

Rosa Maria Lupo

STRATIFICAZIONE ONTOLOGICA E FLUIDITÀ DEL REALE

Abstract

The question of reality implies the necessity of declaring a principle of reality. Thus, it means the necessity of declaring a principle of existence. Through the adoption of a wide criterion like that of intentional existence following up on Quine's accounts, the question is reformulated as a question concerning not what but how being is. Using Bauman's concept of liquidity in an ontological manner and discussing Malabou's notion of plasticity, the form as essence is seen in its possibility of being receptive and fluid and not ontologically static or stiff. Facing a stratified reality, we need to insert phenomenology and hermeneutics into metaphysics or rather rediscover the originary phenomenological and hermeneutical nature of metaphysical thinking.

*Was wäre das
für eine Welt
wenn die Wirklichkeit
diese Wirklichkeit rund um uns
auch die Wahrheit wäre?*

E. FRIED, *Realitätsprinzip*

Zygmunt Bauman ha caratterizzato il nostro stato esistenziale come “liquido” perché liquido è lo scenario ontologico dentro cui le nostre vite cercano invano di stabilizzarsi. Scrive, infatti, Bauman: «Una società può essere definita “liquido-moderna” se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure. Il carattere liquido della vita e quello della società si alimentano e si rafforzano a vicenda. La vita liquida, come la società liquido-moderna non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo»¹. Da ciò consegue che la vita resta in qualche modo sempre informe, perché ogni forma che tenderebbe a conseguire verrebbe spazzata via dal mutamento del contesto sociale dentro cui è destinata a realizzarsi. Abitudini e procedure di vita diventano impossibili. Ogni prassi si interrompe perché le regole che consentono il consolidamento e il radicarsi temporale delle abitudini e delle procedure, ad esempio in consuete prassi di

¹ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2006, p. VII.

comportamento – e dunque in modalità di azione –, si modificano troppo velocemente. Vengono sostituite da nuove regole che dettano la necessità di approntare diverse maniere d’essere, di atteggiarsi e di acconciarsi secondo il nuovo contesto, la nuova realtà riconfiguratasi.

Ciò che da sempre la filosofia ha considerato come la matrice essenziale della realtà, ossia la sua ricettività ad accogliere il movimento, diventa nelle parole di Bauman l’indice di una degenerazione ontologica, di una perdita che consegna la realtà all’effimero, al senso più drammatico della caducità e dell’essere perituro. Di ciò che scorre via non resta nulla, neppure una traccia, un’ombra, una parvenza, una memoria. Alla stregua di un bene di consumo, ridotto a scarto, subisce un annullamento, una privazione d’essere radicale che lo trasforma appunto in nulla.

Bisogna sempre ricominciare da zero, reinventarsi lo stato di cose per scoprire che esso è già “scaduto” e va ridefinito, rimodulato, riprogrammato, riformato e riplasmato. La “liquidità” è, dunque, la condizione ontologica che attiene a una realtà che oggi sembra non conoscere né staticità né univocità. Prendendo in prestito le parole di Heidegger lettore della metafisica greca, si potrebbe dire che non c’è nessuna “presenza stabile” in questa realtà, perché ogni presenziarsi è già subito un diventare assente. Non c’è nessuna οὐσία, nessuna costante presenza, nessuna *Anwesenheit*, nessun permanere. Stabile è solo il continuo transitare di cui resta solo questo transitare. A permanere è solo il mutare che si svuota di ogni contenuto ontologico determinato. Resta, cioè, solo il movimento, scisso e slegato da ciò che in esso si muove e transita per scomparire. Ma così, in fondo, non resta neppure il tempo. Il tempo, infatti, assume “corpo”, “consistenza”, nella misura in cui ci sono corpi, realtà solide che, pur mutando in qualcosa che è loro proprio, comunque permangono. Se non c’è una solidità rispetto a cui battere il ritmo del tempo, allora non c’è neanche tempo, ossia non c’è più tempo per restare, per provare ad abitare un’identità; non c’è più un soggetto, con le sue pretese, legittime o no che siano, violente o meno². E se in una relazione viene meno uno dei due poli, la relazione stessa si disintegra. Dunque, non c’è soggetto, ma non c’è neppure oggetto, non c’è nulla che sia *altro*, non c’è *nient’altro*. Del resto, possiamo dire che comunque sia resta *una* realtà – fosse anche quella del vuoto transitare – se tutto, e con esso anche lo stesso transitare che ogni volta assume nuova forma perché si dà come transitare *di qualcosa*, scompare nell’accelerazione di un processo di dissolvimento cui la φύσις, come ci insegnano già gli Antichi, è per struttura disposta?

Credo che una risposta negativa segni fin troppo facilmente a uno scenario ontologico terrificante, mentre vale ancora la pena di continuare a chiedere: siamo così sicuri che uno scenario ontologico descritto in questi termini sia così esasperatamente drammatico? In effetti, possiamo sempre continuare a chiedere: in questo vortice cosa resta *veramente*, cosa si perde? Non è vero, d’altronde, che proprio con questa liquefazione perpetua dell’ente, ritraducendo in termini ontologici e ovviamente appropriandomi del pensiero di Bauman al di fuori del contesto sociologico dentro cui si esprime, l’uomo ha già da sempre tentato di fare un po’ i conti, scoprendo che invece

² Secondo Bauman, infatti, è proprio questa liquidità a determinare la crisi dell’identità, che a propria volta è inserita in un vorticoso meccanismo di “riciclaggio continuo” (cfr. *ibidem*, p. XVI).

qualcosa resta e che questo qualcosa è la *realtà*? Che, insomma, *liquefare* non è del tutto sovrapponibile a *liquidare*?

A queste domande vorrei provare a rispondere nel tentativo di dire qualcosa della realtà, e più esattamente non per stabilire cosa essa sia, bensì per comprendere *come* essa sia. Con questo obiettivo cerco di rimettere in discussione la stessa dicotomia fra necessario e contingente, essenziale (o sostanziale) e accidentale che ci giunge in eredità dalla tradizione. La rigidità di una scansione necessario/contingente, formale/materiale, essenziale/accidentale corre, infatti, il rischio di irrigidire e stereotipare i fenomeni e di generare quella fissità oggettuale e rappresentativa secondo la quale, nel nostro senso comune, siamo portati a legare il concetto di realtà a un senso di “concretezza” e “stabilità”, opponendo ad esempio ciò che è reale a ciò che è simbolico o a ciò che è metaforico. La mia posta in gioco diventa, quindi, anche il nostro modo di volere parlare, comprendere, indagare “ciò che è”. Mi spingo così a parlare della necessità di un innesto della fenomenologia e dell’ermeneutica al cuore della metafisica, anche se questo innesto, a mio avviso, non può essere presentato semplicemente come ciò che la filosofia oggi dovrebbe porre come proprio compito. Tale innesto è, invece, un evento per così dire originario, perché è il modo con cui la metafisica – per lo meno in Aristotele – nasce, ossia in quanto in sé già caratterizzata da uno statuto fenomenologico, poiché eidetica, e da un carattere ermeneutico.

Prima di procedere oltre, però, ritengo di dovere chiarire il presupposto che mi permette di distinguere la questione del come della realtà da quella del che cosa. Esso risiede nella considerazione che la domanda sul che cosa richiederebbe l’enucleazione di precisi criteri attraverso cui potere catalogare ciò che è reale e ciò che non lo è a partire da una previa dichiarazione di precise condizioni d’esistenza. Possiamo certamente stabilire, infatti, che *solo* ciò che esiste è reale. Ma i parametri d’esistenza diventano, allora, qualcosa impossibile a stabilirsi ricorrendo al criterio della stretta comprova empirica o anche stilando in prima battuta un catalogo delle cose che esistono per rinviare a un secondo momento l’interrogazione su *che cosa sia* ciascuna di esse, così come è invece non di rado proposto nel pensiero di matrice analitica. Provo, quindi, a percorrere la strada della domanda del come, perché mi consente delle generalizzazioni e mi autorizza in una qualche maniera a parlare di “ciò che è” come “ciò che esiste”, nella misura in cui a “ciò che è” può riconoscersi o attribuirsi per lo meno lo statuto dell’esistenza intenzionale (o *in-esistenza*), secondo uno stretto vocabolario fenomenologico di origine brentiana e medievale.

Questa possibilità di attribuzione mi appare, per certi versi, vicina alla posizione di Quine nel suo noto saggio *On What There Is*³, nell’ipotesi che l’equiparazione del “ciò che è” con “ciò che esiste intenzionalmente” potrebbe schivare la presa critica degli argomenti che, nel medesimo saggio, Quine sviluppa contro ciò che egli chiama *la barba di Platone*⁴. Quine concede inizialmente che alla domanda su che cosa esista si possa

³ Cfr. W.V.O. QUINE, *On What There Is*, in “Review of Metaphysics”, 2 (1948), pp. 21-38; trad. it. E. Mistretta, *Su ciò che vi è*, in *Metafisica*, a cura di A. C. Varzi, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 24-42.

⁴ «E questo è l’enigma del non-essere di platoniana memoria: il non-essere, in qualche senso, deve essere; altrimenti che cosa non sarebbe? Questo groviglio, potrebbe essere soprannominato *La barba di Platone*; barba che si è dimostrata nella storia della filosofia ben resistente e che ha spuntato spesso la lama del rasoio di Occam» (*ibidem*, p. 21; it. p. 25).

anche rispondere: “Tutto”. La risposta, però, risulta affatto vuota se non se ne esplica la portata ontologica, ossia se non si stabiliscono quali cose fanno parte del “tutto” e quali no. Quine ha buon gioco nel mostrare come sia possibile popolare il nostro linguaggio di nomi singolari senza che, in effetti, vi siano delle corrispettive entità designate da quei nomi⁵. Tuttavia, se *certi* nomi possono entrare coerentemente nel nostro linguaggio, se possono essere usati e compresi, la cosa (l’oggetto, l’ente) cui essi si riferiscono ha già varcato la soglia dell’esistenza intenzionale, perché l’orizzonte della sua esistenza non è il cosiddetto mondo naturale, ma è dato dal nostro farne un soggetto di predicazione, come quando, spazientiti di fronte a nostro figlio che ci chiede con insistenza quando arriverà Babbo Natale a portare i regali, rispondiamo che Babbo Natale arriverà tra due ore, pur sapendo che un *vero* Babbo Natale non esiste. Anche se ci accordiamo con Quine sulla tesi che i nomi sono irrilevanti dal punto di vista del problema ontologico su cosa esista, resta però vero anche per lui che è del tutto ammissibile una sorta di “ontologia linguistica” anche se ben diversa dall’ontologia di ciò che è in uno spazio e in un tempo⁶. La prima è un’ontologia debole, che si iscrive solo nel registro della significazione. La seconda, di contro, è un’ontologia forte. Nondimeno, anche i nomi non sono più così irrilevanti quando sono comunque portatori di una descrizione, ossia quando io so di non potere asserire che Babbo Natale è un giovane che porta i regali in Ferrari, ma un anziano, non tanto magro, che arriva con una slitta trainata dalle renne. Lo dimostra il fatto che siamo inclini a intavolare accese discussioni per contestare predicazioni false su nomi che non denotano un’entità del mondo naturale. Importa ben poco a un insegnante che Giove “esista” come esiste la lavagna che ha dietro le spalle; se l’alunno sostiene che Giove è il figlio di Ettore e Andromaca, l’insegnante replicherà in modo pienamente sensato sostenendo che l’affermazione è falsa perché *non esiste* nessun Giove che sia figlio di Ettore e di Andromaca. E se l’alunno obietta: “Ma tanto Giove

⁵ Sulla scorta della posizione di Russell, Quine mostra infatti che la questione del significato non è la stessa dell’esistenza, così che le asserzioni non risultano significanti perché dietro di esse si può individuare un corrispettivo ontologico nello spazio e nel tempo. Le osservazioni di Russell si applicano sia a locuzioni descrittive (*descriptive phrase*) sia a singoli nomi, se essi possono essere sostituiti da descrizioni che, in fin dei conti, ne dicono la definizione o sono in grado, con le parole di Quine, di «esprimere in modo adeguato la nostra idea» (*ibidem*, p. 27; it. p. 30).

⁶ «[A]dottiamo un’ontologia quando diciamo che Pegaso è. Ma non adottiamo alcuna ontologia che comprenda Pegaso [...] quando diciamo che Pegaso [...] *non* [è]. Possiamo ormai liberarci dell’allucinazione che la significanza di una proposizione contenente un termine singolare presupponga un’entità da quel termine designata. Non c’è affatto bisogno che un termine, per avere significato, debba essere un nome di qualcosa» (*ibidem*, p. 28; it. p. 32). La questione non è, dunque, di ammettere l’esistenza di termini che siano significativi senza essere di fatto nomi di alcunché, ma di stabilire in base a quale criterio tali termini valgano a *delimitare* particolari forme o classi di *enti* per il solo fatto che abbiamo una rappresentazione, anche vaga, nella nostra mente del contenuto che essi, come termini, veicolano in quanto lo *significano* (ossia per il fatto stesso che li assumiamo come termini *esistenti* perché significativi). Per Quine l’ontologia è forte solo se il termine, oltre a significare, denota. Se non c’è denotazione e si continua a parlare dell’esistenza di quel che è detto dal termine si è semplicemente “ipostatizzato” il significato del termine in entità (cfr. *ibidem*, p. 31; it. p. 34). Tuttavia anch’egli riconosce una forma di esistenza ai termini che hanno significato, ma non denotano, fermo restando che “[l]’uso dei presunti nomi non può certo costituire criterio, dal momento che si può sempre disconoscere la loro funzione denominativa, a meno che non si possano individuare le entità corrispondenti in ciò che affermiamo in termini di variabili vincolate” (*ibidem*, p. 32; it. p. 35).

non esiste comunque!”, non farebbe che suscitare la legittima irritazione dell’interlocutore dinanzi allo stratagemma che suggerisce surrettiziamente una *diversa* ontologia, in modo da trasformare una disputa sulla *mitologia* in una disputa *ontologica*. Ciò che intendo dire è che anche un’ontologia debole, abitata da enti che esistono *solo* intenzionalmente, ha comunque il potere di determinare, provocare, orientare i nostri comportamenti. C’è, dunque, un prendere posto nelle nostre sequenze ontologiche anche di entità che esistono solo perché sono rappresentate, ossia intenzionate. Il problema non è che, allora, si possono creare termini di ogni sorta, ma che sia o no possibile fare corrispondere ai termini delle descrizioni ontologiche, anche in assenza di un’entità-sostrato che riconosciamo essere presente nel mondo naturale. Per questo, il criterio dell’esistenza intenzionale consente di considerare *in qualche modo* esistente qualsiasi cosa di cui abbiamo una rappresentazione. Questo ovviamente non basta affatto per definire ciò che è reale, perché a questo punto devono intervenire delle strategie che ci permettono di potere asserire che “ciò che è” è anche “reale”. Ma è qui che diventa necessario stabilire cosa sia “reale”, chiedendoci ad esempio se “reale” è solo ciò cui è possibile dare una collocazione nel mondo delle cose che esperiamo sensibilmente. Su un simile problema di *scelta ontologica* non ho qui alcun proposito di prendere posizione, confortata dal fatto che la metafisica, specie quella di taglio analitico, resta oggi fortemente impegnata nel cercare una risposta alla questione, non meno di quanto lo sia stata nel corso della sua storia, in particolare durante l’età scolastica e l’epoca moderna.

Non è, quindi, sul che cosa della realtà che sento di potermi impegnare, quanto piuttosto sul suo *come* per mostrare, secondo una prospettiva che appropria la questione ontologica sul versante della fenomenicità dell’essere, che vi è una struttura ontologica che caratterizza l’essere – e, pertanto, anche il reale – qualunque sia poi il criterio che si adotta per stabilire cosa (ci) sia e cosa no. È su questa struttura ontologica che intendo pronunciarmi.

Nelle parole di Bauman sul carattere liquido della realtà entro cui l’esistenza trova il proprio orizzonte ontologico risuona, a mio avviso, qualcosa della lezione eraclitea πάντα ῥεῖ secondo la famosa riformulazione di Simplicio. Nondimeno, per Eraclito il fluire senza sosta e senza residui di ogni cosa non è il segno della vanità ontologica di “ciò che è”, giacché non si oppone all’essere e non comporta un suo dissolvimento, ma al contrario ne esprime il modo d’essere, il suo modo di offrirsi, di venirci incontro, il suo darsi come nuovo essendo lo stesso, così scandito secondo il tempo della vita e della morte. Questo è il proprio della φύσις, uno dei nomi con cui i Greci hanno cominciato a parlare della realtà e un nome, non a caso, molto caro a Heidegger, utilizzato per dare dimora all’essere nel nostro linguaggio, in quanto nome per dire la fenomenicità, la possibilità dello svelarsi come modo d’essere di tutto ciò che di volta in volta ci appare, si svela davanti a noi, il φαίνεσθαι di ogni φαίνόμενον: «Ora, che cosa significa la parola φύσις? Essa indica ciò che si schiude da se stesso [...], l’aprentesi dispiegare e in tale dispiegamento l’entrare nell’apparire e il rimanere e il mantenersi in esso; in breve: lo schiudentesi-permanente imporsi (*das aufgehend-verweilende Walten*)»⁷.

⁷ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1976⁴, p. 11; trad. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 25. Continua ancora Heidegger: «La φύσις nel senso

La questione si raccoglie attorno al modo in cui “ciò che è”, trascorrendo, resta, nella misura in cui ciò di cui Eraclito ci rende accorti è che, scorrendo, “ciò che è” resta, ma resta sempre attraversato da un’alterità, da una differenza; resta segnato da un’interruzione, da una frattura del suo essere. Le nascite non mai uguali, eppure sono tutte nascite: «Il sole è nuovo ogni giorno (ὁ ἥλιος νέος ἐφ’ἡμέρη ἐστίν)»⁸. Il tratto di diversità del sole, che sarà una sfumatura di luce diversa, oggi più chiara, domani più opaca, non comporta la sua eclissi; il sole resta, resta ogni giorno così come i fiumi che, pur scorrendo, sono gli stessi fiumi di ieri e di domani e insieme però sono sempre diversi, perché diversa l’acqua che in essi scorre: «Negli stessi fiumi entriamo e non entriamo, siamo e non siamo (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν)»⁹. Nel mutare c’è un permanere, un insistere del medesimo: «Mutando riposa (μεταβάλλον ἀναπαύεται)»¹⁰. È qui che si tratta di comprendere la struttura (il *come*) di quel che resta. Non c’è qualcosa che resta fermo e qualcos’altro che, spostandosi su di esso e attorno ad esso, muta: precisamente è quel qualcosa che resta *che muta*.

Il resto, che a questo punto non è più lo scarto che si elimina perché irrilevante ontologicamente, è determinato ad esempio da Aristotele come ὑποκείμενον, come “ciò che sta sotto”, poiché condizione *sine qua non* dell’essenza stessa della φύσις, ossia del suo essere μεταβλητική, del suo essere passibile di mutamento. È in forza del sostrato – inteso come materia, ὕλη – che la φύσις può dispiegarsi come il regno di quel che è essenzialmente distinto dal κινῶν ἀκίνητον, dal divino come motore immobile in quanto separato, χωριστόν, immateriale. Ed è in forza del sostrato – inteso come forma, εἶδος – che i φύσει ὄντα ospitano il movimento senza cessare di essere ciò che sono, sostanze sensibili (οὐσίαι αἰσθηταί), laddove, per il gioco istituito dalla polivocità del termine ὑποκείμενον¹¹, è solo l’esser materiale che è condizione ontologica per i φύσει ὄντα del mutamento¹². È la presenza del sostrato, inteso duplicemente, che istituisce quindi la possibilità di pensare ontologicamente anche il tempo come *pathos*, affezione, attributo

dello schiudersi (*als Aufgehen*) la si può riscontrare dappertutto, per esempio nei fenomeni celesti (il levar del sole), nell’ondosità marina, nel crescere delle piante, nell’uscire dell’animale e dell’uomo dal grembo materno. Ma la φύσις come schiudente imporsi non designa semplicemente quei fenomeni che usiamo ancor oggi attribuire alla “natura”. Questo schiudersi, questo consistere in sé di fronte al resto, non può considerarsi un processo come gli altri che noi osserviamo nell’ambito dell’essente. La φύσις è lo stesso essere, in forza del quale soltanto l’essente diventa osservabile e rimane tale» (*ibidem*, ivi; it. pp. 25-26).

⁸ ERACLITO, *Dell’origine*, trad. it. A. Tonelli, con testo originale a fronte, Feltrinelli, Milano 1993, p. 75; frammento Diels-Kranz 22 B 6.

⁹ *Ibidem*, p. 79; frammento Diels-Kranz 22 B 49a.

¹⁰ *Ibidem*, p. 81; frammento Diels-Kranz 22 B 84a.

¹¹ In *Metaph.* VII, 1029 a 2-3 Aristotele pone tre sensi dello ὑποκείμενον: materia, forma, sinolo. Lavorando su tutti e tre i significati concluderà che il senso primo è quello di forma, ma in effetti la materia continuerà a essere sempre considerata come un principio co-eterno alla forma, perché irriducibile ad essa, nell’indicazione dei principi delle sostanze sensibili.

¹² Dei quattro tipi di movimento, Aristotele ne considera uno che sembra toccare l’essenza, cioè la generazione e la corruzione. Tuttavia, pur definendolo come movimento secondo la sostanza (κατ’οὐσίαν) in *Phys.* III, 200 b 33-34, lo Stagiritica non intende dire che si tratti di un mutamento che incide sulla forma, ma che tocca quella particolare condizione in cui la forma si dà come *esistente* in quanto forma di un sinolo.

del movimento, al punto che lo Stagirita può dire che il tempo può essere considerato anche come il movimento stesso («ὁ χρόνος ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος»)¹³.

Questo nocciolo di permanenza in sé non può essere, tuttavia, pensato come un alcunché di solido, né se assumiamo l'idea del sostrato, dello ὑποκείμενον, secondo il significato della materia, né se lo guardiamo al modo della forma. Nel primo caso, ossia pensando “ciò che giace restando” in termini di materia, potremmo dire che, in fondo, già lo stesso Aristotele ci autorizza a una concezione fluida della materia. Per lo Stagirita, infatti, la materia, pur costituita da quattro elementi fondamentali (στοιχεῖα)¹⁴, si dà per sé come un indeterminato se non composta con una forma. La forma è principio di determinazione della materia, assumendo la specifica funzione di individuare l'alcunché di determinato che si costituisce e consegna nei tratti propri (che sono anche il colore di capelli, un certa altezza ad esempio) di una materia che è la materia di Socrate e non di Callia. Nel secondo caso, invece, la tesi di una fluidità della stessa forma può apparire quanto meno problematica in un'ottica aristotelica o anche fenomenologico-husserliana, giacché la forma non è affetta da alcun tipo di mutamento. Per Husserl, infatti, l'*eidōs* ha il carattere dell'*irrealtà* in quanto, non essendo un dato di fatto, ma l'oggetto “puro” di un'intuizione eidetica, è una *invariante*, sebbene poi immanente a ciò che è soggetto a tutte le possibili variazioni e che in sé, quindi, è una variabile.

Eppure c'è qualcosa nella stessa forma così intesa – al modo aristotelico e husserliano, intendo – che, a mio avviso, autorizza a pensare ad essa come a un qualcosa di liquido e non di solido. La forma, come il cuore ontologico di “ciò che è” – quale che sia di volta in volta questa variabile che diciamo esistere –, ha i tratti ontologici, in altri termini, di quel che ancora lo stesso Bauman descrive come il proprio del liquido. In quanto fluido, il liquido non ha una forma propria, se non quella di essere appunto informe, a differenza del solido. Informe per essenza, allora, il liquido è potenzialmente soggetto alla dispersione, se non è contenuto in altro: «I fluidi viaggiano con estrema facilità. Essi “scorrono”, “traboccano”, “si spargono”, “filtrano”, “tracimano”, “colano”, “gocciolano”, “trapelano”; a differenza dei solidi non sono facili da fermare: possono aggirare gli ostacoli, scavalcarli, o ancora infiltrarvi. Dall'incontro con i corpi solidi escono immutati, laddove questi ultimi, qualora restino tali, non sono più gli stessi, diventano umidi o bagnati»¹⁵.

¹³ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 1071 b 10.

¹⁴ Inserendosi nella tradizione naturalista precedente, Aristotele ritiene che la materia consti di quattro elementi fondamentali: acqua, aria, fuoco, terra. Ad essi ne andrebbe aggiunto in realtà un quinto, l'etere, così come appare nel *De caelo*, che costituisce quell'elemento materiale assolutamente *sui generis* che comporta che i corpi celesti non subiscano né alterazione né accrescimento o diminuzione, ma siano affetti solo dal moto locale. È in qualche modo iscritto nel potere della forma, nel mondo sublunare, che la combinazione degli στοιχεῖα sia diversa per ciascuna specie naturale e, in fondo, per ciascun individuo anche della stessa specie, determinando la specificità della materia come sostrato e la sua diversità a seconda del sinolo. Questa ragione porta Aristotele a sostenere che il criterio dell'analogia dei principi vada applicato dunque non solo alla forma, ma anche alla materia.

¹⁵ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2006¹⁵, pp. VI-VII. Bauman aggiunge anche che la caratteristica dei liquidi è di neutralizzare lo spazio ma non il tempo. In effetti, la struttura fluida del liquido sembra essere l'emblema del tempo, tanto che quotidianamente diciamo “il fluire del tempo”, “lo scorrere del tempo”. Per i liquidi «conta [...] il flusso temporale più che lo spazio che si trovano a occupare e che in pratica occupano solo “per un momento”. In un certo senso, i corpi

Ciò che colpisce in questa descrizione è che il liquido ha il potere di impregnare di sé ciò con cui entra a contatto, ma nello stesso tempo – cosa che Bauman non dice – di essere assorbito dal solido, ossia di restare, anche in minima parte, presente nel corpo solido con cui entra in contatto¹⁶. Ciò vuol dire, però, che le identità sia del liquido sia del solido non sono identità chiuse, ma aperte¹⁷. Nel contatto con l'elemento eterogeneo tanto il liquido quanto il solido restano affetti da ciò con cui entrano in contatto. Vi è come una passività strutturale nel loro essere ciò che sono. La metafora del liquido e del solido induce, quindi, a una riflessione preziosa rispetto alla questione del come dell'essere. La condizione di essere portatore di un'identità aperta e non chiusa, cioè, dice dell'ente il fatto che esso è sempre lacerato da una differenza che lo attraversa internamente, perché l'essere di "ciò che è" è secondo molti modi. È in forza di questa molteplicità per così dire a monte, di questa sorta di lacerazione interna dell'essere che le cose non si presentano mai in una maniera sola, ma hanno una fenomenicità variabile, pur restando ciò che sono. Qui salta la classificazione tradizionale secondo la quale ciò che resta nell'ente è il necessario (l'essenziale) e ciò che varia è il contingente (l'accidente). Salta perché la forma – il nocciolo duro nell'ente – è già esposta a venire "contaminata" nel contatto con ciò che la trascende, essendo a monte destinata a darsi molteplicemente secondo un ritmo di donazione e sottrazione incessante. Addirittura, se questo ente è il soggetto, la sua essenza è toccata da altro anche quando il contatto è con qualcos'altro che si può comunque considerare come immanente ad esso, in quanto oggetto della coscienza. Gli enti si comportano come i fluidi: «I "fluidi" sono chiamati così perché non sono in grado di mantenere a lungo una forma, e a meno di non venire versati in uno stretto contenitore continuano a cambiare forma sotto l'influenza di ogni minima forza»¹⁸. La forma, in sé, non è qualche cosa di statico, di fisso, ma è *mobile*, aperta alla contaminazione. Di questo Aristotele ci informa proprio introducendo il criterio dell'analogia dei principi. Se esistesse una sola forma contenutisticamente determinata, gli enti sostanziali sarebbero tutti uguali. Dal momento che, invece, l'assoluta identità contenutistica di tutte le cose fra loro non si dà, questo vuol dire che la forma è in primo luogo diversa per ogni genere, per ogni specie e anche per ogni

solidi annullano il tempo, laddove, al contrario, il tempo è per i liquidi l'elemento più importante» (*ibidem*, p. VI). Ciò perché, appunto, i corpi solidi, avendo dimensioni spaziali, «neutralizzano l'impatto – e dunque riducono il significato – del tempo (resistono con efficacia al suo scorrere o lo rendono irrilevante)» (*ibidem*, ivi).

¹⁶ In questo senso, ad esempio, anche un corpo idrorepellente, pur non assorbendo l'acqua, essendo toccato nella superficie dall'acqua, è comunque bagnato dall'acqua. Di fatto, poi, il liquido resta sempre contaminato dall'elemento diverso con cui entra in contatto, anche restando esposto soltanto all'aria.

¹⁷ È, a mio avviso, questo statuto dinamico dell'identità che porta Bauman a dire che il concetto di identità è «inguaribilmente ambiguo» (Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 74) e «fortemente contrastato» (*ibidem*, p. 75): «Il campo di battaglia è l'habitat naturale per l'identità. L'identità nasce solo nel tumulto della battaglia, e cade addormentata e tace non appena il rumore della battaglia si estingue. È dunque inevitabile che abbia una natura a doppio taglio. [...] L'"identità" è una lotta al tempo stesso contro la dissoluzione e contro la frammentazione; intenzione di divorare e al tempo stesso risoluto rifiuto di essere divorati...» (*ibidem*, ivi). Se per Bauman è così oggi per via della liquidità del contesto sociale entro cui l'identità si conquista, è pur vero che l'ambiguità dell'identità, il suo essere sempre in bilico fra il perdersi e l'imporsi, si iscrive nella sua apertura, nel suo potere essere sempre permeata da altro.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 59-60.

individuo, nella misura in cui ci imbattiamo in singole entità appartenenti a uno stesso genere e a una stessa specie che, però, riconosciamo come diverse in modo essenziale e non semplicemente fortuito o occasionale¹⁹.

Abbiamo così guadagnato già una posizione. La forma, proprio per darsi come ciò che determina l'essere dell'ente di cui è forma, è indeterminata, “vuota” strutturalmente, se vista in quella dimensione di purezza trascendentale in cui la coglie Husserl in quanto oggetto dell'eidetica generale a fondamento delle eidetiche regionali²⁰. Questa purezza strutturale, questa vuotezza della forma perderebbe senso se non indicasse la sua forza di principio e la sua peculiare consegna *ontologica*, aprendola alla sua destinazione, alla sua funzione, cioè all'essere portatrice di contenuti ontologici determinati ogni volta diversi per i diversi individui. Ma c'è di più. La forma è ricettività, è fluidità che si lascia contaminare da *altro*. Solo così l'identità – se la forma dice l'identità – «ha [...] a che fare [...] con la possibilità di “rinascere”, di smettere di essere ciò che si è per diventare chi non si è ancora»²¹. Solo in questo modo, ancora, l'essere – e così l'ente – non è semplicemente detto, perché dato, al modo della presenza, ma è anche «il risvegliarsi, in cui “si fa mondo”, come a ogni mattino»²².

La possibilità di accordarsi al ritmo del tempo e del mutamento, senza che ciò sia segno di un'indistinzione ontologica avvilente o nichilistica, dà una diversa caratterizzazione della forma. Si tratta di quella fluidità d'essere che Catherine Malabou descrive come “*plasticità*”. La plasticità è un tratto ontologico per certi versi incredibile, perché mostra l'intrinseca dinamicità di ciò che siamo invece abituati a pensare, sulla scorta della lunga tradizione alle nostre spalle, come rigido e statico, appunto la forma. Malabou spiega, infatti, che plasticità (dal verbo greco *πλάσσω*)²³ indica tanto «la capacità

¹⁹ La questione è ancora aperta nell'ambito degli studi aristotelici. In favore di una lettura della forma come ciò che si lascia identificare con l'individuo determinato si pronunciano per esempio Frede e Patzig (cfr. M. FREDE - G. PATZIG, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, trad. it. N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2001).

²⁰ «Da una parte stanno le essenze *materiali*, e in un certo senso queste sono le *essenze “vere e proprie”*. Dall'altra parte sta invece sì un elemento eidetico, ma fondamentalmente diverso: cioè una *mera forma essenziale*, che pur essendo senza dubbio un'essenza, è un'essenza completamente “vuota” che, in *virtù della sua vuota forma*, conviene a tutte le *essenze possibili* e che, nella sua universalità formale, subordina a sé anche le più elevate generalità materiali [...] La cosiddetta “*regione formale*” [...] è [...] una *vuota forma di regione in generale*: tutte le regioni [...] non si trovano accanto a essa, ma, sia pure *formaliter*, sotto di essa. Questa subordinazione [...] si rivela nel fatto che l'ontologia formale racchiude nello stesso tempo in sé le forme di tutte le possibili ontologie (*sc.* “autentiche”, “materiali”), e che essa prescrive alle ontologie materiali una *comune legalità formale*» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in ID., *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, Den Haag/Dordrecht/New York 1950ss., vol. III/1, a cura di K. Schuhmann, p. 21; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 28-29).

²¹ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, ed. cit., p. XVI.

²² H.-G. GADAMER, *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, in ID., *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen 1976ss., vol. 10, p. 108; trad. it. R. Dottori, *Fenomenologia, ermeneutica, metafisica*, in ID., *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, p. 207.

²³ Senza volere qui aprire il consistente tema della *παιδεία*, si ricordi ad esempio che Platone nella *Repubblica* (cfr. *Resp.* 377 c) parla dell'educazione come di un *πλάττειν τὰς ψυχάς*. L'anima, come forma del vivente, non è un sostrato immobile. Questa idea, fortemente greca, ricorre anche in Aristotele: ci sono infatti delle virtù (le virtù etiche) che si apprendono e che non si possiedono semplicemente per

di *ricevere una forma*» (capacità passiva) quanto «la capacità di *dare la forma*» (capacità attiva); indica però anche «la capacità di annientare la forma che è suscettibile di ricevere o di creare»²⁴. A questo proposito Malabou ci ricorda che plastico è anche un esplosivo. Una bomba al plastico è in grado di provocare violente esplosioni e distruzioni. Ne consegue che la plasticità è uno stato che si situa fra due “estremi”, perché sta fra «l’immagine sensibile del prendere una forma (la scultura e gli oggetti di plastica)» e quella «di annientare ogni forma (l’esplosione)»²⁵. Questo significato, connesso al potere di restare paradossalmente anche senza forma – come ci mostrano tutti i casi di perdita d’identità che, quindi, vengono avvertiti come situazioni di crisi e di dispersione o annullamento ontologico – indica la condizione dialettica di convenire a una forma tramite un modo continuamente mutevole di farlo. In questa condizione è inclusa anche la possibilità di annullare, di fare esplodere qualsiasi altra determinazione ontologica precedentemente acquisita (perché ricevuta o perché conquistata) per declinarsi secondo altre determinazioni, per farne esplodere, lasciarne emergere nuove. Un rimettersi in gioco ontologicamente, insomma; un risituarsi nella propria metamorfosi.

Malabou ci invita, però, a non considerare la flessibilità come equivalente della plasticità²⁶. La flessibilità aggancia la plasticità, infatti, solo dal lato della capacità (passiva) di ricevere una forma, ma non indica la capacità attiva né di offrirla né di farla esplodere, appunto nel doppio senso di un farla venire fuori all’attivo provocandola o di un eliminarla disintegrandola²⁷. Ciò che manca al flessibile è «la risorsa del dar forma, il potere di creare, di inventare, o anche di cancellare un’impronta»²⁸. Questa possibilità che compete al plastico, ma non al flessibile, rappresenta, a mio avviso, quel continuo movimento entro cui “ciò che è” è ontologicamente istituito in quanto tale come ciò che resta mutando²⁹. Ciò appunto perché l’essere è per struttura attraversato dalla differenza quale condizione che sostiene nell’ente la varietà di modalità ontologiche diverse, non riducibili le une alle altre, né sopprimibili, pena la perdita della cosa proprio in quanto quella cosa e non altra.

Per Malabou una concezione plastica è possibile solo sul solco della decostruzione della metafisica, poiché la plasticità contraddice la rigidità con cui la tradizione ha considerato l’essere e ha operato sulla realtà fissandola in schemi concettuali e definitivi

natura. Pur caratterizzando ogni individuo in quanto un alcunché di determinato e arrestando in tal modo il rischio di una dispersione ontologica, l’anima come essenza del vivente è in grado di interagire con ciò che è altro, anche con lo stesso corpo che pure informa di sé. La sua è una realtà osmotica. Difatti, Malabou intende così anche il nostro cervello che caratterizza appunto come plastico. Sebbene non consapevoli della nostra plasticità, noi siamo a livello cerebrale atti a modulare la nostra personalità garantendone così anche la sua continuità. Plastica è, quindi, la nostra capacità di riorganizzarci anche liberamente senza restare sottomessi al contesto entro cui siamo inseriti.

²⁴ C. MALABOU, *Que faire de notre cerveau*, Bayard Éditions, Montrouge 2011², p. 43.

²⁵ *Ibidem*, p. 44.

²⁶ La flessibilità è «l’avatar ideologico della plasticità» (*ibidem*, p. 56).

²⁷ Chi è flessibile, ma non plastico, è in grado di ricevere una forma, ma non di darla; sa «assumere una piega, ma non sa darla»; «è docile, non esplose» (*ibidem*, *ivi*).

²⁸ *Ibidem*, pp. 56-57.

²⁹ Per inciso, è la questione di cui notoriamente Ricoeur discute analizzando la duplice identità del Sé al modo dell’*idem* e dell’*ipse* (cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; trad. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).

statici, fissi. Tuttavia, proprio dalla metafisica – o per lo meno una certa metafisica, e penso in primo luogo nuovamente a quella di Aristotele – arriva la lezione non solo di un *essere plastico*, ma anche di un *sapere plastico*, nella misura in cui la metafisica si costituisce come una modalità di approccio all'essere dei fenomeni nella fenomenicità nella loro datità. La datità che incontriamo nell'ontologia aristotelica non parla, infatti, per l'univocità, ma per l'ambiguità dell'essere, facendo perno su un incrocio di differenze dentro l'essere. Di queste differenze l'essere si fa portatore. Tali differenze, ancora, ci impediscono di concettualizzare l'essere come un genere, così come ci insegna Aristotele.

In quanto vede l'essere (e così ogni fenomeno) come stratificato ontologicamente, la metafisica è caratterizzata da una natura fenomenologica ed ermeneutica. La stratificazione non è solo la sovrapposizione sulla forma (sul sostrato) di tutte le determinazioni ulteriori al modo delle altre determinazioni categoriali. È piuttosto la struttura ontologica del fenomeno e della sua forma. È il modo della sua datità: l'*eidōs*, per mostrarsi, non può fare a meno degli strati. Gli *aspetti* – tanti – tramite cui il fenomeno si mostra sono i suoi strati. Il nostro volto, che ci identifica, sa piangere e ridere insieme; su di esso il tempo si sedimenta sotto forma di rughe e di macchie, rendendoci i testimoni di noi stessi, della nostra storia, della nostra vita. Le espressioni del volto che assumiamo sono gli strati con cui ci mostriamo agli altri, anche camuffandoci. Dietro il sorriso celiamo il dolore; le nostre lacrime possono essere anche di felicità. Le sedimentazioni ontologiche sono le condizioni della fenomenicità, ne sono i mezzi. Le *Abschattungen* di cui ci parla Husserl, per esempio, non creano ombre sull'essenza nel senso secondo cui pensiamo all'ombra come a qualcosa che copre. Esse si danno come quei modi tramite cui la luce stessa emerge. Senza di esse della cosa non vedremmo proprio nulla, perché nulla potrebbe apparire e manifestarsi. Nella troppa luce, notoriamente, non vediamo, restiamo abbagliati, tutto si confonde e perde la sua individualità.

Di una realtà che si configura come “stropicciata”, non inamidata e stirata a regola d'arte, cosa siamo in grado di dire allora? A mio avviso, si tratta dello sforzo di resistere alla tentazione di prendere in mano il ferro da stiro e di stirare le cose! Si tratta, in altri termini, di accogliere l'invito gadameriano a non pensare metafisica, fenomenologia ed ermeneutica come tre distinte discipline, bensì come qualificazioni che convergono a uno stesso domandare, al filosofare: «Fenomenologia, ermeneutica e metafisica non sono tre differenti punti di vista, ma piuttosto lo stesso filosofare»³⁰. Si tratta di adottare un interrogare che, a propria volta, mostra di sapere essere plastico, di sapersi adattare e ricostituire ogni volta al cospetto di ciò di cui fa esperienza – ciò che ancora Gadamer caratterizza come *l'aperto (das Offene)*, impossibile a chiudersi, a contenersi imponendogli una sola forma definitiva. Nelle parole di Gadamer possiamo in qualche modo leggere la richiesta di non pretendere di raccogliere tutto “il liquido” dentro le bottiglie, ma piuttosto di tuffarci noi in esso, perché comunque non avremmo mai un numero bastevole di bottiglie dentro cui raccogliere l'intero dell'essere dentro cui siamo noi stessi

³⁰ H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 109; it. p. 208.

immersi: «L'uomo [...] è posto nell'aperto, esposto continuamente alla possibilità e alla necessità del domandare – oltre ogni risposta possibile. Questo significa l'esserci»³¹.

Ora, il punto è che se l'ermeneutica contemporanea assicura la propria continuità con la metafisica, non lo stesso si può dire della fenomenologia. La netta distinzione fra fenomenologia e metafisica è sottolineata tanto in area continentale (soprattutto dalla fenomenologia francese post-heideggeriana) quanto, con ragioni diverse, dalla fenomenologia cognitiva in area analitica. Nondimeno, a mio avviso, la metafisica appare all'origine forgiata da uno statuto fenomenologico ed ermeneutico nel suo mettere in gioco la questione del legame, della connessione, del contatto fra il soggetto e la realtà³². La filosofia post-metafisica di matrice heideggeriana punta spesso volontariamente su un paradigma di ragione e di conoscenza cosiddetto *debole* in opposizione al modello di ragione e conoscenza cosiddetto *scientifico* che, proprio perché forte, è ritenuto violento. Esempio di questo modello scientifico è considerato anche il pensiero metafisico. In Aristotele, tuttavia, la concezione *epistemica* della πρώτη φιλοσοφία non esclude l'uso di un approccio ermeneutico all'essere per via del riconoscimento del suo carattere molteplice e dell'impossibilità di una ferrea deduzione (o derivazione ontologica) dei diversi modi dell'essere da quello che pure viene detto essere il primo modo, ossia quello dell'οὐσία – impossibilità determinata ad esempio dalla co-originaria causalità di materia e forma per ciò che attiene la φύσις. La metafisica rivela la sua componente eidetica proprio per via della sua natura epistemica, ma questo tratto non irrigidisce l'interrogare metafisico che finisce, anzi, per accogliere in sé, nel ricorso alla metafora e all'analogia, quella componente *poetica* che si suole considerare contraria allo spirito della scienza. Con grande precisione Ricoeur osserva che proprio nel punto dove la filosofia con Aristotele tenta di fondare un discorso scientifico sull'essere, cercando di saltare l'ostacolo della sua equivocità, lì essa si apre al registro poetico tramite la teoria dell'analogia³³. La metafisica si rivela massimamente vicina alla poesia proprio quando la distinzione fra discorso speculativo e discorso poetico è definitivamente posta, ossia quando la metafisica pretende di darsi come scienza. Proprio questa pretesa – ossia quella di essere un'ἐπιστήμη τις che, invece di escludere ritagliando e selezionando parti ontologiche, si apre e dispone a ospitare tutto – riporta, però, la metafisica alla poesia³⁴. Quindi, dove il

³¹ *Ibidem*, p. 108; it. p. 207. Aggiunge Gadamer: «È il domandare che domanda ogni oltre presente, e si apre al possibile; il dire, che cerca le proprie parole per l'indicibile, finché non “parla”, ed è “risposta”; ed è continuamente lo sperare che è conscio del non-ancora, ed è pieno di aspettative [...]. Un'aspettativa è ciò che fa pervenire alla parola ogni colloquio. Ogni parlare, che è rivolto all'altro [...] come domanda o come risposta, è conscio di non aver detto tutto ciò che voleva dire» (*ibidem*, ivi; it. pp. 208-209).

³² Assumo qui una definizione molto ampia di fenomeno come un ente, anche eventualmente del tutto vago e indistinto, che entra in contatto con il soggetto, o con cui il soggetto entra in contatto, in un'esperienza attraverso tutti i possibili livelli, gradi e nature dell'esperienza.

³³ «Sarà stato decisivo per il pensiero, il fatto che *un giorno* una particella di equivocità sia stata strappata alla poesia e unita al discorso filosofico, mentre il discorso filosofico era costretto a sottrarsi al dominio della semplice univocità» (P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, p. 344; trad. it. G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1986², p. 359).

³⁴ «È questo il mirabile lavoro concettuale mediante il quale è stata preservata la differenza fra discorso speculativo e discorso poetico, proprio nel punto della loro massima vicinanza» (*ibidem*, p. 356; it. p. 372).

lavoro concettuale eidetico arriva a un arresto e la metafisica si immischia con altre forme di discorso, lì la metafisica stessa è già contaminata e diviene espressione di un'«intersezione delle sfere di discorso». L'intersezione delle sfere di discorso non significa la distruzione della possibilità dell'ontologia o la rinuncia al lavoro concettuale. Questa intersezione, infatti, cerca di toccare proprio il piano in cui la fenomenicità dell'essere è la sua datità, una datità che ne rivela l'irriducibile equivocità, il suo essere multiforme, sfaccettato, liquido, plastico, stratificato. È di fronte a una realtà di questo tipo che si dispiega il potere del linguaggio e che la stessa metafisica si dispone a dispiegarlo nell'incrocio, nell'intersezione di due movimenti, «l'uno rivolto a determinare in modo più rigoroso gli aspetti concettuali della realtà» – movimento che la metafisica innesca costituendosi come *ἐπιστήμη* –, «l'altro invece volto a fare apparire i referenti, vale a dire le entità alle quali si applicano i termini predicativi appropriati»³⁵. Questa «circolarità fra procedimento astrattivo e procedimento di concretizzazione» fa non solo della capacità di significare, ma anche – aggiungo – della stessa metafisica un'«incessante Odissea»³⁶. Il secondo movimento, il procedimento di concretizzazione, tramite cui lasciamo che le entità che corrispondono ai concetti, alle parole, ai significati appaiano, può essere considerato indubbiamente una buona definizione di fenomenologia. Allo stesso tempo, però, questo movimento descrive in modo proprio anche la metafisica come scienza del “ciò che è”, nel suo accoglierlo così come esso si mostra in quanto sostrato dei nostri concetti, delle nostre nozioni, delle nostre determinazioni categoriali, delle relazioni predicative fra gli enti e i loro diversi modi ontologici che noi desideriamo esprimere nei nostri *incompiuti discorsi*. Ritengo che qui il problema non sia quello che porta ad esempio Pierre Aubenque a parlare di una natura aporetica della metafisica come ontologia per via dell'ambiguità dell'essere che esclude già a monte (cioè sin dall'inizio del progetto) la possibilità di una sua scienza. Forse non si tratta neppure della circolarità, per taluni viziosa, rappresentata dalla doppia struttura della metafisica come onto-teologia legata all'oblio della differenza ontologica. La questione è, piuttosto, la discrepanza inaggrabile fra procedimento astrattivo e procedimento di concretizzazione. È in questa discrepanza che ci imbattiamo, nella misura in cui questa discrepanza dice la differenza non solo tra il concetto e la cosa, ma anche tra la fenomenalità con tutti i rischi ad essa connessi (i casi della parvenza ad esempio) e il fenomeno, fra l'apparire e l'essere. È su questa discrepanza, con lo scopo di governarla, o di ridurla, o di interpretarla, o di farsene carico per proteggerla, che la filosofia continua a lavorare, a interrogare, mostrando di essere ancora *metafisica*, nell'accezione di Gadamer, come «l'apertura in una dimensione che, senza fine come il tempo stesso, e fluente come il presente stesso, abbraccia tutto il nostro domandare, il nostro dire e il nostro sperare»³⁷. È ancora questa discrepanza che rende, appunto, il lavoro filosofico un'*incessante Odissea*, che ci chiede di metterci in viaggio, come ritengo suggerisca Ricoeur, armati sia dell'*imaginatio* (che è condizione della metafora) sia dell'*intellectio*, che tradurrei come *intuizione eidetica*. Al cospetto dell'*intellectio* «il discorso metaforico incontra i suoi limiti»³⁸ in quanto si istituisce un altro “regime” che è quello in cui l'intuizione eidetica si sforza

³⁵ *Ibidem*, p. 377; it. p. 395.

³⁶ *Ibidem*, *ivi*.

³⁷ H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 108; it. p. 207.

³⁸ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, ed. cit., p. 382; it. p. 399.

di abbandonarsi alla natura profonda, intima delle cose, andando dalla verosimiglianza al vero, dallo *Scheinen* all'*Erscheinen*. Per questo, anche l'interpretazione mostra di essere «un lavoro del concetto»³⁹ e ciò sebbene la questione della verità, come ci insegna Heidegger, sia la questione dell'enigmatica dinamica dialettica di automanifestazione e sottrazione dell'essere (*Offenbarung* ed *Entzug*). Questa enigmaticità non implica un necessario abbandono del concettuale in favore del metaforico. Al contrario, l'immaginazione richiesta dall'enigma reclama, a sua volta, che il pensiero concettuale *pensi oltre, pensi di più*: «L'immaginazione creatrice non è altro che questa domanda [*scil.* di pensare di più] posta al pensiero concettuale»⁴⁰. Rinunciare a questo sforzo significherebbe negare al soggetto la possibilità di entrare in contatto con il fenomeno non in quanto mera parvenza, bensì in quanto la cosa stessa (sia pure opaca, non evidente e non trasparente), per toccarla, leggerla, interpretarla, conoscerla, amarla, nella sua stratificazione e fluidità. Ci resta, dunque, il desiderio di sfiorare l'essenza, di toccarla senza stritolarla o chiuderla serrando il pugno, con quella “leggerezza” del tocco delle dita o di una mano aperta che accarezza e che ha il tratto di quello che è momentaneo, come momentaneo è il τυχεῖν, quell'essere presso l'essenza di cui ci parla Aristotele⁴¹ come lo stato (διαγωγή) in cui l'uomo si trova solo per breve tempo (μικρὸν χρόνον) a differenza del dio⁴².

Di fronte alla stratificazione ontologica e alla fluidità dei fenomeni la questione non è più forse, quella di eliminare la soggettività, come una certa forma esasperata di decostruzione pretenderebbe di fare destituendo per intero il soggetto, ma di tentare un suo ricollocamento rispetto ai fenomeni: uno spiazzamento che è un ripiazzamento in accordo con il riplasmarsi e riformarsi che, dunque, appartiene di diritto anche al soggetto⁴³. La soggettività riconosce di essere dislocata quando riconosce di non poter cogliere perfettamente la cosa, ma nello stesso tempo sa di potersi dire anche certa che nel toccare quell'entità morbida dal pelo color miele cui dà il nome proprio Birillo non sta accarezzando un cavallo, ma un gatto. Resta, cioè, alla soggettività l'accesso alla possibilità dell'intuizione eidetica a condizione dell'originaria, indipendente datità del fenomeno. La soggettività non riduce né la struttura ontologica multifaccettata, multiforme dei fenomeni né la connessione e conversione di necessità e contingenza quale struttura ontologica e fenomenica del “ciò che è” che si mostra secondo i suoi molteplici modi d'essere come questo fenomeno qui (τόδε τι, ci direbbe Aristotele). Esattamente questa tensione fra necessità e contingenza, fra immanenza e trascendenza, fra forma e materia è il carattere della realtà ed esattamente di questa tensione la metafisica desidera parlare.

³⁹ *Ibidem*, p. 383; it. p. 399.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 384; it. p. 401.

⁴¹ Cfr. ad esempio ARISTOTELE, *Metaph.* IX, 1051 b 23-25 e XII, 1072 b 21.

⁴² Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 1072 b 14-15.

⁴³ Si tratta di effettuare in qualche misura quel ripatteggiamento del posto occupato dal soggetto proposto da Marion alla fine di *Dato che*: «Esso [*scil.* il soggetto] si pone come un centro: non glielo si contesterà; ma gli si contesterà il modo di occupazione e d'esercizio del centro che rivendica [...]; gli si opporrà che non detiene questo centro, ma che vi abita come un affittuario piazzato là dove si mostra ciò che si dà» (J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997, pp. 441-442; trad. it. R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 393).