

Vincenzo Vitiello

L'ETICA DELLO SPAZIO  
(UNA RIFLESSIONE TOPOLOGICA)

**Abstract**

*The author's intention in this essay is not to explain the "concept" of space but rather understand the experience out of which such a concept is formed moving from the "originary subjects" of this experience as well of the experience of movement and time that are its necessary correlates. Considering as point of reference the centrality of spatial experience, such subjects (from living entities to humans) are defined as "topoi." Topoi are not static places but rather spatializing and temporalizing "centers of force." The question that marks the topological move in the essay is as follows: Are the "originary subjects," the topoi truly being and acting in themselves and for themselves? Or are the topoi for "others" insofar as each "topos" acts as stimulated by other forces, by other topoi? Or for "other" because no topos is for itself given that its "possibility for being" does not depend on itself? From out of this radical heteronomy of the spatial experience, which is more than understood, felt, and suffered, there may emerge an ethics that goes beyond the polis and the human being without therefore demanding the relinquishment of human beings, consciousness, and polis. This is so because it does not aim at the Sky but at the Earth.*

«Adamo dove sei?»  
(Gn 3,9)

1. Enunciare all'inizio di un saggio la tesi che s'intende "dimostrare", se ha il pregio di mettere il lettore nella condizione di poter subito scegliere se continuare o lasciare, riduce però di molto la sorpresa, che, anche in un testo che non rientra nel genere letterario della narrativa, giuoca un ruolo non trascurabile. Resterebbe la meraviglia che la tesi può destare, ma nel caso nostro anche su questa c'è poco da contare. Perché la tesi che presentiamo – noi *abitiamo* lo spazio, ma *non siamo-nello-spazio*; noi *abitiamo* il tempo, ma *non siamo-nel-tempo*; e cioè: *abitiamo* il mondo, ma *non siamo-nel-mondo* – è ben antica: la si legge in forma concisa e straordinariamente efficace in un testo che è all'origine della nostra civiltà, della civiltà dell'Occidente: «autoi en tô kósmo eisín [...] ouk eisín ek tou kósmou» («essi sono nel mondo [...] ma non sono dal mondo»)<sup>1</sup>. S'aggiunga poi che il

<sup>1</sup> Gv 17, 11.14 (cito da *Novum Testamentum. Graece et Latine*, a cura di E. Nestle, K. Aland et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979).

mondo moderno, la *Neuzeit*, l'età nuova – che è pur sempre la “nostra età”, pur quando questa si definisce, *per contrasto*, “post-moderna” – l'ha ripresa e radicalizzata nella forma di una (metodologica, epperò “possibile”) *Weltvernichtung*<sup>2</sup>. Quest'ultimo riferimento ci impone di chiarire subito che la tesi, or enunciata, non ha nulla a che fare con la disputa sull'“Io puro”, il “soggetto *weltlos*”, *et similia*, non foss'altro perché riteniamo che all'origine di tale disputa vi sia un radicale fraintendimento dell'*epoché* cartesiana e husserliana del mondo<sup>3</sup>. Anticipiamo pertanto anche la conclusione del saggio: se l'*abitare* indica la cura per le cose del mondo, quindi il vincolo che ci lega al mondo, il *non-essere-nel-mondo* sta a significare che questa cura non ci “appartiene”, non è nostra “proprietà” (*Eigentlichkeit*), non viene *da noi*, non è-*per-noi* (*ek hemón*), ma viene *da “altri”*, è *per-“altri”* (*ek álton*). Anzitutto: viene *da “altro”*, è-*per-“altro”* (*ek hetérou*).

Se qualcosa non di “nuovo”, ma di “diverso” il lettore può aspettarsi da questo saggio, che riprende questioni antiche e moderne, non è, pertanto, la via percorsa, ma il modo di percorrerla. Diverse non sono le domande. Diversa è la prospettiva da cui vengono poste.

2. Le domande, dunque: a) perché il nesso dello spazio col tempo? b) chi sono gli *autoí*, i “noi” che *abitano* spazio e tempo, il mondo, e *non sono-per-sé* nello spazio e nel tempo, nel mondo? E chi gli “altri”, per i quali abbiamo un mondo, abitiamo spazio e tempo? E chi, o “che” è l'“altro”? La seconda domanda, chiaramente, investe quegli stessi che pongono la domanda. Piega la domanda sull'interrogante. Quanto, allora, la domanda e la risposta, che le vien data, dipendono dallo stare nel circolo dell'interrogazione su se stessa ri-flessa? E non ha senso dire che il problema non è di uscire dal circolo, ma di saper muoversi in esso in modo appropriato, perché anche il giudizio sull'“appropriatezza” del movimento dipende dall'*essere-già* nel circolo.

Non resta, dunque, altro da fare che... iniziare avendo già iniziato. Non resta, cioè, che muoversi nel circolo in cui già da sempre siamo, e da dove siamo. Senza però la pretesa di porsi dal punto di vista del circolo. Come in fondo pretese Heidegger, che si pose dapprima nella prospettiva del “chi” si muove nel circolo, in seguito – un seguito già previsto e annunciato nel primo movimento – nell'opposta “visione” dell'“Es”, del *neutro esso* che muove il circolo. Esaminava gli estremi dall'alto della loro relazione. Perciò era convinto di sapere come muoversi bene nel circolo. Ma – questa la domanda – la “visione” della relazione non è anch'essa interna alla relazione? L'orizzonte del Tutto non è anch'esso una “prospettiva” sul Tutto? E non è questa l'*esigenza* più propria del “finito” che voglia rispettare la sua finitezza? Ma (ancora un interrogativo): l'affermazione che la “visione” del Tutto è pur essa solo una prospettiva interna al Tutto, non presuppone il Tutto di cui è “parte”? Sembra che del Tutto non si possa fare a meno. Ma cos'è il Tutto presupposto alla visione del Tutto? Son pari il Tutto e la visione

<sup>2</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, vol. III-1, a cura di K. Schuhmann, Den Haag 1976; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, § 49.

<sup>3</sup> Sul tema rinvio a V. VITIELLO, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, ETS, Pisa 2009, Parte I, cap. III: *Dal cogito al sum. Edmund Husserl*.

del Tutto, o c'è differenza? E quale differenza può stabilirsi tra i due, senza che la “visione” della differenza non inglobi in sé entrambi i termini?

Ci stiamo muovendo in circolo. Purtroppo in un circolo non virtuoso, anzi vizioso, viziosissimo.

Ma, si diceva, non c'è scelta; chissà che alla fine il vizio del circolo non si riveli la sua *possibile* virtù.

3. Prendiamo la prima parte dell'enunciato: noi *abitiamo* lo spazio. Non però nel senso in cui diciamo che abitiamo in una casa, in una città. Casa e città già ci sono perché noi si possa abitare in esse. Lo spazio, invece, è per l'abitare. È per l'abitare che c'è spazio. E se “abitare” dice: prendersi cura delle cose, allora è per il prendersi cura che lo spazio è. Stiamo qui capovolgendo l'argomento kantiano dell'“apriorità” dello spazio, per il quale in tanto possono esserci sopra e sotto, vicino e lontano, destra e sinistra – e cioè relazioni spaziali – in quanto c'è, c'è già, la *forma pura* dello spazio. Vero è che Kant muove dalla concezione dello spazio (e del tempo) elaborata dalla scienza moderna: la concezione dello spazio come contenitore universale di tutti i fenomeni esterni. È lo stare in esso che determina la spazialità degli enti, i rapporti cioè di vicinanza e lontananza, tra “su” e “giù”, “davanti” e “dietro”... Non si tratta, chiaramente, di un contenitore “inerte”, al contrario, lo spazio è forma attiva, forma formante: esso spazializza tutto quanto accoglie in sé. Sin dall'inizio Kant antepone la “forma” al “contenuto”, la relazione ai suoi termini, l'attività alla passività<sup>4</sup>. Questo ci permette di dire che Kant non pone il problema del “costituirsi” di questa forma formante, del sorgere dell'*esperienza* dello spazio. Lo spazio *c'è, c'è già*, da sempre – si dice. E sia pure. Ma come accade *a noi* di *fare esperienza* dello spazio?

La domanda è ineludibile. Kant stesso inizia chiamando in causa “chi” può fare esperienza dello spazio. Soltanto un ente sensibile – risponde –, ossia un ente ricettivo e quindi “finito”, in quanto rinvia ad “altro”, a ciò da cui “riceve”. La “finitezza” dell'ente, la sua ricettività, il suo riferimento ad altro, implica la sua spazialità *a priori*, il suo essere già – già da sempre – nello spazio (qual forza spazializzante passiva e attiva insieme). Del tutto evidente che è dalla determinazione dello spazio che viene ricavata la determinazione dell'ente che ne fa esperienza, il “noi”, e non viceversa. Né vale replicare che l'esperienza dello spazio – e cioè la conoscenza che l'ente sensibile finito ha della sua *spazialità a priori* – è una ri-flessione, un ripiegamento dell'ente finito sulla propria *apriorica* costituzione spaziale. Non vale, perché la replica conferma l'obiezione, e cioè l'asserita presupposizione della spazialità dell'ente sensibile finito. Ma: è sufficiente la “ricettività” a definire l'ente che fa esperienza dello spazio?

4. Nella *Fisica* Aristotele “antepone” all'analisi dello spazio l'esame del movimento. È un “fatto” che ci deve far riflettere. Ché viene spontaneo chiedersi: ma lo spazio non è condizione di possibilità del movimento? Come la *phorà*, la *translatio*, il passaggio da un

<sup>4</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, p. 219; trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice rivista da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 218, ove si legge questa critica a Leibniz: «Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen [...] sollte».

luogo all'altro se non nello spazio? E dire che proprio nella *Fisica* Aristotele, nel criticare la negazione zenoniana del movimento afferma che cercare la ragione delle cose mettendo via la sensazione è solo debolezza di pensiero («*ζετέειν λόγον αφήντας τὴν αἴσθησιν, ἀροστία τίς ἐστὶν διανοία*»)⁵. Vero è che Aristotele pensa più originariamente di quanto non si faccia noi antepoendo, come cosa ovvia, lo spazio al movimento. Aristotele non parte dal concetto – dello spazio e del movimento – bensì dall'esperienza di entrambi. E nell'esperienza il movimento vien *prima* dello spazio. Ma non perché le determinazioni del “lontano” e del “vicino”, del “là” e del “qua”, sorgano dalla *cura per* le cose che è propria dell'*Ek-sistenz* di *Dasein* – come spiega Heidegger, richiamandosi, tra l'altro, all'analisi linguistica di Humboldt sull'originario carattere spaziale dei pronomi⁶. Questa analisi muove comunque dall'esperienza “umana” del movimento e dello spazio. È ancora tutt'interna al “concetto”, o meglio: a quella “iconologia della mente” che pervade interamente l'esperienza sensibile “umana”. Ma l'esperienza del movimento è “prima” dell'esperienza umana. È già del vivente. Deriva dall'appetito. O meglio: dalla soddisfazione dell'appetito. Anche la stabile pianta affonda le sue radici nel terreno per soddisfare il bisogno di nutrimento, e protende i rami in alto per attingere la luce che la fa vivere. A non dire dell'animale che insegue la preda. È la differenza tra l'insorgere dell'appetito e la sua soddisfazione che determina il movimento. Ove appetito e soddisfazione sorgono insieme, là non c'è possibilità di movimento.

Ma la differenza tra l'appetito e la sua soddisfazione – differenza “tolta” (*aufgehoben*: superata e conservata insieme) dal e nel movimento – non è già distanza spaziale. Tra le due “esperienze” v'è un salto. Perché vi sia esperienza dello spazio è necessario che la differenza tra l'appetito e la sua soddisfazione insorga più volte, e più volte venga tolta. È la *ripetizione* all'origine dell'esperienza dello spazio, all'origine del “dove” stabile e permanente. Ed infatti solo l'animale che ha fatto esperienza del “ritorno” dell'appetito nasconde i resti non consumati del cibo *dove* più tardi *torna* per nutrirsi ancora. Ma stabile è non solo il “dove” l'animale torna, stabile è anche il “dove” il movimento è avvenuto. Talché la differenza *propria* del movimento – la differenza tra l'insorgere dell'appetito e la sua soddisfazione – è certo esperienza del vicino e del lontano, dell'alto e del basso, ecc., ma non ancora esperienza *spaziale* del vicino e del lontano, dell'alto e del basso... L'esperienza *propriamente, eigentlich*, spaziale della distanza si ha soltanto con l'esperienza della stabilità, o permanenza, del “dove” il movimento avviene⁷. Ed è soltanto a questo livello d'esperienza che lo spazio è posto, può esser posto, come condizione del movimento. Vale a dire: quello che viene “dopo” è posto come condizione di quello che viene “prima”. Ed è per legittimare questa inversione del rapporto tra il “prima” e il “dopo”, che si è introdotta la distinzione tra il *próteron pròs hemàs* ed il *próteron té physei*, ovvero tra il “primo ontico” ed il “primo ontologico”. Distinzione possibile soltanto a partire dal secondo, e cioè dal “dopo” – come è ovvio;

⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 253 a 33-34.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 2; trad. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 26.

⁷ Alla domanda che sorge spontanea: «ma “ripetizione”, “stabilità”, “permanenza”, non sono proprietà al tempo? E cioè non stiamo ponendo, contro l'assunto iniziale, il tempo come “condizione” dello spazio?» – verrà data risposta all'inizio del prossimo paragrafo.

ma lo si rileva, perché in generale si tace dei problemi che a questa inversione conseguono.

Dall'analisi fenomenologica fin qui svolta risulta che lo spazio non appartiene *in proprio* alla pianta (così come il movimento non è “proprietà” del sasso). Eppure diciamo che il pino è alle pendici del monte, il melo nel frutteto accanto all'arancio... Certo, diciamo questo, e diciamo anche che la pietra è nel prato, o sul selciato, o nel letto del torrente, e che la lampada sta sullo scrittoio. Così dicendo, non intendiamo, però, affermare che l'essere sul tavolo è una *proprietà* della lampada, lo stare nel prato una *qualità* della pietra, l'esser collocato accanto all'arancio una *determinazione* del melo. Che si attribuiscono qualità proprie ad un certo livello d'esperienza a cose, o “fenomeni”, che appartengono ad esperienze di altro livello, è abbastanza comune; il linguaggio è pieno di metafore, di trasposizioni. E non è necessario evocare il linguaggio della poesia, basta avere una qualche confidenza col linguaggio popolare o dialettale<sup>8</sup>.

Il passaggio dallo spazio al tempo comporta altro “salto” nella continuità dell'esperienza.

5. *Arithmós kinéseos katà tò próteron kai hysteron* («il “numero” del movimento secondo il prima e il dopo»): è la celeberrima definizione aristotelica del tempo<sup>9</sup>. Cominciamo col dire – a chiarimento di quanto sopra s'è detto – che il “prima” e il “dopo” non sono “propri” del tempo, dacché sono già *proprietà* del luogo: *próton kai hysteron en tópo prôtón estin* («prima e dopo sono originariamente nel luogo»<sup>10</sup>). È il “numero”, l'*arithmós*, quindi il *proprio* del tempo, ciò che lo distingue dallo spazio determinato (dal luogo, *tópos*), oltretutto dal movimento. Aristotele si premura di precisare che con *arithmós* indica ciò che è numerato o numerabile, *tò arithmoúmenon kai tò arithmetón*, non ciò con cui numeriamo, *ouch hó arithmoúmen*<sup>11</sup>. Ora, in quanto *oggetto* e non *soggetto* di numerazione e misura, in quanto numerato e/o numerabile, misurato e/o misurabile, *arithmós* è anche la voce articolata, scandita, la frase ritmata, il verso. Pertanto ciò che differenzia il tempo dal movimento, e più in generale dal mutamento (*kínesis* indica entrambi), è proprio la scansione, che nella voce è il *ritmo*, che «risulta dalla alternante medietà e unificazione (*schwebende Mitte und Vereinigung*) di metro e accento»<sup>12</sup>. E dunque, perché il tempo sia – il tempo, non il mutamento o movimento; il tempo, non il divenire – non sono sufficienti il “prima” e il “dopo”, è necessario il loro ritmo, la misurata scansione di movimento e pausa, transito e sosta, passaggio e permanenza, assenza e presenza. Ove è solo transito, non c'è tempo, non c'è conservazione del passato, non c'è memoria – non la memoria consapevole della riflessione, però, ma la memoria inconscia della vita. Del pari, ove è solo permanenza, non c'è tempo, ma soltanto spazio.

<sup>8</sup> Impossibile non citare Vico a questo proposito: cfr. G.B. VICO, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, pp. 932-933 e il saggio introduttivo V. VITIELLO, *Vico nel suo tempo*, in G.B. VICO, *La Scienza Nuova*, ed. cit., pp. CXLII-CLIV.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 219 b 2-3.

<sup>10</sup> *Ibidem*, IV, 219 a 16.

<sup>11</sup> *Ibidem*, IV, 219 b 7-9.

<sup>12</sup> G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968ss., vol. 9, p. 43; trad. it. E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. 1, p. 52 (traduzione modificata).

Non è dunque incongruo affermare che può avere esperienza del tempo soltanto quel vivente la cui vita è scandita dal ritmo del conservare e del respingere insieme, dell'accoglienza e del rifiuto: quel vivente che inspira e espira, che ha respiro e voce. Agostino, con intuizione viva dell'esperienza originaria del tempo, spiega la scansione di passato, presente, futuro, recitando il primo verso dell'inno ambrosiano composto di quattro sillabe brevi che si alternano con quattro lunghe<sup>13</sup>. Usa la voce, Agostino, il ritmo del verso – «Deus creator omnium» – per “mostrare” il tempo nel suo farsi. Suo intento è es-plicare l'atto del dire, il *loqui*, non il *locutum* (anche superfuò precisare: il *loqui* del *locutum*). Perciò alla domanda «Quid ergo est tempus?» non può che rispondere: «Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicari velim, nescio»<sup>14</sup>. È la differenza tra il dire in atto e la riflessione sul dire. Ma come giunge alla parola questa differenza? In che modo il *loqui* entra nel *locutum*, in che misura il *locutum* accoglie in sé il *loqui*? Cosa che non può negarsi, senza togliere senso a quanto or ora s'è detto sulla loro differenza, che paradossalmente *simul* pone e nega se stessa. Di qui la disperazione di Agostino: «Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam!»<sup>15</sup>.

6. Nel ritmo della voce movimento è il metro, pausa l'accento; nel ritmo del tempo movimento è il continuo, pausa il *nyn*, l'“istante”. Metro e continuo, accento e *nyn* si corrispondono. E come la pausa della voce disgiunge legando, così l'“istante”, che non è tempo – perché non “si muove”, non “ha durata” – ma limite del tempo (*péras tò nyn, ou chrónos*)<sup>16</sup>, che nell'atto stesso di separare un tratto di tempo dall'altro, li congiunge. Non è tempo, l'“istante”, ma è *del* tempo. Ne è la proprietà più propria – non solo perché dando la scansione al tempo lo distingue dal puro flusso del divenire, ma insieme perché dà al movimento del tempo il suo carattere più proprio: l'infinito, il non-mai-finito, l'incompiutezza perenne. Come non puoi pensare il numero più grande, così non puoi pensare un tempo ultimo. L'orizzonte del tempo è sempre aperto. Ma c'è. È lo stesso “istante”, lo stesso limite del tempo, a porre l'orizzonte infinito del tempo: l'*hóra*.

Se il numero è il “proprio” del tempo, allora l'anima (*psyché*) è condizione necessaria per l'esistenza del tempo, perché in natura – spiega Aristotele – soltanto l'anima, e più precisamente l'intelletto (*noûs*) che è in essa, numera. Un tema, questo, molto controverso tra gli studiosi. Ma non è questa la sede per discutere le varie tesi, mi limito, quindi, ad esporre concisamente la mia. Nessuna idealizzazione – o “spiritualizzazione” *ante litteram* – del tempo, la *psyché* indica qui l'orizzonte del tempo, l'*hóra*, che mai non sorge e mai non tramonta – e l'indica qui col suo carattere specifico: il numero, la misura. Non il numerato, ma il numero, non il quanto, ma la quantità. Per intendere questo passaggio aristotelico, è necessario tener presente quanto nel *Perì psychês* Aristotele dice dell'anima, e cioè «che è in qualche modo tutte le cose» (*he psychè tà ónta pòs esti pánta*)<sup>17</sup>. Nell'atto stesso in cui individua lo strato d'esperienza in cui “sorge” il tempo (la numerazione, la misura del movimento/mutamento), Aristotele amplia la sfera d'applicazione del tempo a “tutte le cose”. Ripetiamo per il tempo quanto già detto

<sup>13</sup> Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 27.35.

<sup>14</sup> *Ibidem*, XI, 14.17.

<sup>15</sup> *Ibidem*, XI, 25.32.

<sup>16</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 221 a 22-23.

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *De Anima*, III, 431 b 22.

riguardo al movimento: anche il sasso, la pianta, il sole e il *big-bang* possono essere, e sono, collocati nel tempo, ma il tempo non appartiene ad essi, non è una loro “proprietà” – essendo proprio dell’anima, che, ricordiamolo, Aristotele definisce *arché tôn zōon*, principio degli animali<sup>18</sup>. Animali, traduco qui, e non viventi.

7. Movimento, spazio, tempo appartengono, quindi, a diversi livelli d’esperienza. La topologia, in quanto analisi dei diversi “strati” che caratterizzano l’esperienza, è per sua natura ricerca genealogica. Ma di una genealogia che non si ferma a considerare la storia umana, indagando le diverse sue stratificazioni, in modo da portare alla luce relazioni non visibili alla superficie della coscienza – in ciò ispirandosi alla grande storiografia filosofica di Hegel e di Heidegger –, ma, proprio perché attenta a quanto accade nel sottosuolo della coscienza storica, è interessata a ciò che gli studi neurologici “scoprono” sull’evoluzione e sulla costruzione a strati del cervello umano. Di ciò ho parlato altrove e non è il caso di ripetermi qui<sup>19</sup>. Necessario invece dire delle difficoltà insuperabili, della vera aporia di questa, come di ogni ricerca genealogica. L’aporia che già Vico denunciava con ogni chiarezza<sup>20</sup>, e che qui riassumo con parole mie: essendo la genealogia pensata e parlata nel linguaggio della scienza moderna, essendo cioè tutta interna alla nostra “iconologia della mente”, in che modo può essa pretendere di dire-pensare ciò che ne è fuori?

Mi è stato obiettato che questa idea del “fuori” appartiene pur essa alla “nostra” iconologia della mente, che proietta oltre sé, nel preteso “esterno”, la relazione “dentro/fuori” che è tutt’interna ad essa<sup>21</sup>. Insomma: l’aporia non c’è, è solo un prodotto dell’immaginazione, che ama creare mondi inesistenti.

Ho appreso da Hegel che alle obiezioni non si risponde con altre obiezioni, dicendo, ad esempio, che se non si ammette il “fuori” si assolutizza l’iconologia della mente, o, più seccamente, si assolutizza il presente. Si risponde mostrando la *ineludibilità* della tesi contro cui si obietta. In questo caso, l’ineludibilità della aporia. Dell’aporia della topologia – dico.

8. Torniamo all’esperienza dello spazio, così come si è rivelata nell’indagine topologico-genealogica. In questa lo spazio non è presupposto ma costruzione dell’esperienza. Ovvero: la relazione tra i termini – prendiamo i più semplici: “vicino”/”lontano” – non precede i termini. Perché l’animale leone ha “fame” insegue la gazzella, quella che nella corsa gli “appare” – per *ripetuta* esperienza della distanza – più vicina. È la vista e la potenza di corsa dell’animale che misura la distanza, la relazione, cioè, all’altro animale oggetto dell’appetito. I termini della relazione spaziale non sono “luoghi” inerti, sono potenze vitali, che nella “trasposizione” dell’esperienza spaziale all’ambito delle scienze naturali (fisica, chimica...) vengono rappresentate come potenze dinamiche, *Substanzen-*

<sup>18</sup> *Ibidem*, I, 402 a 7.

<sup>19</sup> Cfr. V. VITIELLO, *L’ethos della topologia*, Le Lettere, Firenze 2013, Parte I, cap. I: *Dal vivente all’uomo*, in particolare pp. 26-35, in cui discuto le tesi di A. Damasio.

<sup>20</sup> Sin nella prima versione del 1725 della *Scienza Nuova*, e poi ribadita nelle due successive. Cfr. G.B. VICO, *La Scienza Nuova*, ed. cit., rispettivamente pp. 69 (1725), 486 e 635 (1730), 899, 919 e 1099 (1744).

<sup>21</sup> Da molti, ma con maggiore sottigliezza e finezza, scegliendo “Vico” come terreno “neutro” di confronto, da Carlo Sini: cfr. C. SINI, *Da parte a parte. Apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008, pp. 44-51.

*Kräfte*<sup>22</sup>. In quanto potenze dinamiche, i *tópoi* (= i termini attivi della relazione spaziale) hanno in sé, nella propria costituzione d'essere, il rapporto all'altro<sup>23</sup>. *Apriori*, dunque, non è lo spazio; *apriori* è la potenza spazializzante dei singoli essenti, che denominiamo *topoi*, proprio per questa loro costitutiva potenza. (Potenza, sia detto *en passant*, che appartiene non all'“Io”, bensì ad ogni “fenomeno”, che è tale perché in relazione ad altro, e non al supposto “Io”). Lo spazio, lo spazio “esteso”, lo “spazio-contenitore”, è sempre *aposteriori*, è sempre, cioè, una, e solo una, realizzazione, “attuazione”, della potenza spazializzante dei *tópoi*<sup>24</sup>. Non c'è uno spazio, vi sono molteplici spazi. E non è necessario evocare la teoria della relatività e la fisica dei quanta, è sufficiente riflettere che altro è lo spazio del gioco degli scacchi, altro quello della geometria, altro lo spazio dei sentimenti.

Spazio dei sentimenti? Cosa mai ha da dividere lo spazio del gioco degli scacchi con lo spazio dei sentimenti?

Nulla e tutto. Nulla – come nulla ha da dividere lo spazio della scacchiera con lo spazio del campo di calcio. Tutto – se si considera ciò che è costitutivo dell'essente spaziale: la potenza relazionale. E non credo che i sentimenti non abbiano questa potenza. Cos'è l'amore se non la potenza che contrasta l'odio? E viceversa. Costitutivo dell'amore è allora l'odio, l'opposto che lo determina. Ma non soltanto quando è realizzato, ma sin nella sua potenza. Amore è relazione all'odio, sin nel suo essere tutto in sé raccolto, prim'ancora di escludere da sé il suo opposto. Amore è relazione all'odio sin nel suo essere in potenza. Il passare in atto è il suo determinarsi come amore e non odio. Il suo passare in atto è realizzazione di sé come dell'opposto, dell'odio. Ma perché dire che è l'amore che dalla potenza passa in atto? Se è realizzazione di sé e del suo opposto, è parimenti legittimo dire che passa in atto l'odio – che, attuandosi, pone sé e l'amore. Scavando nella potenza dell'amore troviamo non la semplice relazione all'odio, ma l'indistinzione dei due. Cosa spinge l'Indistinto alla distinzione? Cosa rende l'uno molti? E qui l'uno non è *prima e fuori* del singolo, di quel singolo che, attuato, è *di fronte e di contro* ad altri singoli. Nessuna presupposta trascendenza dell'uno ai molti, ma l'analisi della potenza relazionale del singolo ci ha portato alla sua originaria indistinzione dai molti. Certo possiamo negare la distinzione tra l'essere potenziale e l'essere attuale del singolo, affermando che tutto è sempre e solo in atto, che la spazialità dell'essente è già da sempre e per sempre estesa, che gli essenti sono sempre *tutti*, nella loro multiforme molteplicità, in atto. Che, insomma, non c'è potenza che non sia in atto. Resta però da spiegare come in questa visione del mondo tutto attuale perché tutto attuato, come in questa totalità perfetta, compiuta, come nella totalità del *tautà aiei*, del sempre le stesse cose, vi sia ancora “tempo”. Topologia non è spinozismo: non l'eterno, ma il tempo salva lo spazio, la “potenza” dello spazio. Invero il tempo, in topologia, non è che la *potenza* spazializzante dell'essente naturalmente (*phýsei*) spaziale.

<sup>22</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), ed. cit., pp. 176-177; it. pp. 175-176.

<sup>23</sup> Sul “significato” e l'“uso” di questo termine – anche in rapporto al concetto diltheiano di *Wirkungszusammenhang* – non posso in questa sede che rinviare a V. VITIELLO, *Elogio dello spazio. Ermenutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994, Parte I, cap. III.

<sup>24</sup> L'«archetipo fondamentale, l'*Urbild* della spazialità», puro *continuum*, sotteso allo spazio *discreto* delle forze che in esso interagendo continuamente mutano, (ri-)proposto da R. Thom in *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Bourgois, Paris 1980, è solo un'“immagine concettuale”.

9. Ma proprio questa potenza resta nascosta. *Lichtscheue Macht* – potenza che teme la luce – ebbe a definirla Hegel, parlando di Edipo, che solo da cieco poté vedere. Cosa? che «più che agire patii le mie azioni (*tà érga mou peponthót'estì mállon è dedrakóta*)» – dice<sup>25</sup>. Il patire della passione, l'eteronomia dell'agire, l'*ingens sylva* vichiana, *interior intimo meo*, è la barriera, *Schranke*, contro cui urta e s'arresta la ricerca genealogica della topologia. Nell'ambito del sapere è la domanda che non trova risposta: perché e come dall'Indistinto, *aóriston*, che è nel fondo del distinto, che è la potenza stessa del distinto, emerge il distinto?

Questo è il “fuori” che è oltre la relazione “dentro/fuori” propria dello spazio. Il “fuori” che non è un *essente* riportabile in qualche modo sotto le categorie del pensiero, non essendo affatto un essente. Invero *non è, è-possibile*. Qui il vertice *utopico* della topologia. E qui anche l'inversione del cammino percorso.

10. Nell'analisi del movimento, dello spazio e del tempo, abbandonato il presupposto dell'*apriorità* della relazione sui suoi termini, per ripercorrere il processo di formazione dell'esperienza del movimento, dello spazio e del tempo, siamo partiti dai “soggetti”, dagli “attori” di queste esperienze. Siamo così passati attraverso vari strati d'esperienza, trovando volta a volta “attori” diversi: il vivente, l'animale, l'animale che respira e che ha voce, sino a giungere alla *Substanz-Kraft*, la sostanza-forza – nel linguaggio della topologia: il “tópos”, il luogo come “potenza” spazializzante e temporalizzante. In queste analisi si è sempre stati attenti a distinguere il “soggetto” a cui è propria l'esperienza della relazione volta a volta esaminata – del movimento, dello spazio, del tempo – dai “soggetti” a cui l'esperienza specifica è attribuita, ancorché non sia ad essi propria: altra la motilità del vivente, altro il moto impresso al sasso; altro la spazialità dell'animale, altro la collocazione della pianta; altro la temporalità dell'uomo, altro il tempo del *big-bang*, per ricordare gli esempi fatti. Ma poi, esaminando più a fondo la potenza spazializzante e temporalizzante dei *tópoi*, abbiamo visto che al fondo di questa potenza, che è potenza di attuazione e di distinzione, v'è, *interior intimo suo*, indistinzione pura, al fondo della potenza, una pura possibilità che, per poter essere e potenza di questo e potenza del suo opposto, è in sé reale impotenza. Più ancora che possibilità d'essere e di non essere, è possibilità della possibilità e dell'impossibilità d'essere e di non essere. Possibilità piegata su di sé, possibilità puramente possibile, possibilità neppure necessitata ad essere possibilità. A questa possibilità neppure l'essere – s'è detto – è proprio. E questo – e cioè: che neppure l'essere può predicarsi di questo possibile – vien detto non dell'Uno che è prima dei molti, non dell'Uno in sé, non di Dio, del Sommo, del Perfetto, o com'altro si voglia indicare ciò che nella tradizione della filosofia e della teologia s'è pensato, o immaginato, come il radicalmente altro che per avere fuor di sé l'identico neppure è veramente altro, essendo un identico contrapposto ad altro identico. Questa impredicabilità dell'essere è riferita proprio a ciò che da sempre definiamo “essente”, in quanto da sempre riteniamo gli sia *proprio* l'essere: alle cose del mondo di cui ci prendiamo cura, la brocca di vino, come la casa che abitiamo, la terra che

<sup>25</sup> SOFOCLE, *Edipo a Colono*, vv. 266-277 (cito dalla trad. it. R. Cantarella, Mondadori, Milano 1982).

coltiviamo, la società che viviamo, la politica e la storia; a noi stessi che delle cose ci prendiamo cura, e del mondo. A noi.

Noi chi? Chi o cosa ci dà titolo per dire: Noi? Noi distinti da Voi, Noi attori, Noi soggetti di... Di cosa?

11. «Adamo dove sei?» È questa domanda che suscita in Adamo la vergogna per la propria nudità. La coscienza del peccato. Coscienza di sé, del suo *essere* peccatore. Coscienza che è ora il suo intero essere. Ché “prima” della chiamata Adamo *non è*. Lo stesso Dio, in quanto Dio che giudica e manda, è nell’atto in cui Adamo risponde. Come Adamo *non è* prima della chiamata, così Dio *non è* prima della risposta. I due si partecipano reciprocamente l’essere: l’essere peccatore, l’uno; l’essere giudice l’altro. Ma ora l’iniziativa non è di Adamo. È di Dio. Di Dio che *non è prima* dell’iniziativa – prima della chiamata. Né l’uomo né Dio sono *per-sé*. Entrambi sono *per-altro*. Ma non per l’altro che è *nella* relazione, l’altro dell’uomo che è Dio, l’altro di Dio che è l’uomo. Nella relazione Dio e uomo *sono* due Identità, l’una specchio dell’altra. L’altro, per cui e Dio e uomo *sono*, non è affatto un’Identità opposta ad altra o altre Identità. Non lo è, perché..., semplicemente perché *non è: è-possibile*. L’altro è “fuori” della relazione, meglio: è il “fuori della relazione” che si dà nella relazione come altra identità. Adamo si conosce *per, attraverso* la parola che il Dio, che passeggia nel giardino, gli rivolge. Si conosce *per, attraverso* – e cioè: conosce se stesso in quanto non essere-*per-sé*. Il suo *esser-possibile*, che è “oltre” e “fuori” del sé *essente nella* relazione, gli è “comunicato”, “partecipato” dall’altro che gli viene incontro nella relazione: dall’altro di cui è immagine e che è sua immagine: immagini entrambi di ciò che non ha immagine. Entrambi dono d’essere di ciò che non ha essere, di ciò che *non-è*, in quanto *è-possibile*. La meraviglia non dell’essere, ma dell’essente – «la meraviglia di tutte le meraviglie: che l’essente è (*das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist*)»<sup>26</sup> –, la si esperisce non altrove che *nel* mondo. Ma è meraviglia, autentica meraviglia – *meraviglia delle meraviglie* –, perché non è *dal* mondo. Viene da “fuori”. È, infatti, in quanto meraviglia, angoscia. Angosciosa meraviglia, *thaûma*: sentimento del tempo. Sentimento della sorpresa del tempo, “quarta” dimensione dello spazio, non perché stia a fianco alle altre tre, ma perché le rende possibili. È il tempo, infatti, che buca ogni orizzonte chiuso di luoghi, che spazializza lo spazio. Non *per-sé*, per sua forza interna, lo spazio si spazializza, ma per ciò che ad esso viene incontro da “fuori” – se viene. Il tempo apre e sospende l’orizzonte dello spazio. Apre e sospende l’orizzonte del mondo. Lo spazio si continua, si spazializza, *per* il tempo. Se si continua, se si spazializza. Il tempo è la possibilità possibile dello spazio. Questa possibile possibilità, che tutto accoglie e tutto nega, chiamiamo qui *Chóra*, perché “oggetto” solo di un *nóthos logismós*, di un discorso ibrido, come Platone dice della *Chóra*<sup>27</sup>.

*Chóra*: nome antico per dire l’originaria unità di spazio e tempo.

12. Noi, dunque, siamo quello che gli “altri”, venendoci incontro, ci donano. Gli “altri” che *vengono all’essere* nell’atto stesso di donare quello stesso che essi sono. Gli uomini: le

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, in ID., *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 9, p. 307; trad. it. F. Volpi, *Poscritto a «Che cos’è metafisica?»*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 261.

<sup>27</sup> PLATONE, *Timeo*, 52 a 9 - b 5.

loro storie, i loro tempi, le loro regole, giuridiche, economiche, politiche. Storie, tempi e regole che *sono* se e in quanto narrate, se e in quanto condivisi, se e in quanto messe in comune. Gli alberi, che ci donano il senso più originario dell'*abitare*, trasformando in Terra il suolo in cui si radicano. Le pietre, che con il loro semplice stare, mute, isolate, impartecipi, “accanto” a noi e alle cose tutte del mondo, ci donano il sentimento di un’apertura oltre i tempi, le storie, le regole della comunità umana. Uomini e piante ci donano il senso della nostra *appartenenza* alla *polis* e alla Terra: il sentimento di non essere *ek hemôn, per-noi, da-noi*, ma *per-altri, da-altri, ek állon*. Il silenzio della pietra ci infonde il più profondo sentire di *essere-per-“altro”, da “altro”, ek hetérou*.

Più giù, dentro la valle, era la carità del villaggio, donde esala dopo le stagioni e le pene il tremante fumo dei poveri: sull’ancudine udivasi per tutta la luce il martello del maniscalco a battere, battere: piegando, piegando, scandiva l’ora di siesta, nel tacere della fatica di tutti ripreso per sé solo il travaglio. Dall’antro della fucina rendeva la percossa al monte: il rimando del monte precipitava sulle cose, dal tempo vuoto deduceva il nome del dolore.

E dalla torre, dopo desolati intervalli, spiccavasi il numero di bronzo, l’ora buia o splendente.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> C.E. GADDA, *La cognizione del dolore*, Einaudi, Torino 1987, pp. 383-384.