

Liceo Scientifico e Linguistico Statale “Paolo Giovio” Como

GIOVIARIUM

Como 2017



Pro Manuscripto

PREFAZIONE

Ed eccoci giunti alla seconda edizione (*pro manuscripto*) del *Gioviarium*: con un saggio di Luigi Picchi sulla poesia religiosa italiana contemporanea (Luzi, Mussapi e Rondoni e che avrà un seguito nel prossimo numero), con una panoramica storica e antropologica nonché filosofica sul Tempo di Gianfranco Giudice e con una riflessione sulla Logica hegeliana di Piergiorgio Scilironi.

Questo Pdf non è una vera e propria pubblicazione, ma semplicemente un'idea di quanto, in questo ambito, si potrebbe realizzare nel nostro Liceo.

Infatti per una pubblicazione concreta ci vorrebbe un progetto finanziato e nato da un lavoro condiviso.

Quindi, eventuali lettori, siate indulgenti perché come diceva quel tale «*i fiori distillati, anche se incontrano l'inverno, non perdono che l'apparenza; la sostanza ne vive ancora dolce*».

Il Comitato Editoriale

PREFAZIONE

(Il Comitato Editoriale)

pag. 3

IL RITORNO DI DIO NELLA POESIA CONTEMPORANEA ITALIANA

(Luigi Picchi)

pp. 4-14

LA MISURA DEL TEMPO

(Gianfranco Giudice)

pp. 15-26

IL FIORE NERO DI HEGEL, RIFLESSIONI SULLA LOGICA HEGELIANA

(Piergiorgio Scilironi)

pp. 27-47

IL RITORNO DI DIO NELLA POESIA CONTEMPORANEA ITALIANA

di

Luigi Picchi

*Se abbiamo frantumato le loro statue
e li abbiamo scacciati dai loro templi
non per questo sono morti gli dei.*

Kavafis

Nonostante la crisi culturale e spirituale della nostra epoca la poesia esiste e resiste, sempre in fermento e in ricerca continua, tra alti e bassi, inarrestabile ed ineludibile.

La poesia per sua propria natura abita il Sacro, lo dichiara, lo esprime, lo pronuncia, lo celebra, lo sancisce.

La poesia invoca ed evoca il Sacro.

E l'idea di Dio, il senso dell'Eterno, l'ansia esistenziale dell'uomo costituiscono una sorgente di particolare vitalità per l'ispirazione di tutti i tempi.

Senza questa tensione, nel contempo epica ed elegiaca, la poesia è fatua e futile.

La parola poetica, se è autentica, prima o poi approda alla Parola (con la maiuscola!) perché la parola dell'Uomo o inizia e finisce in quella di Dio o è condannata ad essere vana.

La poesia non può dunque continuare a concentrarsi solo sull'Uomo, ma deve cercare il Volto d'un Ignoto e sondare gli abissi metafisici.

Questa incapacità di trascendere l'umano direi che sta alla base della effimeratezza di molta poesia moderna inevitabilmente condannata a legarsi a mode e a negarsi l'Universale.

Per sua natura la poesia divinizza, fonda l'Olimpo, magari sulla terra stessa.

Dio anche quando viene ritenuto un semplice concetto, un'idea, resta sempre una forte ragione, un'intensa motivazione per la creatività umana, un'inesauribile risorsa per il pensiero umano, un'energia insostituibile, inestimabile, una sfida.

Celebrare Dio significa celebrare l'uomo, la natura, la creazione tutta.

Celebrare Dio non significa rinunciare all'umano e al terreno, ma recuperare la condizione umana e naturale in una nuova ottica, superiore e più profonda.

Dio è il tema che contiene il canto dell'amore, la contemplazione della donna e della natura, la bellezza tremenda della vita, il mondo, la vicenda dell'universo, la

storia, il mito, la filosofia, l'atto politico, la lotta, il progresso e l'evoluzione, genesi ed apocalisse.

Il Sacro è la dimensione della pienezza e della totalità, pertanto la poesia non può sottrarsi a questa vocazione. Anche ai nostri tempi.

Non per niente, Arvo Pärt, uno dei musicisti odierni più innovativi e audaci, è proprio un compositore di musica sacra.

Nonostante l'indifferenza religiosa contemporanea non mancano dunque voci poetiche religiose e sono presenze modernissime.

Si propongono qui tre autori che, pur nella loro importanza, non esauriscono la schiera di tutti quei poeti che cantano la fede, magari drammaticamente, ma sempre con convinzione contro ogni moda e tendenza nichilista.

Abbiamo ad esempio un Mario Luzi (1914-2005), poeta inizialmente ermetico, dallo stile raffinatissimo, di cui si considerano qui alcuni testi scritti a commento della Via Crucis del 1999 (*La Passione. Via Crucis al Colosseo*, Garzanti, 1999).

Qui la scrittura si fa semplice, solenne, ma discorsiva e monologante: Cristo si confida al Padre in una viscerale confessione sull'inquietante mistero del male e del dolore:

*Hai voluto, Padre, conoscesti fino in fondo
il malvolere degli uomini, vedessi
il loro disamore crescere in odio e in avversione.
E infatti non lo conoscevo abbastanza.
La perfidia covava in segreto più cruenta brame.*

L'interpretazione di Luzi della Passione sottolinea in modo particolare la dimensione umana di Gesù al cospetto della morte, del dolore e dell'abbandono, s'interroga, attraverso le parole di Cristo, sulla natura e sulla ragione della sofferenza. Paura ed incertezza dominano la vicenda. Gesù, totalmente solo, ridotto allo stremo, supplica e la parola si asciuga e si scolpisce netta, inesorabile, secca, definitiva, senza espressionismo (il dolore estremo non ha retorica).

Cristo si confronta con la morte, luogo d'incontro tra «due eternità», quella di Dio e quella del Vuoto, ingannevole dilemma, falso bivio.

In questa prospettiva la morte si rivela in realtà solo apparente, dal momento che anche lì c'è Dio:

*Tuttavia la morte è una regione dove sei, sì,
ma non vivente, inerte in un imperscrutato sonno:
questo pensano gli umani
e pensano ai demoni, pensano alla potenza delle tenebre.*

Vediamo ora passaggio per passaggio questa meditazione poetica dalla bocca di Cristo.

Il testo s'apre con un'espressione ad alta densità cosmologica: «Dall'orizzonte»; infatti l'universo intero è al cospetto di Gesù crocifisso, in un rapporto frontale.

*Dall'orizzonte umano in cui mi trovo
a guardare il mondo universo che hai creato
si affrontano due eternità: la tua vivente e luminosa
e l'altra senza luce e senza moto.
Anche la morte pare eterna, è duro convincerli, gli umani,
che non ci sono due eternità contrarie,
il tutto è compreso in una sola e tu sei grande
anche dove pare che tu manchi.
Tuo il regno, tua la potenza.*

Il dualismo è apparente, ingannevole: esiste una sola, unica eternità che tutto contiene perché unico e totale è il potere di Dio. La morte non è eterna, non è un'eternità contraria, oscura. Solo dal punto di vista etico al bene si contrappone il male, non dal punto di vista metafisico ed ontologico.

Proseguendo nel testo si precisa che la morte esercita una suggestione inquietante sull'uomo: la paura della morte genera sfiducia, rassegnazione al male.

Per paura spesso ci si arrende al male, si cede ad esso, si capitola, creando poi, per giustificarsi, una mitologia infernale.

Ora, anche Gesù, in quanto uomo, teme, dubita, trema al cospetto della morte e si sente abbandonato e deve reagire, difendere la fede, scommettere sull'Ignoto, resistere e rischiare e vincere la paura della morte che atterrisce da sempre l'umanità.

Nella coscienza della propria missione questo Gesù così umano, così reale e a noi vicino, riprende animo, si fa forza, continua il Calvario.

*Anche io, figlio dell'uomo, temo la prova che mi attende,
prescritta anch'essa dall'eternità e irrevocabile.
Perdona i miei pensieri infermi, i miei farneticamenti.
Io che in nome tuo ho resuscitato Lazzaro
Ho paura e dubbio che la morte sia vincibile.
Ma a questo mi hai mandato, a vincere la vittoria della morte.*

Passiamo ora a leggere un autore, Roberto Mussapi (1952) che, partendo anche (non solo) dall'esperienza di Mario Luzi, ha saputo cantare il mondo moderno (i martiri della guerra partigiana, i paesaggi liguri, i viaggi in automobile, la metropoli milanese, i campionati di calcio o di sci) con l'animo di un poeta antico ed "orfico", in una visione eroica, mitologica e mistica.

Un arcaico e oracolare senso del mistero nutre questa poesia che ricerca e dichiara la natura divina delle cose e degli esseri, la loro tensione d'amore, la loro nostalgia d'ascesa, il miracolo dell'esistenza, lo stupore della vita.

Questo profondo senso di trascendenza suscita un linguaggio alto, denso, ieratico ed estatico; l'immaginazione si nutre di riferimenti pagani sacri, neoplatonici, biblici, vetero e neotestamentari.

La parola si misura con la dialettica luce/tenebra, trascorre dall'elegia all'inno, pindaricamente celebra l'umano come trasparenza e avventura del divino.

Il testo che vedremo, *Vocazione di San Matteo*, ispirato al famoso quadro di Caravaggio, è tratto da una silloge, *La polvere e il fuoco* (Lo Specchio, Mondadori, 1997), incentrata sul tema del fuoco, della luce, del calore che, come in una cosmologia empedoclea ed eraclitea, si possono considerare simboli ed epifanie del divino, della sua energia creatrice/distruttrice.

Anche qui il dettato è monologante, ma a differenza del precedente Luzi, fortemente allusivo ed analogico, sostanzialmente orfico.

*Avevo vent'anni, da tempo non rivedo
né lui, né gli altri che mi erano accanto.
Ricordo il buio della bassa stanza e l'improvvisa
luce nata dall'orizzonte coprire
la pallida luce interna densa d'ombre, rendere
latteo, opaco, morente il cielo esterno.
E poi la mano, luce piena su un volto,
un'altra mano chiamata, tesa verso di lui,
e lui chino, già in una zona umile d'ombra, raccolto.
Non so se fu la luce o fu il buio
che lo avvolse in un cono di bruma,
e chino lo vidi scrutare il tavolo come il catino del tempo.*

Chi parla non può essere San Matteo, perché è lui il personaggio «chino, già in una zona umile d'ombra, raccolto» a «scrutare il tavolo come il catino del tempo».

Chi parla, un testimone (tale vuole essere il poeta), ha vent'anni, quindi dovrebbe essere uno dei due giovani.

In questa prima scena è una forza non solo umana ad agire: c'è quella mano, quel volto, ma è la luce la vera protagonista epifanica di questo avvenimento.

A questo punto usciamo dal quadro e ascoltiamo come continua la storia.

La voce narrante non ci descrive più quanto risulta dal dipinto di Caravaggio, ma parla di Matteo che rispondendo alla chiamata, cioè etimologicamente alla "vocazione" (dal latino *vocare, chiamare*), lascia tutto e parte verso l'ignoto.

Il poeta inventa, indovina, sogna e va, così, oltre la tela e oltre quello che essa suggerisce.

*Passi, gli omeri nella luce piena, la porta
aperta, lo scalpitare di un cavallo che si allontana.*

*Ma qui inizia il dopo, la storia che non so o non ricordo.
So che morì in Persia, o in Etiopia,
che come Ettore cadde nel sangue.*

La storia diventa leggenda, sfuma nel mito: Matteo diventa un eroe omerico, un personaggio romantico, avventuroso, esotico. Poi tutto si esaurisce e dilata nel ricordo di quella luce epifanica e fatale, quella luce che è destino, *metànoia*.

*Ma il ricordo si fissa in quella luce soltanto
che rese vivo il corpo mortale
più di ogni luce mai vista fino a quel giorno,
e come se toccassi i colori del suo corpo
lo vidi andarsene, aprire la porta.
La stanza era invasa di luce rosseggiante,
fibre di sangue nell'aria, e corpi scolpiti.
Poi anche noi uscimmo da quel tempo,
di nuovo soli, incerti, dispersi.
Ma la luce, la luce io la ricordo,
e il suo movimento e il suo respiro solenne,
oltre l'eternità del buio, più nuda
eternità, ricordo.*

Quella luce che chiama e tocca Matteo e che Matteo si lascia dietro come una eco, un alone, una scia, è un segno divino, un sigillo, una nostalgia. La luce è qui l'anima, l'essenza, la nudità di quell'Eternità che già abbiamo incontrato con tutto il suo potenziale di vita e morte nel brano di Luzi.

Memoria e quindi nostalgia (etimologicamente il doloroso desiderio di ritornare a casa o di ritrovare un affetto perduto) sono dimensioni e atteggiamenti ineludibili della e nella esperienza religiosa.

Ricordare e ritornare. Ecco due verbi, due azioni che costituiscono il nucleo, il respiro d'ogni sincero moto verso Dio: ricordare l'incontro, provarne nostalgia e desiderarlo, da qui parte l'avventura religiosa, la scoperta del sacro.

Restando sempre in tema di testimoni oculari di eventi sacri e qui evangelici non posso non presentare il bellissimo, rapsodico e rbdomantico, monologo *Il Racconto che udì Luca* che andrebbe letto tutto d'un fiato (Mussapi come un antico aedo è uno straordinario dicitore e interprete dei propri testi) lasciandosi trasportare dal vortice mistico delle scene, abbandonandosi al loro fascino affabulatorio.

*Sono uno che ha visto, un testimone.
Ho molto viaggiato, percepito sorgenti*

*placare le piaghe di sudore e sabbia,
conosco paesi e luoghi azzurri e lontani,
ho letto i versi dei filosofi iranici
e seguito con le pupille le rotte del cielo,
ma ho anche spiato, vicino, non visto,
ho vissuto.
E so che la bocca di una donna conduce
a un movimento palpitante come il moto del mare,
sfiammando nelle caverne umide e ombrose,
quando i nostri occhi si limitano a guardare.
Conosco il volo d'aquila degli sciamani
e il sonno ipnotico dei saggi indiani,
ma so che un filo d'erba non è meno del cielo
e della matematica astrale e del fuoco di Platone,
so che esiste un segreto nelle cose e che la morte lo congela,
quando solo l'amore a poco a poco ci avvicina
a quel crogiolo incandescente di vita e oscuro
come la mano intirizzita che si accosta
al fuoco e intiepidita se ne allontana.*

*Questo sapevo, che il suo calore e il suo segreto
non mutano niente del destino,
che oltre la luce e l'amore cresce la malinconia,
per il tramonto, per l'ardore che declina,
mentre quel nucleo desiderato lentamente dilegua.*

In questa prima parte c'è uno dei temi fondamentali della poetica di Mussapi: il viaggio come esperienza non solo geografica o spaziale, ma soprattutto mistica, vitalistica, conoscitiva, come esperienza sapienziale, quindi il volo sciamanico, la spiritualità orientale. Immancabile poi l'eros colto nei suoi risvolti sensuali, psicologici ma anche cosmico-panteistici, l'eros come comunione tra i sessi e la Natura.

Il poeta nella visione oracolare e neorfica di Mussapi è il Testimone, lo Sciamano, il Mago, il Veggente, il Mistico, il Narratore per definizione e per elezione.

Stupendo il distico di sapore whitmaniano: *ma so che un filo d'erba non è meno del cielo/e della matematica astrale e del fuoco di Platone.*

Notevole la strofa gnomica sul malinconico dissolversi delle cose.

Il monologo riprende con la visione dell'agonia del Getsemani:

*Poi ho visto il sudore distillato in sangue,
e l'orto degli ulivi e le lacrime
lattee e salate con cui guardò sua madre.*

Preciso qui - a mo' di inciso - che proprio sull'agonia di Gesù nell'orto degli ulivi Mussapi ritornerà più avanti nella raccolta mondadoriana del 2007 *La stoffa dell'ombra e delle cose* nei versi finali della poesia *L'olivo*.

Quindi il narratore sciamano continua la sua storia fino all'incontro con lo sguardo di Cristo ormai sospeso alla croce, uno sguardo pieno di *pietas* e di comprensione per gli uomini che lo hanno rifiutato.

*Non rinnego quei voli e la bellezza siderale,
non rinnego l'uscita dal tempo degli indiani
o il semplice prodigio dell'erba nel mattino,
perché il viaggio per l'anima conosce molti cammini,
e un'unica luce ci calamita,
e ci affratella in un unico dolore.*

L'esperienza umana e personale non va rinnegata e dimenticata, ma recuperata e integrata nella conversione che arricchisce, redime e illumina di grazia il proprio vissuto e il proprio passato.

*Ma ho conosciuto un fatto nuovo e inaudito
che rende simile ai fachiri i saggi indiani
e disperata acrobazia il volo dello sciamano,
quando lo vidi tra la terra e il cielo, inoffensivo.
Perché colui che aveva moltiplicato i pani e i pesci
e trasmutato l'acqua di bianche brocche in vino
(lo vidi, l'ho bevuto, era asciutto e aspro,
sapeva di terra argillosa e di sole)
e annichilì i farisei e restituì la vista ai ciechi
e riportò Lazzaro dal buio alla luce,
rimase docile di fronte alla croce.
Avrebbe potuto stregarli con una sola occhiata,
rovesciando su loro fiumi di pietra,
ma si lasciò morire come un uomo.*

In questa sezione c'è una formidabile sintesi della passione di Cristo e dei suoi miracoli (l'orto degli ulivi, il Calvario, le nozze di Cana, la resurrezione di Lazzaro, le diverse guarigioni) e il confronto con altri percorsi religiosi, quelli dei pagani, altrettanto interessanti (*perché il viaggio per l'anima conosce molti cammini,/e un'unica luce ci calamita,/e ci affratella in un unico dolore*).

Però la morte di Gesù con tutto quello che comporta e segue, è *un fatto nuovo e inaudito*. Mussapi ribadisce la novità, l'*unicum* che è Gesù; però per il poeta il *vero miracolo* non è la Resurrezione, ma il semplice, docile, mite consegnarsi alla morte, senza opporre resistenza, ma offrendosi:

*Questo fu il vero miracolo, l'accettazione
della morte, l'amore.
Per questo non ho bisogno di attendere
che egli risorga e splenda in eterno,
come giurano le donne e i bambini che lo seguirono.
Lo adoro oggi, in questo venerdì di pioggia,
nel giorno e nell'ora della sua morte.*

Scrivono Adriano Napoli a proposito di questo testo esemplare dell'opera di Mussapi: «è lo sguardo mite e comprensivo di Cristo a manifestarsi come il più inaudito dei miracoli, quello che riduce a volgare gioco di prestigio il volo dello sciamano; un miracolo che in sé è più significativo della sua Risurrezione, poiché in esso è contenuto l'amore, che porta con sé l'accettazione della morte, la mitezza e il perdono».

Come si può vedere un Gesù molto umano, senza la maestà della gloriosa Risurrezione, ma con la straordinarietà dell'oblazione, un Gesù contemplato e riconosciuto da un pagano iniziato alle più intense e sublimi avventure dello spirito.

Mussapi è anche il poeta che dà voce in un altro suo lungo monologo *Ritorno dal pianeta* al personaggio dell'angelo de *Il Cielo sopra Berlino* il meraviglioso e celebre film del 1987 di Wim Wenders (chi ha presente il film riconoscerà nel testo alcune scene).

*Io sono disceso e lo ricordo
il pianeta: a poco a poco si spegnevano le luci,
e il sonno saliva dalle finestre, come una marea,
una luce che si spegneva e la radio ancora accesa,
buio e voce.
Chi spossato si addormentava come un animale*

*nel Tir simile ad un gigante pacificato,
immenso e muto sullo spiazzo dell'autostrada,
vidi gli insonni, la fame, la paura,
la disperazione di chi cercava una dose,
vidi la notte scendere su altri, nel cuore,
corpi che si placavano umidi, abbracciati,
proseguendo il respiro dove le parole hanno fine,
li vidi, addormentati, il molteplice e l'uno,
l'amore dei corpi che si rigenera nel sogno.
E io che credevo di essere luce fui buio,
perché buia era la notte sui mortali e buio il pianto
che da me, come avessi occhi, calava su loro.
Ho guardato, ho visto, credimi, Dio,
non fu inferiore
l'amore tra corpo e corpo, tra persona e persona,
quando abbassarono le persiane cercando un silenzio
più disperato e pieno di tutti i miei voli.*

Il poeta, traendo spunto dal film, riprende il tema ermetico esoterico tipicamente rinascimentale (Pico della Mirandola!) dell'inferiorità dell'angelo in quanto immateriale rispetto all'uomo che invece, dotato oltre che di anima, anche di corpo, può accedere contemporaneamente alla dimensione fisica e a quella spirituale.

Così alla fine l'angelo sceso sulla terra a vedere e a conoscere gli uomini rivolge a Dio una preghiera singolare:

*Questo ti chiedo, il termine, il tempo,
che paghi l'amore e la separazione
se il tempo li generò e rese vivi
più di me, Dio, più del mio volo.*

Ho dedicato parecchio spazio a Roberto Mussapi perché è l'autore che mi convince di più con quel suo stile oracolare, epico e nel contempo elegiaco, con quel suo afflato cosmico e vitalistico, con l'oralità del suo dettato e con quei suoi continui riferimenti alla tradizione letteraria, filosofica e religiosa, alla storia e alle diverse arti, dalla pittura alla musica e addirittura al cinema.

Trovo inoltre che i suoi archetipi, i suoi simboli e in generale i suoi temi (il viaggio, il volo, l'amore, la ricerca, l'avventura...) lo rendano tra i poeti più moderni

e insieme universali, una voce completa e propositiva dal punto di vista etico ed estetico nel panorama odierno, spesso privo di epos e di una *Weltanschauung*.

Il terzo poeta qui presentato, Davide Rondoni (Forlì 1964), si è formato sull'opera di Luzi e sui *Salmi* di cui è stato anche traduttore (ma è anche un fan di Vasco Rossi!)

Gli ambienti e le situazioni delle sue poesie trovano il loro spazio nelle città moderne (Milano, Bologna), sulle autostrade, in autogrill, in un supermercato o in una biblioteca.

Poeta "on the road", Rondoni canta con il suo stile asciutto, vocativo, sincopato anche gli affetti familiari, genitori, figli, la moglie.

Come dice giustamente Giuseppe Conte «Il linguaggio di Rondoni fa convivere in una sintesi forte, riuscita, lirismo e realismo, con echi del prediletto Luzi e forse di Testori e di Pasolini».

Da *Il bar del tempo* (Guanda, 1999) leggiamo *Dopo la veglia per Letizia* (pag. 57). In questa lirica la solitudine e lo smarrimento dell'uomo, la fragilità dell'amore dischiudono la dimensione esatta dell'incontro con Dio, lo spazio drammatico della più intensa e viscerale preghiera.

*Sera che ti fai
e ti disfi nella sera,
sera del mistero
che non si può vegliare soli.
Nella chiesa il popolo è stanco
per questi grandi dolori.
Che disegno c'è che non si vede
e brucia più in fondo delle stelle?*

La sera foscoliana, leopardiana e pascoliana diventa, nel vertiginoso interrogativo che chiude questa prima parte della poesia, postazione sul mistero del dolore e della solitudine, una sofferenza cosmica che va dalla terra alle stelle in una abissale direzione di dubbio e dolore. L'amore tra gli uomini è poca cosa e fragile di fronte al mistero fagocitante.

*Il nostro amore
com'è piccolo
anche se crede d'essere immenso,
come si deve sostenere*

*appena smette di vedere.
In che punto fissare lo sguardo
per non perderci nessuno*

L'insufficienza dell'amore umano, debole, fallace e angusto si consuma nella stanchezza d'uno sguardo che, miope, non riesce a vegliare e presto si spegne e si perde.

*Signore, non sei risorto
per una prova di beatitudine,
ma dalla notte ti ha chiamato e ti richiama
come un'ossessa
la nostra solitudine.*

La poesia si chiude con una constatazione che suona come un'invocazione intensa e inquieta, ansiosa. Così il cerchio è perfetto: la solitudine della veglia iniziale si riconosce nell'ossessione invocante del finale. In questi versi Leopardi e Davide, il salmista, si fondono in una comune angoscia, in un identico smarrimento cosmico: attorno a loro l'inquieta desolazione d'una moderna metropoli con le fredde luci elettriche che contrastano con quelle palpitanti sospese delle stelle.

I tre poeti qui presi velocemente in esame non costituiscono solo un'ideale e un'emblematica trilogia, ma pure una piccola e indicativa campionatura di un gruppo di poeti ben più vasto.

LA MISURA DEL TEMPO

di

Gianfranco Giudice

Il tempo è una gran bella cosa: gli uomini lo accusano è vero di due difetti: d'esser troppo corto, e d'esser troppo lungo; di passare troppo tardamente, e d'essere passato troppo in fretta: ma la cagione primaria di questi inconvenienti è negli uomini stessi, e non nel tempo, il quale per sé è una gran bella cosa: ed è proprio un peccato che nissuno finora abbia saputo dire precisamente che cosa egli sia”

Alessandro Manzoni, *Fermo e Lucia*

Che cos'è il tempo? Potremmo rispondere innanzitutto che è “quello dell'orologio”. In parte la risposta coglierebbe nel segno, se il livello della nostra ricerca si fermasse alla funzione che il tempo ha nella nostra vita quotidiana. Ma oltre le lancette dell'orologio che cosa ci sta? L'idea del tempo è prima di tutto quella di una successione che, come insegna la teoria della relatività speciale, è impossibile separare dallo spazio. Il tempo ci appare altresì collegato al movimento, come per primo aveva intuito Aristotele. Il tempo è anche un ciclo, come ci mostrano i fenomeni astronomici e biologici, attraverso i quali si realizza il concreto vissuto del tempo. Il rito è la rigenerazione del tempo, che vive nella ciclicità originaria. Si apre poi un altro campo di questioni, a proposito del tempo, se osserviamo la differenza tra l'Occidente e le culture non occidentali. Il tempo dell'Occidente è assimilato sempre più al movimento dell'orologio, ad un tempo strumento/misura, secondo la logica della successione lineare. Le cose sono ben diverse in altre civiltà, ma anche alle origini dell'Occidente. Il nostro essere-nel-mondo, la nostra immagine del mondo,

coincide sostanzialmente col nostro tempo; altre culture sono altri mondi, altre idee del tempo.

Il calendario occidentale deriva in larga parte dalla Roma imperiale, ma affonda le sue radici nell'antica poesia greca di Esiodo. La nostra idea della temporalità è stata plasmata dalle grandi organizzazioni storico- sociali e dalla religione. È possibile tuttavia, al di là delle differenze, immaginare che ci sia qualcosa di identico nelle concezioni umane del tempo, per il fatto stesso che l'esperienza del tempo si radica nell'essere umano stesso, la sua sostanza è profondamente antropica.

Una delle forme fondamentali di ritmo, è quella legata ai cicli biologici, modellata sull'alternarsi del giorno e della notte, i cosiddetti *ritmi cicardiani*. Si tratta dell'orologio biologico, incorporato in ogni organismo vivente; esso rappresenta la base materiale della temporalità. A questo proposito si possono formulare due ipotesi. Una endogena che sostiene essere il senso del tempo insito in tutti gli organismi viventi; esiste dunque una base materiale della temporalità. L'altra ipotesi è esogena, sostiene che la temporalità abbia origine da una comunicazione segreta tra organismo animale e natura. Secondo l'ipotesi esogena, l'ambiente dà il tempo, abituando tutti gli organismi ad oscillare. Gli organismi viventi percepiscono pertanto il tempo, rispondendo a fenomeni in mutamento.

A questo punto si apre il problema se l'esperienza del tempo umana si esaurisca in una sfera puramente biologica, oppure si aggiunga anche una dimensione puramente mentale. Per quanto riguarda gli esseri umani, il ritmo cicardiano più influente è legato all'alternarsi degli stati di veglia e sonno. Il ciclo riproduttivo è prevalentemente *circa-lunare circa-annuale*. Il termine stesso *mestruale* deriva dal latino *mensis*, che contiene la radice indoeuropea di "luna"; e in effetti il ciclo mestruale con la sua durata di 28 giorni, è prossimo al ciclo della Luna.

L'orologio umano funzionerebbe dunque nella forma di un adattamento al ciclo lunare. Come tutti gli organismi viventi, marciamo a tempo col ritmo impresso dentro di noi dalla musica di fondo della natura. Negli animali funziona un meccanismo di regolazione temporale di tipo *istintuale*; ovvero un comportamento che non è appreso sulla base dell'esperienza, come invece accade nel comportamento *intelligente* dell'uomo. Il linguaggio e la tecnologia sono due abilità che gli uomini probabilmente hanno raggiunto prima di ogni misurazione del tempo. Questo perché senza la parola e la capacità tecnica, sarebbe impensabile qualunque calcolo temporale.

I primi testi scritti riguardanti il tempo giunti fino a noi, sono ossa incise in epoca paleolitica, quindi risalenti ad oltre ventimila anni fa; essi paiono contenere la registrazione di eventi lunari. I diversi metodi di misurazione del tempo che gli

uomini hanno elaborato nel corso della loro storia, al di là del mondo naturale, rispecchiano tutti quelle periodicità fondamentali che il mondo naturale induce su di noi; ovvero i ritmi che derivano dai fenomeni ripetibili dei cicli fisici o biologici della natura.

Per quanto riguarda il mondo occidentale, il momento più significativo nell'elaborazione dell'idea di tempo, è l'inno di Esiodo al ciclo annuale, *Le opere e i giorni*. L'idea di tempo esiodea, è quella del tempo opportuno per ogni cosa. Lo scritto espone come un manuale pratico, il modo di condurre una vita ordinata e strutturata, nel difficile ambiente agricolo delle montagne del Peloponneso. Il tempo è una progressione di eventi ordinata, all'interno della quale si struttura l'attività quotidiana del contadino. Tempo e spazio nel vissuto sono esattamente intrecciati, al punto da essere una cosa sola. Esiodo colloca inoltre il proprio presente nella più ampia struttura temporale di un modello cosmogonico, trattando le precedenti età dell'oro dell'uomo, secondo uno schema di progressiva degenerazione cosmica. Nel calendario esiodeo c'è perfetta corrispondenza tra ritmi celesti, rigido ordine della natura e bioritmi presenti in tutte le forme viventi. Da quanto scrive Esiodo, capiamo che gli antichi Greci non concepivano il tempo come un fenomeno astratto, scandito da un orologio, come accade oggi. Per loro il tempo era il ciclo ordinato di eventi naturali percepibili, ai quali gli uomini dovevano collegare gli eventi della vita quotidiana: dalla lavorazione del terreno all'adorazione degli dei. L'uomo doveva vivere dentro i confini della natura e nell'orizzonte del suo ritmo temporale. La cultura non poteva contraddire la natura. Il tempo è un ciclo primordiale dove si combinano il ciclo razionale del sole (chiarezza è sinonimo di razionalità) e quello irrazionale della luna (lunatico è sinonimo di irrazionalità). In questa ciclicità sono iscritti tutti gli eventi umani.

L'origine delle cose è intrecciata con il concetto di tempo; ogni mito della genesi inizia sempre con l'origine del tempo. Nella tradizione giudaico-cristiana del Vecchio Testamento, nella *Genesi* in particolare, l'uomo si trova al vertice della gerarchia nel progetto divino, che si dispiega temporalmente e spazialmente. Tutto è inteso per il dominio di Dio. Nelle antiche cosmogonie, per esempio nella *Teogonia* di Esiodo, oppure nel mito babilonese noto come *Enuma Elish*, la creazione del mondo è concepita come atto di separazione della terra e del cielo, in seguito alla quale inizia a scorrere il tempo. Il Caos originario è l'origine di tutte le cose, la separazione e la distinzione dei singoli enti coincide con l'inizio stesso del tempo. Ogni cosa ha pertanto il suo tempo opportuno (*kairós* per i Greci) per ne circoscrive il limite, l'identità. Ecco in proposito il frammento dell'antico sapiente Anassimandro, il primo testo della filosofia occidentale, risalente ad oltre duemilacinquecento anni fa: "Le cose fuori da cui è il nascimento alle cose che sono, peraltro, sono quelle

verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che deve essere: le cose che sono, difatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo”(cfr. Giorgio Colli, *La sapienza greca*, Milano, 1992 vol. II, frammento 11 [A1]).

Il tempo appare pertanto all'alba del pensiero dell'Occidente come il tempo debito, la misura opportuna, il limite di ogni cosa; proprio come narrano anche le antiche cosmogonie mitiche.

La separazione dal Caos originario, l'*a-peiron* di Anassimandro; è il principio delle opposizioni. Da qui sorge anche l'idea che il tempo sia una successione di polarità opposte. Per i Greci Crono creò questo schema quando polarizzò l'universo a partire dalla omogenea simmetria del Caos. Il tempo nasce con la separazione della terra dal cielo; il divenire nel tempo è l'oscillazione delle cose tra le estremità opposte dell'esistenza.

Il nostro modello del tempo come una catena lineare di eventi, è diversa dall'idea di tempo ciclico dei nostri antenati. In realtà se osserviamo meglio il nostro modo di vivere l'esperienza del tempo, ci accorgiamo che anche per noi la dimensione circolare del tempo continua ad essere imprescindibile. Distinguiamo un tempo sacro da un tempo profano; laddove gli antichi mescolavano questi due momenti, per cui il passato eroico restava vivo nel presente. Oggi noi viviamo nella scansione profana del tempo, all'interno della quale periodicamente, mettiamo in atto dei momenti di rigenerazione, attraverso la celebrazione di riti festivi che consentono di ri-creare il tempo, così come avviene del primo atto di genesi del divenire temporale del mondo.

Come sostiene Mircea Eliade, l'uomo religioso vive nel mondo atemporale dell'origine; l'uomo storico crea la storia scegliendo di separare gli eventi passati da se stesso. Il ciclo quotidiano è il più importante di tutti i periodi naturali; la variazione di giorno e notte, sonno e veglia, è responsabile dei cicli cicardiani riscontrati in tutta la materia vivente. Questo determina a partire dai babilonesi, la ricerca di un metodo razionale di calcolo del tempo, con lo scopo di raggiungere una misura uniforme. Le società organizzate richiedono che il periodo diurno sia altamente regolato, al fine di coordinare tutte le principali attività collettive e sociali. Ecco allora emergere la dimensione del tempo come principio fondamentale di organizzazione sociale, sulla cui moderna in Occidente si è soffermato in particolare il grande sociologo Norbert Elias. Nell'antica Grecia e a Roma uno schema di angoli solari detto “ore”, era trasformato in una serie di meridiane pubbliche. Talora i primi orologi, fino alla gloriosa invenzione dell'orologio meccanico alla fine del Medioevo, erano costruiti più per glorificare la bellezza e la semplicità del moto celeste, che non per soddisfare il desiderio di precisione; questo è il caso per esempio della Torre dei venti ad Atene.

Anche la religione ha svolto un ruolo importante nella ricerca di una sempre maggiore precisione. La concezione cristiana richiedeva infatti una vita controllata e disciplinata, soprattutto durante il cristianissimo Medioevo; l'Europa fino all'inizio dell'era moderna era l'*Europa christiana*. Possiamo pertanto affermare che l'orologio meccanico sia stato conseguente all'interesse di misurare il tempo, e non al contrario all'origine di tale interesse. "Il tempo è denaro"; ecco l'imperativo che si afferma a partire dallo stesso Medioevo cristiano, quando accanto al tempo sacro e rituale della Chiesa, come ha mostrato il grande storico francese Jacques Le Goff, spinge sempre più la forza dell'interesse del mercante e dell'artigiano, attenti al profitto nella produzione e nel prestito del denaro, fino ad allora condannato dalla Chiesa come usura, nell'ambito del nascente mercato capitalista. A proposito di tempo e di denaro, la condanna di qualunque prestito di denaro da parte della Chiesa, nasceva proprio dall'idea che essendo il tempo creato da Dio, gli uomini non potessero appropriarsene (chi prestava soldi ad interesse era considerato un ladro di tempo) come misura per calcolare l'entità degli interessi che il debitore doveva al creditore, come invece diventerà legittimo nell'attività bancaria.

Gli orologi presentavano dei problemi, man mano che gli imperativi secolari della produzione e del commercio, in una economia in espansione e crescente specializzazione, cominciarono ad entrare in conflitto con la dimensione del sacro e della fede. In questo contesto si diffonde sempre di più la misurazione meccanica del tempo; il nuovo modo di misurare il tempo era automatizzato e slegato dai cicli naturali, essendo fondato sulla ragione e sulla tecnica da essa prodotta. La misurazione del tempo rispondeva sempre più ad un preciso obbligo legale e sociale. La ricerca dell'ora esatta arriverà ad essere la più grande ossessione del XX secolo. In origine motivata dalla religione e dal commercio, più che dal puro interesse scientifico, la ricerca del modello ideale per calcolare il tempo, ci ha trasportati dal vasto cosmo, giù verso il mondo astratto e invisibile dell'atomo. Ormai possiamo dire che sia il tempo che controlli le nostre azioni quotidiane; da ritmo biologico fondamentale, il tempo è diventato una funzione astratta che uccide gli stessi bioritmi, come ci accade sempre più nell'ossessione quotidiana della velocità e del *just in time*, al punto che vivere è sempre più sinonimo di correre.

L'omogeneità crescente delle culture in un mondo globalizzato e interconnesso dalla rete, comporta l'uniformità dei metodi di calcolo del tempo, che diventano l'unità di misura universale dell'agire umano. La nostra civiltà preferisce trattare il tempo in astratto, a differenza della maggior parte delle società tribali, nelle quali i calendari rivelano lo stretto contatto degli uomini con il mondo naturale. In alcune società, i nomi assegnati ai singoli mesi che compongono il ciclo annuale, possono dare informazioni quanto i nomi della settimana, riguardanti i popoli e l'ambiente in

cui vivono. A parte qualche eccezione, i nostri mesi erano definiti in base a concetti astratti. Anziché ricordare per esempio in quale momento si colgono le bacche, noi occidentali abbiamo sempre cercato di far accordare esattamente i mesi al ciclo stagionale dell'anno. I tentativi di far concordare i mesi con l'anno, rappresentano in capitolo principale nella storia occidentale del tempo. Abbiamo ereditato il vecchio calendario romano, scritto nel 300 a. c. circa, ma probabilmente risalente a prima della fondazione della repubblica, avvenuta nel 510 a. C. Sebbene i primi romani possedessero il concetto di un periodo di tempo equivalente al nostro anno e connesso al ciclo stagionale o solare, il loro calendario era principalmente basato sul ciclo lunare. Il grosso problema che i romani dovevano affrontare, proprio a causa dell'astrazione insita nel loro metodo di calcolo del tempo, era quello dell'*intercalazione*; ovvero come risolvere il problema della differenza esistente tra la posizione del sole e le date dell'anno stagionale. Questo problema fu risolto nel 45 a. C. con la riforma giuliana del calendario, operata da Sosigene, massimo consigliere di Giulio Cesare sulle questioni calendariali. Fu abbandonato totalmente il vero mese sinodico lunare come base del calendario, inserendo 12 mesi di 30 o 31 giorni, per un totale di 365 giorni. Abbandonando per sempre l'usanza dell'intercalazione mensile, il ciclo annuale del sole divenne l'unico periodo naturale che fungesse da basilare unità del tempo del calendario.

Questa riforma sarebbe risultata soddisfacente per mille e seicento anni. Furono motivazioni religiose quelle che portarono alla successiva grande riforma del calendario occidentale: la riforma gregoriana. Il problema religioso era quello di determinare la domenica della Pasqua cristiana, in modo tale che non cadesse nella stessa domenica della Pasqua ebraica. Dal punto di vista astronomico, questo problema equivaleva a stabilire il punto dell'equinozio invernale nello zodiaco.

Nel sedicesimo secolo, la recessione dell'anno reale rispetto al calcolo artificiale era arrivata a 11 giorni. La domenica di Pasqua cominciò in media a cadere sempre più tardi e quindi ad essere sempre più calda. Nel 1582 Papa Gregorio XIII nominò una commissione per riesaminare la questione della riforma. Bisognava riportare l'equinozio alla sua corretta collocazione nel ciclo annuale, trovando un meccanismo per mantenerlo fisso. Il sistema elaborato, cancellò con un colpo solo dieci giorni del calendario e riformò la regola dell'anno bisestile. Il nuovo sistema era tanto perfetto che il ciclo annuale elaborato dall'uomo avrebbe preceduto le stagioni soltanto di un giorno in 3300 anni.

La riforma gregoriana fu adottata immediatamente da tutti i paesi cattolici, ma fu rigidamente osteggiata dal mondo protestante, che lo accetterà solo successivamente, e da quello non occidentale. In Russia il calendario gregoriano fu

accettato solo dopo la Rivoluzione bolscevica, e fu necessario a quel punto cancellare un gran numero di giorni.

Tutte le riforme sembrano mirare ad ottenere la concordanza fra ciclo annuale e l'esatto arrivo di una data solare. Con lo sviluppo degli stati organizzati burocraticamente, cresce l'interesse ad elaborare e collegare strettamente cicli sempre più grandi, al fine di controllare il futuro. La necessità di conciliare questioni religiose, politiche ed astronomiche, ha spinto a volere sincronizzare cicli naturali, lunare e solare. Questo è risultato impossibile, per cui alla fine è rimasto il ciclo solare come metro fondamentale per la misurazione del tempo. Lo sviluppo del nostro calendario è stato inoltre accompagnato da complessità e astrazione crescenti, che ci hanno sempre più allontanato dalla natura; nonostante i sistemi di calcolo del tempo siano nati proprio per mantenere la nostra vita in armonia con la natura.

Il modo occidentale di concepire la storia è intimamente connesso alla nostra idea del tempo. Il tempo, così come la storia, è da noi inteso come una successione lineare di eventi collegati da cause ed effetti; questa idea ha preso il posto del precedente modo associativo di intendere la temporalità, secondo il quale i rituali rappresentavano atti compiuti o festività celebrate in risposta a fenomeni ciclici della natura. Il rito era il momento di rigenerazione del tempo, l'atto di origine a partire dal quale iniziavano tutti gli eventi naturali ed umani. Il giorno di Capodanno per la maggior parte delle culture era il modo migliore per iniziare l'anno, essendo un periodo di riposo e di inattività. Il nostro tempo è una linea retta indefinita; il tempo dei nostri antenati era un circolo autorigenerantesi, che tornava sempre su se stesso. La somiglianza dei periodi di fine anno nei calendari delle civiltà remote, sembra indicare che ogni civiltà abbia bisogno di rigenerarsi, sospendendo o annullando temporalmente il passaggio del tempo stesso. La fine dell'anno per i Maya sembra essere stato un momento in cui scaricare idee e pensieri negativi. Nel Messico centrale, questo periodo è associato all'accensione di un "fuoco nuovo" nei focolari di tutte le case e di tutti i templi. Per il Cristianesimo i dodici giorni compresi tra Natale e l'Epifania, in cui si festeggia la nascita di Cristo, possono rappresentare quei giorni non conteggiati di rigenerazione; il resto del ciclo di dodici lune che bisognava aggiungere alla fine dell'anno lunare per completare il ciclo solare. L'idea del tempo lineare è legata alla cultura giudaico-cristiana; infatti per il credente l'era cristiana iniziata con la nascita di Cristo, finirà con la seconda venuta di Cristo. La fine di tutte le cose temporali e del tempo, accadrà con l'arrivo del regno di Dio, che darà inizio a una nuova era, atemporale ed eterna. La storia occidentale è stata orientata da tale concezione teleologica di un linea temporale. I tempi lunghi del nostro calendario sono lineari, non circolari come pure suggerirebbe la natura.

In epoca moderna prevale ancora il tempo come avanzamento rettilineo; la tecnologia ha sostituito la religione, tuttavia la dottrina resta teleologica. Prima di Agostino, la percezione dei tempi lunghi da parte dell'uomo occidentale era stata ritmica e ripetitiva; gli avvenimenti erano reali soltanto se rappresentavano eventi archetipici originari. Per babilonesi e Greci il "Grande Anno" era l'intervallo tra la creazione, la distruzione e la rinascita del mondo. Quando il sole, la luna e i pianeti raggiungevano le stesse posizioni reciproche occupate in un'era precedente, accadeva la ricreazione/rigenerazione degli eventi del passato.

Le diverse concezioni del tempo comunicano tutte un senso di unità cosmica, che va al di là delle diversità culturali. È impossibile per noi vivere senza un ordine; sicuramente il tempo è un potente fattore di ordinamento. La filosofia platonica concepisce il tempo come "immagine mobile dell'eternità", secondo la celebre definizione contenuta nel *Timeo*. Il tempo è il reale contrassegno dell'ordine razionale, in un universo mutevole e limitato spazialmente. Il tempo è ciò che caratterizza il mutamento degli oggetti spaziali, a differenza della fissità eterna delle forme ideali. Nella cosmogonia platonica il tempo rappresenta la caratteristica prima del mutamento ordinato dell'universo, che inizia quando le forme ideali, la vera realtà, assume una consistenza materiale.

Aristotele definisce nella *Fisica* il tempo come "numero del mutamento secondo il prima e il poi"; ovvero il tempo è la parte numerabile del mutamento, tra l'inizio e la fine del mutamento stesso. Essendo il tempo numero, nel senso di parte numerabile, del mutamento; lo Stagirita ha riconosciuto per primo la necessità di qualcuno che numeri la parte numerabile, cioè dell'anima, della coscienza diremmo noi, del soggetto che percepisce e pensa il mutamento. Dunque tempo e anima, eccoci allo snodo cruciale nella storia occidentale del concetto di tempo; per comprendere il tempo non basta guardare all'oggetto che muta, è necessario anche un soggetto che colga il mutamento. Soggettivismo ed oggettivismo si incroceranno di continuo nella concezione del tempo, perché sono entrambe necessarie per la comprensione del fenomeno. La teoria della relatività einsteiniana, legherà spazio e tempo nel concetto di *cronotopo*, spazio-tempo; dimensione assoluta in relazione alla quale (da qui l'idea di relatività del tempo oltre che dello spazio) si dà ogni sistema spazio-temporale di riferimento particolare.

La verità reale per Platone e Aristotele era radicata nel permanente, nell'eterno; il mondo sensibile soggetto al cambiamento, è segnato strutturalmente dalla temporalità. La visione teleologica cristiana del mondo, diffusasi in Europa solo alcuni secoli dopo Cristo, rafforzava molto la concezione lineare del tempo. Il cristianesimo inoltre, dopo Agostino, diede alla linea temporale una prospettiva più soggettiva, rispetto alla visione oggettivante dei Greci, nonostante l'intuizione

aristotelica sul ruolo cruciale dell'anima nella percezione del tempo, che ritroviamo secoli dopo nel Neoplatonismo. Secondo Agostino il tempo proveniva dalla mente e non dallo spazio, secondo la celebre definizione che troviamo nelle *Confessioni*, secondo la quale il tempo è *distensio animae*. Passato e futuro nascono dal presente. Il tempo narra ciò che accade in noi, non alle cose esterne sulle quali si soffermano i filosofi greci. Il Cristianesimo pervase l'Europa, influenzando in tal modo profondamente il pensiero europeo sul tempo, sulla creazione e sulla storia. La scala temporale ordinava tutto il creato in funzione della salvezza e della redenzione umana; l'ordine naturale era l'ordine divino stabilito tramite la rivelazione. Queste erano le basi della struttura temporale che avremmo utilizzato secoli dopo. Il Cristianesimo poneva quel legame necessario fra tempo e dominio dell'uomo sulla natura, che sarà ripreso in altra forma nell'idea del tempo-quantità della scienza.

Il conflitto tra scienza e religione, avvenne quando il pensiero scientifico cominciò ad elaborare l'idea del tempo come una linea retta che doveva proseguire all'infinito. Tutto ciò entrava in conflitto con la linea temporale biblica, che secondo la *Genesi* non era superiore a seimila anni dalla creazione del presente. Le testimonianze fossili, indicavano una età della Terra molto più antica. Le moderne teorie scientifiche dell'evoluzione e della relatività come abbiamo visto, tornano a legare il tempo e lo spazio, così come fanno molte concezioni primordiali del tempo. La relatività in particolare, rappresenta il tempo come spazio. Lunghezza, larghezza, altezza e tempo descrivono un cosmo *spazio-temporale* dinamico. I concetti spaziali e quelli temporali sono tra loro intrecciati dalla velocità della luce. Ogni evento che osservo si trova nel passato; l'unico presente sarebbe il lampo di un istante che posso concepire solo nella mia mente.

La storia moderna della genesi è la teoria cosmologica evolutiva oggi prevalente, la quale ipotizza che l'intero universo abbia avuto inizio con un'esplosione, un *big bang* avvenuto circa 15 miliardi di anni fa. L'universo nel quale viviamo è un aggregato dinamico, in crescita e in evoluzione, di materia e di energia. La genesi moderna ci offre un universo in trasformazione e gli interrogativi odierni sul tempo e sulla creazione riguardano un processo, non una condizione di stasi. Il nostro interesse perciò è su come l'universo cambi.

L'atto di *separazione* è tra i temi principali emersi dall'attuale concezione dell'evoluzione cosmica. Notevoli sono i paralleli con i miti della creazione babilonesi, greci e dell'Antico Testamento. In origine l'universo consisteva in una sorta di aggregato informe di materia ed energia legate assieme; l'espansione iniziale fu accompagnata da un abbassamento della temperatura e la sostanza fino ad allora unita, si suddivise in materia ed energia, le due entità che compongono l'universo che

vediamo oggi. Questa teoria evolutiva è il nostro mito della creazione. L'universo oscilla, la prossima contrazione ci cancellerà dall'esistenza.

Il tempo è il ritmo fondamentale di questa oscillazione cosmica. Ogni aspetto dell'esperienza umana e fisica, è piegato al paradigma dello sviluppo. In natura niente resta fisso, tutto progredisce continuamente lungo un flusso temporale unidirezionale, la freccia del tempo. L'universo in espansione e l'evoluzione asimmetrica, sembrano indicare che il tempo scorra in un'unica direzione, così come ci mostra la nostra esperienza di vita. Prove a favore della natura unidirezionale del tempo sono portate dalla fisica nucleare e dalla termodinamica. L'entropia è la misura del disordine e la seconda legge della termodinamica afferma che essa aumenterà sempre. Una freccia temporale appare incorporata in tutti i processi naturali, punta dall'ordine verso il caos. L'universo ha avuto inizio nel suo stato di massimo ordine e di minima entropia, e tende verso il massimo disordine. Nella *Genesis* al contrario, Dio stabiliva l'ordine a partire dal caos.

Il corso della storia occidentale ha determinato la nostra particolare visione del tempo. Abbiamo preso in prestito molto dai Greci, in particolare la loro logica, fondata a partire dalla loro lingua alfabetica; dai Romani abbiamo mutuato molti elementi pratici di calcolo del tempo. La concezione del tempo lineare risente molto delle credenze cristiane che si affermano nel Medioevo e nell'Europa cristiana. Con l'epoca moderna si afferma sempre più la misura meccanica del tempo; l'orologio meccanico separa il tempo vissuto, l'esperienza concreta del tempo, la sua qualità, dal tempo uniforme, astratto e quantitativo. L'orologio ha separato il tempo-misura dagli eventi umani e ha contribuito a creare la credenza in un mondo indipendente di sequenze matematiche misurabili con una unità di misura universale, senza la quale sarebbe impensabile la scienza moderna. Il tempo lineare è indefinito; l'idea scientifica del tempo è fondata sulla sequenzialità, sul cambiamento consecutivo, sulla progressione lineare e la produzione. Il tempo lineare e misurato dagli orologi diventerà l'unità di misura del profitto capitalistico.

Oltre la rete totalizzante degli orologi, permane ancora per noi occidentali qualche frammento di incerto e di ignoto. Rimane una intercapedine dentro cui si annida l'emozione dell'esperienza vissuta del tempo, che sfugge ad ogni misura, e che in talune occasioni della vita possiamo ancora sentire come i nostri lontani progenitori. Linea e circolo sommati assieme, dunque movimento a spirale; ecco l'esperienza concreta del tempo.

BIBLIOGRAFIA

- Agostino, *Confessioni*, a cura di C. Carena, Torino 1984
- Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Milano 1995
- A. Aveni, *Gli imperi del tempo. Calendari, orologi, culture*, Bari 1993
- E. Bellone, *Spazio e tempo nella nuova scienza*, Roma 1994
- G. Colli, *La sapienza greca*, Milano 1992
- P. Davies, *I misteri del tempo. L'universo dopo Einstein*, Milano 1996
- P. Davies, *Spazio e tempo nell'universo moderno*, Roma-Bari 1980
- M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma 1982
- M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 1984
- N. Elias, *Saggio sul tempo*, Bologna 1986
- Esiodo, *Le opere e i giorni*, Milano 1988
- Esiodo, *Teogonia*, Milano 1992
- A. Fabris, a cura di, *Il tempo dell'uomo e il tempo di Dio. Filosofie del tempo in una prospettiva interdisciplinare*, Roma-Bari 2001
- F. Ferrarotti, *Il ricordo e la temporalità*, Roma-Bari 1987
- J. T. Fraser, *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Milano 1991
- J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano 1990
- S. Hawking, *Dal Big Bang ai Buchi neri. Breve storia del tempo*, Milano 1990
- E. Jünger, *Il libro dell'orologio a polvere*, Milano 1994
- C. Leccardi, *orizzonti del tempo. Esperienza del tempo e mutamento sociale*, Milano 1991
- J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977
- D. Laudes, *L'orologio e la nascita del mondo moderno*, Milano 1984
- M. Manzoni, S. Scalpelli, a cura di, *Velocità. Tempo sociale tempo umano*, Milano 1988
- H. Pages, *Il Codice cosmico*, Torino 1984
- Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano 1994
- L. Ruggiu, a cura di, *Filosofia del tempo*, Milano 1988
- C. Singer, E. Halmayard, A. Hall, *Storia della tecnologia*, Torino 1992
- U. Soncini, T. Munari, *La totalità e il frammento. Neoparmenidismo e relatività einsteiniana*, Padova 1996
- S. Weinberg, *I primi tre minuti*, Milano 1986
- F. Yates, *L'arte della memoria*, Torino 1972

IL FIORE NERO DI HEGEL, RIFLESSIONI SULLA LOGICA HEGELIANA.

di

Piergiorgio Scilironi

*Così, dissipate le tenebre, rimossa l'incolore cura
di sé dello spirito rivolto a se stesso, l'esistenza
parve essersi trasformata nel sereno mondo
dei fiori, tra i quali, com'è noto, nessuno è nero.*

G.W.F Hegel, Wissenschaft der Logik, G.W,11, p.6

L'argomento centrale di questa nostra analisi è quello della contraddizione nella Logica dialettica di Hegel, questione, come è noto, sempre oggetto di numerosi e stimolanti studi e pubblicazioni in ambito accademico. Molti critici ritengono infatti che il modulo dialettico studiato da Hegel non solo non sia unitario, ma si presenta nelle sue opere in modelli assai diversi tra loro. È nostra convinzione che l'accanimento di alcuni studiosi sui passaggi logici hegeliani sia di fatto un gioco tanto facile quanto inutile (per usare una formula di Carlo Sini), perché in tal modo si attacca il sistema ma non il metodo.

La modernità non può che tentare di cogliere il senso generale della dialettica, nell'intento di capire se sia possibile o meno conservarle un titolo di cittadinanza nel mondo della moderna epistemologia. Per fare ciò è indispensabile analizzare quanto di essenziale vi sia nel nesso dialettico, rinunciando al dettaglio, per quanto pervasivo possa presentarsi nel sistema dell'autore. La pretesa di collegare alla stessa sorte filosofia e metodo hegeliano ha condotto inevitabilmente al rifiuto della dialettica.

Ma come la logica formale ha avuto ed avrà vita indipendente dalla filosofia di Aristotele, così la logica dialettica ha avuto e dovrà ancora avere una sua autonomia rispetto alla filosofia di Hegel. Altri studiosi sono partiti dalla convinzione di poter rintracciare nell'opera del filosofo un modello unitario, che operi costantemente in tutti i passaggi della sua vasta produzione. Tra costoro alcuni hanno interpretato la contraddizione come opposizione logica, in cui il negativo si presenterebbe come l'opposto esaustivo del positivo, essendo ciascuno dei termini integralmente l'altro e null'altro al di fuori di questo rapporto, senza una residuale indifferenza reciproca, tale che i due termini non possano esistere fuori della relazione. Altri interpreti, più aderenti a nostro avviso alla lettera e allo spirito dei testi, hanno inteso attenersi alle poche pagine della *Logica* e dell'*Enciclopedia*, ove la definizione risulta unitaria come la precedente, ma, diversamente da essa, si fonda sul concetto di *correlazione*, che solo parzialmente è in linea con quanto è stato detto finora. I due lati, come si

vede, sono al tempo stesso reciproci (gegenseitig), in linea con l'altra interpretazione, ma, diversamente da essa, anche indifferenti (gleichgültig).

«In egual maniera il negativo, che sta di contro al positivo, ha un significato solamente in questa relazione a questo suo altro, lo contiene dunque nel suo concetto. Ma il negativo ha anche senza riferimento (ohne Beziehung) al positivo una sua propria esistenza (ein zigene Bestehen).” Ciascuno ha la sua propria determinazione solo nella sua relazione con l'altro (jedes hat eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere)» *Enciclopedia*, § 119.

«Il positivo è quel diverso, che dev'esser per sé (für sich), e insieme (zugleich) non essere indifferente, rispetto alla sua relazione (Beziehung) col suo altro. Il negativo deve essere non meno indipendente (selbständig), esser per sé, la relazione negativa a sé; ma, insieme, come negativo, avere questa sua relazione a sé (diese Beziehung auf sich), il suo positivo, solo nell'altro (sein Positives, nur in andern). Entrambi sono con ciò la contraddizione posta: entrambi sono in sé lo stesso» *Enciclopedia*, § 120.

È questo il senso della sintetica proposizione “Unità della identità e della differenza (die Identität in Einheit der Verschiedenheit). La contraddizione quindi si realizza nel momento in cui tra due realtà si viene a determinare un rapporto di relazione reciproca, tale per cui al di fuori di quel rapporto non esistono padre e figlio. Essi sono tali solo in quella relazione costitutiva, pur mantenendo una loro separata realtà. Hegel pertanto ritiene che nella realtà si vadano realizzando relazioni reciproche al di fuori delle quali non esistono i termini di cui sono composte, pur mantenendo una loro indifferenza, un loro essere per sé, una loro riflessione in sé.

L'opposizione dialettica, o contraddizione, sarebbe quindi una relazione immanente o costitutiva dei termini, senza la quale essi non esisterebbero come tali, pur conservando una loro indipendenza. Va inoltre osservato che per Hegel la correlazione è per un verso esaustiva, in quanto quei termini particolari vivono solo in quel rapporto, ma per un altro non lo è, in quanto, in diversa configurazione, essi hanno altra vita e altre relazioni: il padre è anche cittadino o lavoratore. Se ne deve concludere che un termine può essere indifferente rispetto ad un altro, ovvero identico a sé, ma diverso al tempo stesso o opposto realmente rispetto ad un altro ancora e, infine, contraddittorio nei confronti di un terzo termine. Identità, diversità, opposizione, contraddizione possono realizzarsi simultaneamente in un ente per le molteplici relazioni che esso intrattiene, ma anche in successione per il mutare di queste. La correlazione non va quindi intesa come un nesso tra due realtà esterne che, incontrandosi casualmente, istituiscano un rapporto. Il padre e il figlio in quanto tali non esistono, pur nella reciproca indipendenza, prima della relazione. sebbene il padre la preceda sotto un altro rispetto. Determinarsi come padre implica un vincolo immanente con il figlio.

La proposizione di Hegel "Tutto è contraddittorio" (Alle Dinge sind sichselbst Widersprechend) (*Logica*, p. 490. (IV, S. 58). non significa quindi che ogni cosa è

immediatamente correlativa a tutte le altre, essendo il padre infatti contraddittorio solo con il figlio, ma non con gli altri uomini, almeno in quanto padre, e nemmeno con il figlio, almeno in quanto uomo. Uomo a sua volta è opposto a donna, ma solo diverso da animale. Ogni cosa è un intreccio di molti elementi ed aspetti e ciascuno di essi si trova in una complessa vita di relazioni, anche contraddittorie. Pensare che il nesso dialettico sia radicalmente costitutivo dei due termini, tale da esaurire l'intera loro realtà, non corrisponde a ciò che Hegel ha per lo più scritto, né più in generale riesce a spiegare la nascita, la trasformazione e la morte degli enti, come spesso è descritta dal filosofo.

Il divenire è infatti il passare da un organismo ad un altro, ove alcuni elementi di esso rimangono come tali, anche se subordinati entro le nuove relazioni. Non avendoci Hegel dato una teoria unitaria del divenire, non ha potuto applicarvi in modo costante la sua teoria della contraddizione, ma certamente non l'ha intesa, se non occasionalmente, come opposizione chiusa in sé, come contraddizione tra termini che si esauriscono integralmente nel rapporto. Le classi sociali sono quello che sono solo all'interno del rapporto che si istituisce tra di loro in una specifica epoca, ma gli uomini che le compongono non cessano di esistere quando cambiano i rapporti di produzione e passano ad essere altro all'interno dei nuovi rapporti. Là dove si ha una storia della contraddizione, la correlazione esaustiva realizza soltanto nella fase della piena maturità dell'organismo, e solo per un suo aspetto, prima e dopo i termini posseggono maggiore o totale autonomia. Nel momento classico del capitalismo, ad esempio, l'uomo, in quanto operaio, ovvero nell'aspetto di lavoratore per il capitale, è interamente, pur nell'indipendenza, il relativo negativo del capitale, ma al tempo stesso può essere, anche come lavoratore, qualcosa di ulteriore, contadino o artigiano, ad esempio. Se l'unità degli opposti non è statica, non è neppure esaustiva, se mutare comporta la modifica del rapporto. Tutto ciò dipende dal fatto che anche nella correlazione più esaustiva i termini si presentano con una loro autonomia, che gli consente di agire autonomamente e polemicamente.

Senza questa possibilità non ci sarebbe transizione da una ad altra struttura, né ci sarebbe complessità o intreccio di infinite relazioni, quale si dà in ogni organismo complesso. Non rimarrebbe che una sorta di vago e moderno strutturalismo contrario alla mentalità di Hegel. Non gli si può attribuire, distorcendone il pensiero, una teoria non sua e con evidenti caratteri di assurdità, per giungere alla conclusione che nella realtà non esistono contraddizioni di tipo hegeliano. Per lui la realtà è un sistema complesso di relazioni, attraverso cui ogni termine (o i suoi elementi ed aspetti) è connesso in vario modo, non necessariamente contraddittorio, con tutti gli altri. La dialettica pertanto va considerata più una metodologia che una logica vera e propria, perché indica le vie della ricerca più che i rigidi modelli dell'inferenza, inducendo a

studiare in ogni ambito i nessi, il fondamento appunto, tra totalità e parti, o tra parti e parti, secondo uno statuto logico diverso da quello formale- matematico della logica moderna.

Dopo aver definito in generale la contraddizione come correlazione, Hegel utilizza questo concetto nelle tre parti della *Logica* in forme diverse. Nella logica dell'essere si presenta in uno specifico rinvio finito-infinito, fonte di ogni divenire, sia a proposito della qualità che della quantità, come riconosce esplicitamente lo stesso autore:

«Più addietro, a proposito dell'infinito, che è la contraddizione quale appare nella sfera dell'essere...» (*Logica*, p. 491. (IV, S. 59)). Nella logica dell'essenza la contraddizione compare in forma statica, senza culminare nel divenire di qualcosa, presentandosi nella forma appunto della correlazione tra fondamento e manifestazione, ovvero tra le categorie della riflessione, dello sdoppiamento dell'essere, ove la contraddizione si istituisce staticamente tra i poli dei concetti dell'essenza. Nella logica del concetto infine la contraddizione assume la forma di una specifica correlazione tra universale e individuale, in cui consiste il vero fondamento della realtà.

«L'universale si mostrò non solo come l'identico (das Identische), ma in pari tempo (zugleich) come il diverso o il contrario di fronte al particolare e all'individuale, e poi anche come contrapposto a quelli (auch als ihnen entgegengesetzt), ossia come contraddittorio (contradictorisch); in questa opposizione è però identico con loro ed è il lor vero fondamento in cui essi son tolti. Lo stesso vale della particolarità e dell'individualità, che son parimenti la totalità delle determinazioni della riflessione» (Ivi, p. 697. (S. 256)).

In dipendenza dall'aspetto che si prende in considerazione, cambia la relazione tra i termini universali, particolari, individuali, potendo essere simultaneamente sia identici che diversi, opposti, contraddittori gli uni rispetto agli altri. Nella logica del concetto, dopo essere giunto all'unificazione di tutte le parti in una organica totalità, Hegel conclude inopinatamente con le categorie logiche dello spirito, indispensabili al suo piano, rivolto ad evitare il dominio della quantità, facendo infatti emergere in quel punto il concetto di libertà, essenza logica di quello che sarà il soggetto umano. È inevitabile che anche a questo livello si riproponga una nuova forma della contraddizione, compatibile con la libertà dello spirito, ed incentrata essenzialmente sul concetto di "limitazione". Da questo schema sommario, risulta che la contraddizione (Widerspruch) comporti la compresenza e la reciprocità (Verhältnisbestimmung) di due determinazioni opposte (gegensätze), che rappresentano al tempo stesso "il principio di ogni muoversi" (Ivi, p. 491. (S. 59)), come più volte si legge. La questione è resa più complessa dal fatto che reciprocità e movimento non sempre si accompagnano, potendovi essere la prima senza il secondo.

La soluzione inevitabile consiste nel distinguere tra una *contraddizione statica* ed una *dinamica*, come ha intuito Grégoire. (F. Grégoire, *Etudes hégéliennes*)

La prima si presenta quando il rapporto tra i termini non ha storia, permanendo nella stessa condizione. Si pensi al nesso padre-figlio, destra-sinistra, contenuto-forma, sostanza-modi, universale - individuale, ovvero ai nessi della logica dell'essenza e del concetto. In questi casi la contraddizione non comporta lotta, instabilità, tendenza all'esclusione dell'altro, ma al contrario coesistenza pacifica dei due termini non in competizione, correlazione tra due termini in pace reciproca. Il secondo tipo di contraddizione, quello dinamico, meno chiaro nella *Logica*, presenta invece il carattere del divenire e quindi della morte dell'organismo per dissoluzione interna ad opera di un fattore che si va potenziando entro la struttura, grazie alla sua stessa dinamica funzionale: aumenta la popolazione di un paese in virtù delle sue buone leggi e della sua buona economia, ma l'aumento della popolazione ingenera una contraddizione dissolutrice dello stesso organismo di cui quel fattore fa parte, rendendo negative le leggi, al cui funzionamento deve pure l'esistenza. Non è questo il solo meccanismo delle dinamiche storiche in Hegel, ma certamente quello fondamentale negli esempi della *Logica*. In questo caso la correlazione, ma ciò vale per tutte le forme di relazione, nasce, si sviluppa e muore. Con la morte i due termini prima attivi soccombono insieme, almeno in quella forma, anche se a volte possono ripresentarsi inseriti in nuovi contesti. Hegel vuole dire che, allorché una funzione è indispensabile per la vita di un organismo, ingenerando, oltre alla vita, anche la sua dissoluzione, siamo in presenza di un processo di negazione con superamento, ovvero di una correlazione in cui i due termini si vanno scompensando, non potendo più vivere in reciprocità. Quel rapporto è ormai divenuto antagonistico, mortale, essendone pronto un altro più pacifico, almeno provvisoriamente.

Nella *Logica* quindi si hanno *due dialettiche dinamiche*, la prima, quella della qualità-quantità, la seconda, quella della limitazione (e simili). In entrambi i casi la contraddizione è "il principio di ogni muoversi (Die Wurzel aller Bewegung)", "l'unità vivente" dei due opposti. Sinteticamente possiamo dire che si danno *contraddizioni senza divenire* (le correlazioni riflesse), e *contraddizioni con divenire*. La correlazione padre-figlio è statica e immediata, mentre la correlazione delle merci sul mercato mondiale si realizza a termine di un lungo processo storico, che solo l'analisi specifica può ricostruire. Per affrontare con mente libera da incalliti pregiudizi il problema della contraddizione, è indispensabile riportare i termini alla radice non terminologica del contendere.

Il fondamento primo di ogni teoria della contraddizione risiede nel concetto di relazione, sulla cui base è possibile dire che ogni cosa è quello che è in virtù di un qualche nesso con altre cose.

«Il qualcosa e l'altro cadono l'uno fuori dell'altro. Ma la lor verità è la lor relazione. L'essere per altro e l'essere in sé son quindi quelle medesime determinazioni poste come momenti di uno stesso, come determinazioni che son relazioni» (*Logica*, p. 115. (III, S106).

Un versante della critica moderna non ha voluto capire che la dialettica è essenzialmente una teoria della relazione, preferendo insistere sui giochi logici tra A e non-A, o sulle innumerevoli infelici applicazioni di essa nel sistema di Hegel. Senza entrare in una disputa metafisica, conviene partire dalla constatazione che la relazione in generale comporta la presenza di entità che hanno la possibilità di entrare e uscire dal rapporto stesso. Che poi quelle entità rappresentino già una sintesi di altre relazioni, in un processo più o meno infinito, non è oggetto di questa analisi. Innanzitutto la relazione è occasionale e non necessaria, almeno dal punto di vista conoscitivo. Perché rimanga in vita un certo organismo (naturale o sociale) è indispensabile che persista la relazione che lo sorregge: perché esista il pianeta terra, è necessario che persistano infinite connessioni ed equilibri. Cerchiamo ora di fissare sommariamente i tipi di relazione, come si possono incontrare nelle opere dei nostri autori dialettici, osservando una scolastica schematicità espositiva, al fine di evitare di aggiungere difficoltà ad un tema di per sé già molto complicato.

Si possono elencare tre tipi fondamentali di relazione:

- 1) tra due o più entità diverse,
- 2) entro una stessa entità,
- 3) tra un sistema e una sua entità.

Ciascuno di questi tre tipi può articolarsi in vari moduli.

1) Il primo tipo presenta relazioni oltre che tra enti (tra due o più uomini, tra capitali, tra idrogeno e ossigeno), anche soltanto tra loro aspetti (capitale commerciale di una azienda e capitale finanziario di un'altra); tra loro parti (tra la parte eccedente di un capitale commerciale e una parte della produzione di un altro capitale); tra enti e aspetti (il capitale di una azienda e il commercio internazionale); tra aspetti e parti (il momento commerciale di un'impresa e la parte del profitto dedicato alla pubblicità).

2) Entro la stessa entità (tra capitale monetario e capitale produttivo di una stessa azienda; tra cuore e polmoni in un organismo vivente); entro gli aspetti delle singole entità (acquisti e vendite del capitale commerciale di un'azienda; quantità e qualità; pressione e ritmo cardiaco entro il sistema circolatorio); entro le loro parti (tra una parte attiva e una parte passiva del settore commerciale di una azienda; tra ventricolo e valvole nel funzionamento cardiaco).

3) Tra la totalità di un sistema e una sua singola entità (tra sistema capitalistico e singolo capitale; tra società ed individuo); tra totalità e aspetto o parte di essa (tra sistema capitalistico e commercio, tra società e salute dei cittadini).

L'universo, in quanto sintesi di tutte le relazioni, va considerato come una totalità organica in continuo "rifacimento", ove ogni cosa è connessa con tutte le altre direttamente o indirettamente, attraverso il suo collegamento con la totalità, in virtù del principio della compatibilità relazionale. Un albero esiste perché la sua relazione

con il sole e con l'acqua è vitale. La realtà in generale quindi, in quanto processo di vita e di morte, è una complessità di connessioni vincenti o perdenti. Essa è nel suo insieme la relazione di tutte le relazioni, la complessità massima, ciò entro cui devono trovare collocazione compatibile tutte le realtà e tutti i rapporti particolari. Questo implica che anche quella cosa che non possiede un rapporto diretto con un'altra, ne possieda uno di carattere generale, in quanto vive nello stesso ambiente naturale e sociale, entro le stesse leggi di natura. In base a ciò si potrebbe distinguere tra una *contraddizione diretta* (maschio-femmina) e una *contraddizione indiretta* (uomo-tavolo), mediata dalla totalità di cui ogni cosa fa parte. Solo con queste distinzioni è valido il principio "tutto è contraddittorio".

Hegel fa muovere le categorie dell'essere e dell'essenza in un vortice di connessioni, per poi analizzare nella logica del concetto la relazione in sé, come opera nel pensiero, nel giudizio. "Essendo il giudizio la relazione dei concetti determinati (Indem das Urtheil die Beziehung der bestimmten Begriffe ist), soltanto in esso deve venir fuori il vero rapporto" (wahre Verhältniss)" (*Logica*, p. 697. (IV, S. 256). La logica del concetto è una sorta di "filo conduttore" per individuare nella sede più "pura" la totalità delle relazioni possibili, delle subordinazioni e delle coordinazioni multiple ed incrociate tra concetti e quindi tra aspetti della realtà. Anche se questo tentativo è fallito in Hegel, come già prima in Kant, per l'impossibilità che il logico preceda l'empirico, esso illustra comunque il passaggio dai rapporti esteriori fra i termini alla piena realizzazione della loro reciprocità organica, in cui il movimento va sempre dalla relazione alla correlazione, rappresentando quest'ultima la conclusione dello stesso processo all'interno di ciascuna sfera. Nella sfera dell'Essere si va da relazioni tra esterni (essere per altro) alla reciprocità quantità-qualità; nella sfera dell'essenza si procede dall'esteriorità del nesso essenza-apparenza fino all'azione reciproca; nella sfera del concetto si parte da relazioni tra concetti esterni nei giudizi più semplici per arrivare alla immanenza di tutti i concetti nei sillogismi più complessi. La correlazione quindi è sempre in fondo alla relazione, è il suo fine, in potenza è già all'inizio, la storia essendo per Hegel processo di formazione e dissoluzione di correlazioni.

Cercheremo ora di cogliere gli aspetti essenziali di alcune forme di relazione a partire dalle più semplici. Innanzitutto la relazione è in grado di creare aspetti nuovi, aggiuntivi, rispetto ai termini che la compongono. Un nuovo rapporto tra uomini aggiunge alle connotazioni umane già date negli individui che lo realizzano ulteriori forme di socialità, senza che queste ultime presentino caratteri contraddittori, come non li presenta il raggio solare che diventa luce quando incontra la superficie su cui si riflette. La luce è una relazione tra sole, superficie e occhio, e in mancanza di uno di questi fattori non si realizza, ma non per questo è possibile dire che la luce sia un fenomeno contraddittorio, giacché manca l'aspetto dell'identità tra raggio e superficie, essendo la luce una semplice sintesi di fattori diversi.

La relazione in prima istanza va quindi considerata come una funzione della produzione di "cose" o di loro aspetti, ma non necessariamente di contraddizioni. L'orbita ellittica di un pianeta intorno al sole è la risultante di una relazione di forze

opposte e indipendenti, ovvero di una opposizione reale e non di una contraddizione, come erroneamente pensava Marx. La psicologia della *Gestalt*, di matrice husserliana, ha avuto tra i suoi meriti quello di capire il ruolo delle relazioni nel campo della percezione, in quanto determinano significati aggiuntivi agli stessi fenomeni percepiti in contesti diversi. La teoria della contestualità infatti è sempre teoria della relazione, anche se non della contraddizione. L'atomismo metafisico ha invece condotto la logica formale ad una teoria della relazione, e di conseguenza della contraddizione, in opposizione a qualsiasi tipo di organicismo, studiando le varie modalità in cui i termini possono connettersi in una proposizione, le sue possibili tipologie, senza riflettere sul fatto che la relazione determina mutamenti nei suoi stessi termini. È molto utile sapere con Russel che "*aRb*" rappresenta una relazione tra *a* e *b*, che essa possiede un verso; che può essere inversa; che un termine può essere posto in relazione con se stesso (auto-identità); che non tutte le relazioni sono simmetriche; che si può fare la somma o il prodotto di due relazioni; ma tutto ciò non ha nulla a che vedere con la funzione mutagena che la relazione in quanto tale possiede, sia nella variante semplice che in quella reciproca. La forma più discussa di relazione, come si è visto, è la relazione reciproca, ovvero quello specifico nesso che, pur essendo precario come tutti i nessi, collega i lati in modo più intimo, fino al punto che ciascuno di essi tragga dall'altro il suo stesso modo di essere. Una prima differenza tra relazione e relazione reciproca risiede nel fatto che le determinazioni della prima continuano a mantenere la loro completa indipendenza, così che possano ritornare alla condizione precedente, una volta che il rapporto venga interrotto. La relazione reciproca invece si costituisce in modo tale che la cessazione del rapporto rappresenti la cessazione della realtà dei termini stessi, almeno in quello specifico modo d'essere. Se cessa la vendita cessa anche la compera, se muore il figlio, il padre cessa di essere tale. Il rapporto di reciprocità può essere intrinseco ad un organismo, come nel nesso qualità-quantità, destra-sinistra, finito-infinito, tutto - parte, universale - individuale (*reciprocità originaria*). Può anche formarsi nel processo di distinzione di realtà prima indistinte, come nel caso del valore di scambio che nasce sul mercato dallo sdoppiamento del valore d'uso, o della riproduzione sessuata, in cui i due sessi si formano e si selezionano l'uno in funzione dell'altro, l'uno essendo la destinazione dell'altro nel processo di propagazione e conservazione della specie (*reciprocità per distinzione*). Infine la reciprocità può realizzarsi per sottomissione, quando il secondo termine entra nella sfera del primo, trasformandosi in una delle sue parti interne, come avviene tra capitale e lavoro o tra economie imperialistiche dominanti e paesi subordinati, che producono, scambiano e si finanziano ormai solo per e con i paesi sovraordinati (*reciprocità per sottomissione*).

La reciprocità originaria – qualità/quantità - è costitutiva degli aspetti di una stessa realtà, proprio in quanto aspetti di uno stesso organismo; mentre la reciprocità tra enti diversi si realizza solo quando essi si trasformano in aspetti o parti di una realtà comune (capitale-lavoro salariato). Un ente infine può non possedere un aspetto ed assumerlo in un secondo tempo (l'aspetto economico, ad esempio), diventando valore di scambio in virtù del valore d'uso che già possedeva. I rapporti in generale possono presentarsi con molteplici modalità, che vanno dalla perfetta

armonia dei termini al più radicale dei contrasti. Quando i termini estranei di una relazione semplice si presentano nella modalità dell'opposizione, si ottiene quella che la tradizione filosofica ha chiamato *opposizione reale*, profondamente diversa dalla relazione reciproca, per il fatto che i due termini in questo caso, almeno per un loro aspetto, sono intimamente vincolati, diversamente da quel che avviene nell'opposizione reale. La terminologia di Hegel presenta tuttavia qualche incertezza su questi concetti, per il fatto che non chiarisce esattamente la fondamentale differenza tra *opposizione* ed *antagonismo*. I due termini di una relazione semplice possono essere collegati in molteplici modi senza opposizione, salvo a diventare opposti quando uno dei due cerca di sopraffare o di annullare l'altro. Tipico è l'esempio del tiro alla fune ove l'opposizione è sempre antagonistica, anche se non contraddittoria. Diversamente vanno le cose nel caso delle determinazioni reciproche, per il fatto che l'una è l'opposto contraddittorio dell'altra, come nel rapporto padre-figlio o causa-effetto. Appare evidente che in questo caso la terminologia è insufficiente, dato che la relazione reciproca, come tutte le relazioni di cui è parte, può essere armonica o antagonistica, e il termine opposizione contraddittoria non è sufficientemente connotativo di questa doppia possibilità. Per maggiore chiarezza pertanto si dovrebbe distinguere tra *opposizione contraddittoria armonica* e *opposizione contraddittoria antagonistica*, tra cui si dispongono tutti i possibili livelli intermedi. Tali incertezze terminologiche giungono fino a Marx, il cui famoso motto "la storia...è storia di lotte di classi (Klassenkämpfen)" risulta impreciso, perché, per l'esattezza, dovrebbe dirsi "la storia...è storia di contraddizioni di classe", di cui l'antagonismo, o la lotta, è solo un momento, che convive con l'altro, quello dell'inclusione, dell'identità, in modo che si possa distinguere tra contrasto entro la reciprocità, quando non si può non stare insieme, e contrasto entro la differenza, come è verificabile nella fasi finali e risolutive, quando si può non stare insieme. contrasto entro la differenza, come è verificabile nelle fasi finali e risolutive, quando si può non stare insieme.

Non va inoltre dimenticato che a volte la storia procede per lotte tra forze esterne, per opposizioni reali, o per esaurimento, senza che la lotta interna tra classi abbia raggiunto un ruolo decisivo. La transizione dal modo di produzione schiavistico a quello feudale presenta moduli assai più lenti e diversificati rispetto a quelli delle transizioni successive, almeno per ciò che attiene al nesso lotta-trasformazione. Marx stesso conclude il passo sopra citato, dicendo che la lotta a volte si è conclusa "con la rovina comune (gemeinsamen Untergang) delle classi in lotta", ovvero con un collasso globale.

L'opposizione reale, lo scontro fra due vettori, è relazione oppositoria tra esterni, l'opposizione contraddittoria invece è relazione tra due poli esterni interni. Da ciò risulta che il termine opposizione si carica nel primo caso sempre del significato che ha il termine antagonismo, mentre nel secondo caso a volte indica la semplice compresenza armonica di due poli, oltre la loro lotta (*Capitale*, Marx. p. 549).

Per definire il concetto di contraddizione in Hegel è necessario tenere presente, come si è già detto, il paragrafo 414 dell'*Enciclopedia*, ove si legge che la

contraddizione tra due termini consiste nell' "indipendenza (Selbständigkeit) dei due lati e della loro identità (Identität), nella quale i due lati sono soppressi".

La negatività non consiste quindi tanto nel *non* dell'altro termine, quanto piuttosto nello specifico riferimento in cui i due lati si vengono a trovare. Il negativo logico - il non A - come pure il "distruttivo" logico (e reale), l'antagonista, sono solo dei casi di relazione costitutiva, ma la relazione rimane contraddittoria per Hegel anche quando i termini non rappresentano l'uno il negativo o il distruttivo logico dell'altro, come non lo è il padre rispetto al figlio, la morale rispetto al diritto, la religione rispetto all'arte.

Relazione, correlazione e vari tipi di negazione si ammassano alla rinfusa nel testo hegeliano, ove la contraddizione è un abito molto largo della realtà, in grado di ricoprire molteplici tipi di connessione, di antagonismo, di superamento. È forse per questo che Findlay, dopo averne attaccato il concetto con il criterio dello Pseudo Scoto, lo riduce a quel naturale sfumare di ogni nozione in altre (J. N. Findlay, cit., p. 74), per la stessa equivocità o indeterminatezza dei concetti, evocando con ciò l'ultimo Wittgenstein, badando bene tuttavia a rifiutare la possibilità che una nozione possa trapassare realmente in quella opposta. La logica formale, radicalizzando questa interpretazione, ha finito per attribuire all'uso volutamente equivoco dei termini la possibilità di ottenere una loro manipolazione perversamente dialettica. La teoria della contraddizione ha quindi sempre comportato una doppia difficoltà, derivata per una parte dal duplice nesso di indipendenza e identità dei due termini, in cui essa appunto consiste, e per un'altra dal fatto che l'identità non esclude, ma al contrario spesso comporta, l'antagonismo. È stato difficile capire, e quindi anche spiegare, agli amici più che ai nemici di Hegel e Marx, che *opposizione* e *antagonismo* sono categorie diverse, che intervengono in momenti diversi del processo della contraddizione, rendendo possibile sia l'inclusione che l'esclusione.

Spesso ci si è rifiutati di credere che una determinazione antagonistica possa essere indispensabile per l'esistenza e la connotazione (per l'essere e per l'essenza) del suo opposto, per sempre o per un tempo determinato, come se la contesa non fosse in grado di produrre rapporti reali, stabili o transitori, al pari dell'armonia. Maschio e femmina, padre e figlio, valore d'uso e valore di scambio, lavoro astratto e lavoro concreto, capitale e lavoro, qualità e quantità, produzione e circolazione, sono tutti correlativi, ma con storie e antagonismi diversi, e, a volte, senza storie ed antagonismi.

La proposizione "tutto è contraddittorio" va presa pertanto, come si diceva, con prudenza. Hegel e Marx sapevano che non sempre un ente è in correlazione diretta con tutti gli altri, come non lo è padre e tavolo, ma sapevano anche che ogni cosa è parte dello stesso universo, di cui tutte le altre fanno pure parte. Il padre è in correlazione con la società in cui vive, così come lo è il tavolo, essendo entrambi espressioni diverse della stessa civiltà, e pertanto entrambi in unità con la medesima totalità ambientale. Si può quindi dire che padre e tavolo, pur non essendo in correlazione diretta tra loro una *Wechselbeziehung* (relazione reciproca) ristretta per ogni singolo termine ed una *Wechselbeziehung generale*, il sillogismo della necessità (der Schluss der Notwendigkeit), entro cui tutti i termini convivono. Hegel ha

contribuito a confondere la vera contraddizione con un'altra che tale non è, quando ha preteso, ad esempio, che tutte le funzioni umane, che per realizzarsi hanno bisogno di un ente a loro esterno, producessero vere e proprie correlazioni. Il desiderio, l'istinto, il soggetto, non istituiscono relazioni contraddittorie con i loro oggetti, per il fatto che l'ente desiderato o conosciuto per esistere non dipende dal desiderio o dalla coscienza, venendo a mancare in tal modo la reciprocità. In questi casi si hanno "mezze" contraddizioni, contraddizioni unilaterali, ove manca l'eguaglianza tra i due termini, essendo solo il primo correlativo al secondo, ma non viceversa. Ma anche le mezze contraddizioni possono diventare piene, come nel rapporto uomo-natura, o, come avviene spesso nei casi di subordinazione, con l'imperialismo economico ad esempio, quando l'economia dominata, da indipendente che era, finisce per dipendere dall'economia del dominatore, dopo che il suo modo di produrre è stato riplasmato e subordinato ad uso del lato forte. Va infine osservato che il mutamento di una relazione, o correlazione che sia, produce il divenire, quest'ultimo non essendo altro che il mutamento di un rapporto. I rapporti che non mutano sono senza divenire, fuori del tempo. La legge fondamentale non è quindi il divenire, ma ciò da cui esso "diviene", ovvero il mutamento della relazione. Volendo disegnare una sequenza delle varie tappe dei processi reali, potremmo così ritmarla: relazione, correlazione, scompenso, antagonismo, mutamento. Una qualsiasi entità muta ogni qualvolta entra in rapporto con qualche altra entità, ma si trasforma anche quando all'interno dello stesso ente muta solo la quantità di uno dei fattori in presenza. Diversa potrebbe sembrare la dinamica del mutamento nelle strutture individuali (un uomo, una azienda) e in quelle sovra-individuali (una società, un sistema economico). In realtà sono strutture relazionali simili, in quanto ciascuna è sintesi di molteplici relazioni, ove la sola differenza evidente consiste nel fatto che l'una è interna all'altra, l'una più vasta dell'altra. Ma ciò che è più vasto nei confronti di una struttura meno ampia, è meno vasto rispetto ad un'altra struttura più ampia, non essendoci strutture con un solo elemento. Va registrato invece il doppio tipo di mutamento che interessa tutte le strutture indifferentemente, ovvero quello che si ottiene quando entra o esce un fattore in un complesso relazionale, riplasmandosi con esso, e l'altro che interviene quando nessun fattore della struttura muta, mutando invece l'universo in cui è inserita. In questo caso l'entità può trasformarsi da positiva in negativa o viceversa, senza che nulla sia cambiato in essa.

Vanno considerate contraddittorie tutte quelle realtà che contengono se stesse e al tempo stesso il proprio opposto, in modo tale che per essere, e per essere pensate, abbiano bisogno di un rinvio all'opposto, in una sorta di spola tra i due termini. Sia Hegel che i suoi interpreti hanno oscillato tra una concezione unitaria e un'altra multipla della contraddizione. È invece necessario distinguere tra i vari campi di essa in modo più radicale di come consapevolmente o meno si è fatto. Nella matematica dell'infinito essa si presenta in forma diversa rispetto a quella della qualità e questa rispetto a quella della riflessione o del concetto, così come la contraddizione in natura è diversa da quella della volontà, e questa da quella strettamente logica.

Nella sfera della volontà e dei sentimenti, ad esempio, la contraddizione per Hegel si manchi ancora non si possiede, come presenza-assenza. Pur rinunciando ad una analisi di questo momento della dialettica, credo tuttavia che sia necessario fare attenzione a non confonderlo con l'opposizione reale nell'ambito della coscienza, come quando un singolo atto è sollecitato da due motivazioni opposte, negatrici l'una dell'altra. È questa *l'opposizione dell'irrisolutezza*, che frequentemente disturba le nostre decisioni, come quando la scelta è bloccata da spinte uguali e contrarie, e che si manifesta nel non sapere che fare. Ma si presenta in una forma distinguibile da questa l'azione mossa da finalità che si escludono, dando luogo ad una *opposizione dell'ambiguità*, come quando si è consapevoli che un atto produrrà una realtà desiderata e rifiutata al tempo stesso. "Come fanno bene le cose che fanno male", sosteneva un poeta. La realtà può costituirsi secondo i seguenti diversi moduli: - senza contraddizioni dinamiche, come nei fossili viventi, di tipo animale o sociale, ove non si è verificato mutamento nelle strutture relazionali e quindi alcun divenire rilevabile, almeno in tempi storici. Hegel avrebbe difficoltà a riconoscere questo caso, in cui è possibile individuare, nel più favorevole dei casi, solamente contraddizioni statiche; - con o senza contraddizioni dinamiche, ma con la morte dell'organismo per condizioni esterne non contraddittorie, come nel caso della distruzione di una civiltà per urti occasionali con altre civiltà o per cataclismi naturali; - con contraddizioni dinamiche che conducono all'eliminazione di un termine e alla permanenza dell'altro, seppure in altra forma, come quando la borghesia ha eliminato la feudalità;- con contraddizioni tendenti all'autosoppressione dell'intero organismo, e con esso di entrambi i poli, come avviene con la morte di una intera civiltà per cause interne.

È forse vero che le affermazioni di Hegel e Marx sull'universale contraddizione possano avere ingenerato esagerazioni teoriche e politiche non prive di gravi conseguenze pratiche, ma è più grave l'impedimento formale che la logica formale ha preteso di imporre alla dialettica. Non si è capito che la contraddizione in natura, nel pensiero, nella società, nei sentimenti, negli istinti, può verificarsi in modi forti o deboli, provvisori o stabili, al punto tale che è impossibile definirla unitariamente, se non come generica correlazione. La contraddizione, come tutto nella realtà, è multimodale, potendosi realizzare sia con i termini che si escludono, sia con i termini che si includono; sia quando la compresenza è definitiva che quando è provvisoria; sia tra enti esterni che tra elementi interni, principali o secondari che siano. Si manifesta festa come mancanza, come desiderio di ciò verificano situazioni simili in cui l'uomo a volte si lascia morire, altre in cui si ribella o contratta. Si possono dare contraddizioni antagonistiche che permangano come tali per volontà umana (almeno per un periodo) e non contraddizioni affrontate antagonisticamente. Un polo può rafforzarsi gradualmente o improvvisamente, ma anche retrocedere negli stessi modi; può convivere in modo pacifico con l'altro polo o in maniera conflittuale; con parziale compatibilità o con radicale incompatibilità; per un tempo determinato o per un tempo imprecisabile; l'opposizione infine può interessare una parte, un aspetto o l'intero organismo.

La dialettica dunque, come pure la libertà, si realizza in molteplici forme. Dire che in un evento vi è contraddizione è dire troppo poco, data la varietà che lo connota. “Tutto diviene” e “tutto è contraddittorio” sono affermazioni valide ma troppo generiche, giacché alcune cose sono e divengono diversamente da altre, con modalità e tempi specifici. Hegel e Marx hanno intuito tutto ciò, ma non sono stati capaci di fissarlo in una teoria, oscillando perennemente tra una esigenza di definizione unitaria della contraddizione e una pratica teorica molto più libera e versatile, non riuscendo a stabilire il luogo specifico dell'antagonismo (se nel tutto o nella parte, negli aspetti dominanti o in quelli subordinati), e quindi il tempo del passaggio (durante o alla fine dello sviluppo di un modo di produzione o di una civiltà), né il vero attore (la coscienza, il modo di produzione, la forza stessa delle cose).

La formazione di un qualsiasi organismo nelle ricostruzioni hegeliane non sempre rappresenta la distruzione dell'altro da cui emerge, come nel caso in cui una nuova religione distrugga la precedente, o l'agricoltura stanziale elimini il nomadismo dei raccoglitori. L'arte, la famiglia, il diritto non vengono distrutti dalle forme che li superano, come la musica non annulla la pittura, in quanto essi vengono semplicemente subordinati, inseriti o tolti, in un insieme che li ingloba. Si può verificare probabilmente anche un terzo caso, il superamento con coordinazione, non riconosciuto da Hegel e Marx, attraverso cui il passare diventa un semplice aggiungere, tale per cui l'ultima categoria non fa altro che accostarsi a quelle altre che hanno raggiunto una conformazione definitiva: la pari dignità umana, l'uguaglianza, la libertà.

Queste considerazioni pongono in dubbio, almeno in alcuni casi, il parallelismo a direzioni inverse tra serie logica e serie storica, per cui l'ultimo storico diventa il primo logico, giacché alcune forme scompaiono del tutto mentre altre si accostano alle ultime in posizione subordinata, altre ancora a parità di rango. Sinteticamente possiamo dire che il superamento è possibile con *distruzione*, con *subordinazione*, con *coordinazione* (i molti modi della dialettica). Tutto muta, dicono i testi, a causa di una contraddizione che rende irrequieto ogni reale. In realtà la contraddizione può istituirsi tra poli armonici entrambi positivi ed “eterni”, oppure tra opposti antagonisti, ma entrambi eterni, come avviene, secondo Hegel, tra vendita e acquisto sul mercato, o tra classi sociali antagoniste. O ancora tra termini opposti, quando uno è destinato a distruggere l'altro. Il superamento si realizza a volte con o senza cambiamento formale. La società civile subordina la famiglia senza mutarne in profondità la forma, Il rapporto uomo-ambiente è stato un caso di relazione statica per lungo tempo, che ha reso possibile il ricambio organico dell'uomo con la natura.

È diventato contraddittorio in senso dinamico solo di recente, alla fine di una lunghissima era, quando il superamento di certi livelli di sfruttamento della natura da parte dell'uomo, che ha perseverato nell'utilizzare l'ambiente arbitrariamente, ne ha determinato il profondo deterioramento, o il movimento verso la distruzione, almeno in alcuni dei suoi aspetti. L'uomo deve pertanto porsi nella condizione di poterne gestire l'uso, per evitare che insorgano correlativi dinamici distruttivi, ovvero di non oltrepassare il limite entro cui sia possibile la coesistenza uomo-ambiente. La

contraddizione può realizzarsi in forme anche molto indirette, da renderne difficile il rilevamento. Tutto ciò che la natura e l'uomo realizzano è immediatamente correlativo a tutto ciò che deve essere superato nel processo di realizzazione: "omnis determinatio est negatio". L'agricoltura, l'architettura, l'industria contengono tutto ciò che esse hanno dovuto negare per essere. L'agricoltura nasce per eliminare la precarietà nei rifornimenti alimentari; il lavoro umano in generale è lotta contro ciò che impedisce la nostra esistenza o una vita più gradevole. Ogni cosa è l'eliminazione del *non*, dell'impotenza. La nave è il modo per superare l'impossibilità di muoversi sull'acqua. La produzione in generale non è solo erogazione di energia, è anche desiderio di raggiungere uno scopo utile ad evitare i danni di una situazione precaria, ad opporsi alla fame, alle intemperie, alle minacce di ogni tipo, dato che il lavoro è una sorta di negazione del negativo inglobandola semplicemente in un tutto più ampio. Il commercio muta forma di fronte all'industria in alcuni casi ma non in altri. Anche in natura la selezione premia chi è in grado di superare le forze annientatrici, essendo specie trionfante quella che riesce a convivere o ad annullare ciò che è mortale per altre. Il processo della selezione tuttavia non è dialettico in sé, perché procede essenzialmente sulla base della regola della casualità, che premia un carattere in altre condizioni non adatto, o la pura quantità, il numero degli individui di una specie, che nulla ha a che vedere con la qualità. Infine due brevi considerazioni: a) Il principio dialettico è esattamente l'opposto del principio di inerzia. Per quest'ultimo ogni cosa tende a rimanere nello stato in cui si trova, se non interviene dall'esterno qualcos'altro a mutarla. Per il principio dialettico, almeno nella sua forma dinamica, che è certamente quella che caratterizza la storia, la realtà è un sistema scompensato, tale per cui ad "ogni giro" muta qualcosa, senza che intervenga una forza esterna. La dialettica è la legge che governa i sistemi "impazziti", squilibrati, in cui, si potrebbe dire con Marx, la riproduzione o è allargata o non è. La difficoltà nasce dal fatto che, partendo dal principio dialettico, devono essere spiegati i fenomeni inerziali, ripetitivi, definitivi, in una parola i fossili viventi, sia naturali che sociali, sia storici che logici. Partendo invece da un principio statico, si pone l'obbligo assai più arduo, per non dire impossibile, di spiegare il perché dell'incessante divenire con le sue svariate forme e le sue contraddizioni. Marx ha più volte raccomandato di non "applicare" la dialettica nelle analisi, come se fosse una forma a priori da stampare su ogni realtà, pronta a tutti gli usi, sempre valida. Questa cautela ha senso solo se è valida la tesi della multimodalità dialettica, perché se essa avesse un solo modulo, allora sarebbe corretto calarla dall'alto su ogni concreto, di cui sapremmo anticipatamente nascita, vita e morte. Hegel è la filosofia, tuttavia si possono mettere in luce alcuni aspetti "deboli" della sua dialettica, ma senza esagerare, piuttosto contestualizzare! Solo la totalità è concreta, mentre i termini, presi isolatamente, sono astratti. Dovendo derivare l'intero impianto da questo "Dio vuoto", per non esservi altro con cui coniugarlo, Hegel è stato costretto a procedere per autoproduzione, per partenogenesi logica, alla maniera di Fichte, onde evitare una mappa orizzontale di categorie di tipo kantiano. Non ha creduto che fin dalle prime forme di realtà le determinazioni logiche fossero attive tutte insieme, nessun concetto potendo produrre spontaneamente il suo opposto se già non lo include, né tanto meno la categoria

successiva più complessa, se essa già non è data. Dopo aver portato a termine il processo di correlazione di una coppia di concetti, il filosofo al contrario dichiara che essa è ancora irrisolta, fino a quando non trapassi in una nozione più ricca. Diritto e morale sono correlativi irrisolti, fintantoché non diventano momenti dell'eticità, così come qualità e quantità finché non trovano la loro risoluzione nella sfera dell'essenza. Non ci sembra tuttavia possibile che il concetto di quantità derivi logicamente dal concetto di qualità per genesi interna, poiché il secondo non è mai né reale né pensabile senza il primo. Essi sono correlativi, come vuole Hegel, ma nel senso della coordinazione e non già in quello della subordinazione. Così pure la sequenza delle determinazioni della riflessione (identità, differenza, diversità, opposizione, contraddizione) non rappresenta un processo di sviluppo logico e reale, in quanto ogni coppia di termini contiene sempre tutta intera la serie di queste determinazioni, dipendendo soltanto dall'aspetto che si prenda in considerazione, se compare l'una o l'altra. Il logos invece pretende di svilupparsi a partire da un inizio semplice o vuoto, da cui far scaturire tutto il sistema. Il concetto che precede, attraverso la sua stessa dinamica, produce quello che segue, *übergeht* (trapassa) in un altro concetto, o, che è la stessa cosa, alla fine del processo *ist* (è) un altro concetto. Per rendere percepibile questo particolare andamento, proviamo a seguire il "movimento" che mette capo ai concetti di identità e diversità. Hegel, con passaggi scarni ed involuti, fa scaturire la nozione di identità da quella di essenza, che si è chiusa in sé dopo aver negato l'essere. Il lettore tuttavia si rende conto che potrebbe essere generata, pur con gli stessi meccanismi logici, da una qualsiasi altra categoria, presa astrattamente nella sua identità con se stessa. Non si comprende infatti perché mai l'essenza debba avere innanzitutto la connotazione di assoluto irrelato, identico solo a sé, quando invece le è intrinseca, in ogni caso e in ogni tempo, la relazione a ciò di cui è essenza, proprio in quanto essenza di qualcosa.

Con un passaggio meno traumatico viene prodotto il concetto di differenza, subito mediato con quello di identità, per essere entrambi correlativamente sé e l'altro, "l'intero e il suo proprio momento", giacché ogni A è identico a sé e al tempo stesso differente rispetto a tutto ciò che A non è, l'identità implicando sempre la differenza proprio in quanto identità.

Passando alla deduzione del concetto di *diversità*, nel testo si legge "L'identità si rompe (*Zerfällt*) in lei stessa in diversità", autonomizzandosi i lati della correlazione. Hegel quindi fa prima nascere il concetto di identità, da questo quello di differenza, poi li rende reciproci, infine, in quanto momenti, li trasforma in esterni ed autonomi, come reciprocamente indifferenti, senza che si possa capire perché mai due concetti reciproci debbano diventare indifferenti, se non in una astrazione espositiva. In realtà tra differenza e diversità non vi è nessuna differenza, se non quella terminologica di riferirsi, la prima, all'alterità tra l'identico in sé e tutto il resto in generale, e, la seconda, alla sua determinata alterità, ovvero ad un diverso particolare.

La differenza è una diversità potenziale, quando A è differente da tutto, ma diventa esplicita diversità non appena si confronti A con B. Hegel ha colto la correlazione tra i concetti, ma quando ha preteso di derivare gli uni dagli altri,

mettendo loro le gambe, per farli muovere di movimento autonomo, è caduto nelle maglie della riflessione estrinseca.

Quello che abbiamo osservato sul nesso identità-diversità, lo ritroviamo dovunque nelle opere logiche del filosofo, come nelle pagine su *tutto e parti*, in cui ricompare il solito improponibile movimento, che in realtà non è altro che l'analisi del loro rapporto, visto nella successione di parziali punti di osservazione, intesi surrettiziamente come divenire del concetto stesso.

Sorprende il fatto che gli esempi di contraddizione portati dallo stesso autore, come padre-figlio e destra-sinistra, siano delle semplici opposizioni, o, meglio, delle contraddizioni immediate che non si risolvono, che vivono in un persistente rapporto contraddittorio, senza preludere ad una coppia concettuale successiva e più ricca. Talvolta Hegel si rende conto che le correlazioni logiche sono perenni, che non sono destinate a risolversi in altre, ma per lo più ha preteso di ritrovare nei concetti ciò che può appartenere solo alle *entità empiriche*, che nascono con le loro diversità, per entrare successivamente in relazione con altro, in opposizione, in contraddizione, o, infine, per uscire da questi rapporti, che si risolvono secondo le modalità più volte descritte nelle pagine precedenti. Non è il concetto di qualità che diventa concetto di quantità, né è la quali-quantità che diventa essenza, ma è un ente concreto quali-quantitativo che trapassa in un altro, per uno scompensamento quantitativo. Nel rapporto imperialistico la diversità tra due paesi può trasformarsi in opposizione, quando le due economie, pur essendo ancora separate, si integrano in vario modo. La contraddizione nasce quando i diversi modi di produrre procedono verso forme integrate sempre più salde, conservando tuttavia una qualche autonomia. Nel momento in cui le due produzioni vanno a formare una sola struttura economica, quando l'una *dilegua* nell'altra, solo allora quella contraddizione è posta, perché è nata una nuova realtà. Si pensi ad un paese che, dopo averne sottomesso un altro, lo integri fino a diventare con esso un unico paese, come è avvenuto nel processo di formazione di molti Stati moderni.

La grande scoperta della universale mediazione e la considerazione dello sviluppo della natura e della storia hanno indotto Hegel nella tentazione di fare evolvere e di dedurre le strutture logiche della realtà a partire da un punto zero, come se il più piccolo granulo di originaria energia e la più complessa delle realtà attuali non coinvolgessero ugualmente tutti i concetti fondamentali. Non ci sono mai state nella natura, nella storia e nel pensiero epoche caratterizzate dalla sola quali-quantità, seguite da altre con strutture logiche più evolute.

Neppure il fatto che alcune nozioni ne presuppongano altre, implicandole - la qualità è più semplice della causa, in quanto la prima è pensabile indipendentemente dalla seconda ma non viceversa - doveva autorizzare Hegel a dedurre i concetti gli uni dagli altri, giacché la successione conoscitiva e l'implicazione concettuale non comportano la deduzione logica e reale, se escludiamo il discorso tautologico. Si è omologato l'apparato concettuale del reale, di per sé non tautologico, ad una sorta di matematica, ove l'implicazione diventa derivazione. Le nozioni invece nascono dall'esperienza, l'alcunché come la causa, anche se non si può fare l'esperienza del nesso causale tra la cosa A e la cosa B, se prima non sia stata fatta l'esperienza e non

sia stata acquisito il concetto di cosa. - Ogni concetto, logico o empirico, ha un solo correlativo. Il padre ha come unico correlativo il figlio, così come la forma ha la materia. La differenza sta nel fatto che mentre il padre può avere, in quanto individuo o uomo, altre correlazioni, con la società o con la donna, la forma, in quanto categoria, e quindi astrazione logica rispetto ai “pieni” concreti, non può avere altra correlazione oltre quella con la materia, non avendo altri aspetti, come invece aveva il padre. Da ciò si capisce come anche il momento dell’indipendenza nelle correlazioni empiriche sia più forte che in quelle logiche, tanto che i termini possono entrare e uscire da relazioni e correlazioni. Questo equivoco ha indotto molti interpreti all’errata riduzione della contraddizione ad opposizione logica, che ha prodotto a sua volta due irriducibili schieramenti di sostenitori di Aristotele e di Hegel, come se la contraddizione del primo fosse alternativa alla contraddizione del secondo.

Tra le diverse figure logiche non possono istituirsi relazioni o correlazioni, in quanto ciascuna è reciproca unicamente al proprio negativo e, secondo Hegel, a ciò che la supera, succedendole. Si può invece dire che un concreto ente *quantitativo* sia *causa* di un dato *fenomeno* sensibile, che un ente *qualitativamente* determinato possieda una *forma*, o che un aspetto *fenomenico* specifico rappresenti *l’esterno* di una *realtà*, ponendo in relazione, attraverso quell’ente, quantità, causa, fenomeno, forma, esterno. È anche possibile correlare i concetti di causa e qualità tra loro attraverso un medio empirico, come nel rapporto padre-figlio, ove sono reciproche la causa del padre-qualità e la qualità del figlio-effetto. Ogni concreto quindi in quanto incarna la qualità, la quantità, l’essenza, la causa, non è altro che un intreccio di tutto l’apparato categoriale, secondo le sue modalità. È per questo che ogni ente determinato presenta relazioni e correlazioni multiple a seconda dell’aspetto o della parte o dell’insieme da cui venga preso in considerazione, data la sua infinita vita di relazione. I concetti logici fondamentali presentano, come abbiamo già detto, una doppia correlazione, *interna* la prima, fra gli opposti (tutto e parte, causa ed effetto), *esterna* la seconda, con la figura successiva (tutto-parte e forza, causa-effetto e reciprocità). L’*intelletto astraente* autonomizza gli opposti interni ed esterni, rendendoli per sé stanti. La *ragione negativa* e *dialettica*, in quanto è scettica, scopre il movimento per cui un concetto passa nel suo opposto, autonegandosi.

La *ragione positiva* o *speculativa* sembra invece possedere due funzioni, la prima, quella di portare a termine l’opera della ragione negativa, ovvero di mostrare che gli opposti, oltre ad essere tali, sono anche identici; la seconda, quella di annullare l’indipendenza dei lati, a vantaggio dell’identità, facendo con ciò transitare il concetto in un altro. Se è vero, al contrario, che le nozioni logiche rappresentino una mappa originaria e simultanea, allora la seconda funzione della ragione speculativa, quella relativa all’*übergehen*, conserva un rango minore, non essendo ammissibile che la qualità trapassi in quantità, giacché tale movimento vale solo per i concetti empirici e storici (famiglia e società, schiavitù e libertà). Ma se non è proponibile una catena concettuale genetica, allora non ha senso l’impianto generale della *Logica*, che rappresenta appunto questo tentativo, avendo scambiato la storia della scienza con la genesi delle forme logiche. Nella natura, dai suoi primi germi, è già presente l’intera struttura logica, che, per essere attiva, non ha dovuto aspettare il

pensiero dell'uomo, come sembra supporre a volte l'idealismo hegeliano, con la parificazione di razionalità e pensabilità, ovvero di realtà e coscienza. La riflessione che pone e la riflessione esterna, strumenti analitici degli errori kantiani, prendono le mosse da un che di estraneo, in quanto forme che ricevono da fuori il contenuto, fungendo da base alla riflessione determinante, più prossima alla sfera della ragione; così come identità, differenza e diversità, che hanno origine nell'intelletto rappresentativo, si trovano nello stesso capitolo dell'opposizione e della contraddizione, che hanno sede nella ragione, essendo la riflessione in parte intellettiva e in parte razionale. Ma se non vi è motivo di mescolare intelletto e ragione nelle analisi delle strutture logiche, per lo stesso motivo non si deve mescolare in questo campo razionalità e coscienza. Invece osserviamo che la riflessione che pone e la riflessione esterna, pur rappresentando atti della coscienza, ovvero di quel soggetto che non ha motivo di comparire in quel tipo di analisi, ove i concetti dovrebbero essere analizzati unicamente in base alla loro interna necessità logica, vi intervengono a pieno titolo. La riflessione esterna rappresenta infatti un *per noi*, la cui introduzione in questa sede è del tutto gratuita. Solo il bisogno di dar movimento alle nozioni, facendole rimbalzare nostro filosofo a collocare la riflessione esterna tra le figure della logica, utilizzando un movimento incomprensibile per far rientrare nella mappa delle forme della ragione ciò che ragione non è.

Hegel distingue il tipo di rapporto che vi è tra i correlativi nelle tre parti della *Logica* (*Logica*, p. 118, 119. (III, S. 108-110), ma poi utilizza tutte le procedure fondamentali, come togliere, porre, riflettere, trapassare, distinguere nello stesso modo in tutta l'opera. Tanto è vero che alcuni nessi nella dottrina dell'essere sono più simili a quelli dell'essenza che a quelli dell'esser per altro, come nel rapporto finito-infinito e discreto-continuo, sviluppandosi la mediazione con le stesse modalità delle nozioni dell'essenza e del concetto (*Logica*, p. 686-7. (IV, S. 245-6)).

Secondo lo schema hegeliano, ogni coppia dialettica dovrebbe presentare due lati correlativi, ovvero indipendenti ed identici, seppure in via di trasformazione. Il nesso qualitativo *finito-infinito* non sembra tuttavia rispettare il modulo, poiché non risulta il lato dell'indipendenza dell'infinito, essendo quest'ultimo niente altro che un riflesso negativo dell'essere per altro, ovvero di un movimento del finito. In altri passaggi della logica dell'essere il momento dell'indipendenza è più evidente, in particolare nella dinamica di alcune parti dell'essere per altro o nel rapporto quali-quantitativo del concetto di misura, ma assai meno nelle analisi delle nozioni della logica dell'essenza, ove materia e forma, interno ed esterno, sostanza e modi presentano una loro indipendenza solo per il punto di vista. L'andamento dimostrativo hegeliano confonde quindi il lettore, perché il movimento concettuale è reso contorto da procedure disomogenee, che non hanno ragione di stare insieme. Al movimento oggettivo dei concetti stessi (ovvero alla loro analisi interna), si accosta la riflessione esterna, quella che ci dà l'identità e la differenza, che viene considerata alternativamente come errore e come tappa provvisoria e quindi astratta dell'analisi, o, coincidente con questa, come momento della storia del pensiero, e pertanto esterna alla razionalità in sé. Hegel invece avrebbe dovuto distinguere fra *astrazione*

conoscitiva, o conoscenza di un aspetto del concreto attraverso le sue interne ed esterne correlazioni, *astrazione abusiva*, o separazione e fissazione dei lati del rapporto, e *astrazione espositiva*, o separazione provvisoria, analitica, in vista della sintesi finale. Per capire l'origine della confusione hegeliana, bisogna tuttavia rintracciare, come sempre, il principio metafisico in cui si è generata, ovvero l'idea del farsi del Logos. Aristotele non poteva capire a fondo il concetto di correlazione, partendo da una metafisica della sostanza Individuo, che inevitabilmente precede e fonda ogni relazione; Hegel non poteva portare a compimento questa fondamentale nozione, partendo dalla metafisica dell'autoproduzione ascendente della razionalità, che in realtà non riesce a procedere, se non in virtù di raffinati meccanismi retorici incrociati e di empiriche intuizioni.

Il rapporto tra Logos e molteplicità empirica è affrontato da Hegel con qualche ambiguità, favorendo interpretazioni molto divaricate. Nei testi vi è oscillazione tra un concetto di finito come oggetto reale da rispecchiare nel pensiero, e lo stesso concetto inteso come falsità. Incertezza non diversa da quella che abbiamo già rilevato a proposito della matematica e, come vedremo in altra sede, della logica formale. Possiamo notare che il discorso oscilla tra il ritenere falsa la conoscenza matematica e il ritenerla parziale, o di primo livello, non riuscendo a superare l'ambiguità tra una sfera dell'essere intesa come manifestazione del Logos e la stessa sfera intesa come deviazione da esso, come caduta o allontanamento. Non è stato difficile per alcuni interpreti esaltare ed estendere le "cadute" hegeliane di impronta panlogistica e soggettivistica, o, sull'altro versante, riprendere i frequenti accenni ad una teoria del rispecchiamento, tanto cara al materialismo. Di recente si è tentato di radicalizzare l'impianto idealistico della *Logica*, arrivando a negare la possibilità stessa di esprimere, se non in modo allusivo e per ciò stesso falso, la contraddizione nella forma semantica del giudizio, in cui lo stesso Hegel, pur consapevole, sarebbe caduto. Uno dei passi più significativi che il critico riporta è il seguente:

“A questo proposito si deve far qui subito da principio l'osservazione generale, che la proposizione, in forma di giudizio, non è atta ad esprimere le verità speculative (*nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken*) (*Logica*, p. 686-7. (IV, S. 245-6).

Il giudizio, in quanto composto di soggetto e predicato, ovvero di due termini diversi, non può esprimere lo sparire (*erlöschen*) della loro diversità, l'*ablatio alteritatis*. Ciò significa per il nostro critico che i lati della relazione, essendo il prodotto di una scissione dell'intero, sono falsi. La reciprocità formale o semantica non sarebbe in grado di rappresentare l'unità "autentica", il "fondamento inoggettivabile", la "sintesi immanente", poiché la differenza dei relati è semplice opinione. La *Logica* sarebbe una sorta di esposizione essoterica del Logos, ridotto ad estrinseche figure di relazione, nella impossibilità di coglierlo nell'atto unitario del pensare, prima che nel suo esercizio si sdoppi apparentemente in pensante e pensato.

Hegel invece, a nostro avviso, intende dire che il giudizio (si badi che si parla di giudizio e non di sillogismo) non è atto a cogliere lo speculativo, non perché la realtà è oltre il pensiero e la parola, ma perché il giudizio non può che affermare o negare un solo B di un solo A, mentre lo speculativo ha bisogno di esprimere simultaneamente un movimento concettuale intrecciato del tipo: 1) A è diversa da B; 2) A è uguale a B; 3) questo reciproco riferirsi ed escludersi produce C. La critica hegeliana del *giudizio* quindi è rivolta ad un suo *uso parziale*, ma non al sistema dei giudizi, non al pensiero verbale in generale, poiché “la lingua esprime sempre l’universale”, “in quanto la lingua è l’opera del pensiero” (*Enciclopedia*, § 20.7).

Se si svaluta il ruolo dell’”esposizione” delle forme dell’idea, si è preclude la possibilità di interpretare la funzione del concetto di *contraddizione posta*, il cui senso primario è quello di permettere la transizione da un concetto all’altro, e non di alludere ad una inesistente unità irrepresentabile. La difficoltà di Hegel pertanto non risiede nel fatto che nessun predicato possa cogliere la presunta unità immanente che dovrebbe precedere e fondare gli opposti, quanto piuttosto nel meccanismo stesso della transizione concettuale come si presenta nella *Logica* e nell’idealismo in generale. Va infine osservato che se il finito fosse falso e l’infinito indicibile secondo verità, la *Logica* precipiterebbe verso forme religiose di filosofia idealistica, senza poter spiegare il concetto di una natura e di uno spirito finito, intesi come reali creature “divine”.

«Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com’egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (*Logica*, p. 31. (III, S. 31).). Si potrebbe osservare ciò che lo stesso Hegel rimprovera a tutti coloro che ritengono che «le idee e gl’ideali siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela» (*Enciclopedia*, § 6.).

Sul versante opposto, vi è l’altra via per formulare una teoria del rispecchiamento tra realtà oggettiva, sensazioni e pensiero, da cui risulti che razionalità e realtà sono omogenei. Non gli è stato difficile trovare nelle opere logiche di Hegel affermazioni di questo tipo: ”Il concetto...racchiude in sé l’essere e l’essenza”, la filosofia è il “mondo esterno e interno della coscienza,...la realtà”, “la filosofia è...la conciliazione della ragione cosciente di sé con la ragione quale è immediatamente, con la realtà”, “In quanto si dice che nel mondo v’è ragione...con ciò si concede che le determinazioni del pensiero abbiano insieme anche un valore e una esistenza oggettivi”. Si potrebbe aggiungere ai tanti questo passo ancor più esplicito: “Il concetto come pensiero in generale, come universale, è quale un’immensa abbreviazione (unermessliche Abreviatur) a fronte della singolarità delle cose, com’esse si presentano in quella lor moltitudine all’indeterminato intuire e rappresentare.” (*Logica*, p.18. (III, S. 18).). Ci sembra corretta l’esigenza di recuperare il forte senso hegeliano dell’immanenza, dunque anche se rovesciare

Hegel è un'operazione complessa, ma possibile, anche se in fondo alla quale rimangono solo alcune strutture logiche generalissime che possono generare una asimmetria tra il modello verticale hegeliano e il modello orizzontale marxiano. La *Logica* di Hegel contiene alcuni dei momenti più alti del pensiero moderno, nella scoperta del *nesso qualità-quantità*, il superamento dell'atomismo meccanicistico nel *concetto di correlatività*, la *logica a più valori*, ovvero l'analisi ritornante più volte sullo stesso oggetto, per descriverne prima la genesi, poi i rapporti interni, infine i rapporti con la totalità esterna. La vitalità di queste nozioni è confermata dal fatto che ancora oggi vengono utilizzate da tutti, essendo diventate patrimonio comune, anche di coloro che ignorano o addirittura respingono il pensiero (a nostro avviso) del più grande filosofo dell'età moderna.

NOTA BIBLIOGRAFICA

STUDI CRITICI

MARCONI (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino 1979, pp. 85-113).

E. BERTI, *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in E. Berti (ed.), *La contraddizione*, cit., pp. 9-31.

P. BETTINISCHI, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

F. BIASUTTI, *L'occhio del concetto*, ETS, Pisa 2002.

E. BLOCH, *Soggetto- Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.

C. CESA F. CHIEREGHIN, *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova 1963.

F. CHIEREGHIN, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione*, cit., pp. 257-270.

F. CHIEREGHIN, *Essere e verità, Verifiche*, Trento 1984.

F. M. CINGOLI, *La qualità nella Scienza della Logica di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1997.

F. M. CINGOLI (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel*, Guerini, Milano 2004, pp. 41-55.

J.N. FINDLAY, *Hegel a Re-examination*, G. Allen & Unwin, London 1958 (Hegel oggi, trad. it. di L. Calabi, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972).

J.N. FINDLAY, *Reflexive Asymmetry: Hegel's Most Fundamental Methodological Ruse*, in F.G. Weiss(ed.), *Beyond Epistemology*, Nijhoff, The Hague 1974, pp. 154-173.

E. FLEISCHMANN, *La science universelle ou La logique de Hegel*, Plon, Paris 1968 (La logica di Hegel, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975).

LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978. S.

LANDUCCI, *Opposizione e contraddizione nella logica di Hegel*, in AA. VV., *Il problema della contraddizione*, cit., pp. 89-105.

L. LUGARINI, Identità, opposizione, contraddizione in Kant e nel ripensamento hegeliano, in G. Severino (a cura di), Identità coerenza contraddizione, Il Melangolo, Genova 1996, pp. 61-79.