

La vita megarica

In un celebre passo della *Metafisica* Aristotele polemizza con i seguaci di Socrate, denominati *oi Megarikoi*, che sostenevano che «si può solo nel momento in cui si agisce (*otan energehe monon dynasthai*)», mentre in assenza di “attività”, se non si è all’opera, nemmeno si ha potere di (*otan de me energehe ou dynasthai*)¹. Risolvendo completamente la potenza nell’atto e, dunque, il possibile nel reale, i Megarici negavano il fondamentale asserto della metafisica aristotelica concernente il duplice modo di essere della sostanza: l’essere in potenza e l’essere in atto. Non sappiamo bene chi fossero questi Megarici invisi allo Stagirita². Forse con tale sigla Aristotele si riferiva ad Ebulide, allievo di Euclide di Megara, e alla sua scuola. Sta di fatto che, a dispetto delle scarse informazioni che abbiamo, la loro presenza nel dibattito filosofico non fu affatto marginale. Diogene Laerzio racconta che vi fu addirittura un momento in cui quasi tutta la Grecia intellettuale prese a «megarizzare» (*megarisai*)³. Riferendosi a Stilpone, Diogene probabilmente intendeva quella generica inclinazione ad una eristica di ispirazione eleatica che ha rappresentato una tentazione irresistibile per lo spirito greco. Ma che tutti i più classici paradossi con cui ha dovuto misurarsi la filosofia fin dal suo nascere (il terzo uomo, il mentitore, il sorite, la quadratura del cerchio, il “vittorioso”, ecc.) fossero riportati a quella sigla, mostra come la questione del possibile e del reale, sollevata dai Megarici, costituisse la vera questione capitale del pensiero greco. La genesi stessa della filosofia come scienza era affidata, secondo Aristotele, alla sua soluzione. Nelle pagine che seguono ci si spermerterà allora su di un cammino impervio. Si vorrà mettere alla prova la bontà dell’ipotesi megarica provandola su di un “fatto” che normalmente viene esibito come la sua più evidente confutazione. Che cosa sembra meglio smentire le elocubrazioni sofistiche dei Megarici se non il fatto semplicissimo del “vivere”? La vita non è forse *kinesis*? E la *kinesis* non è forse

¹ *Metaph.* ix 3, 1046 b 29-30.

² Cfr. K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972; L. Montoneri, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Symbolon, Catania 1984; G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, Bibliopolis, Napoli 1985, vol. I, pp. 35-144.

³ D.L. II 113.

l'evidenza del possibile? Aristotele diceva che ci sono cose che, causa la loro evidenza, non meritano nemmeno una dimostrazione. *Megarizzare* sul vivente sembrerebbe essere allora una di queste assurdità, segno soltanto di una cattiva educazione. La nostra ipotesi è invece che il vivere sia un atto che non è possibile se non quando è in esercizio e che esso resti tuttavia quello che fenomenicamente è, vale a dire un'attività caratterizzata da una "esitazione" che ne testimonia indeterminazione e creatività. L'ipotesi megarica non porterebbe, dunque, al determinismo ma della vita che vive offrirebbe il modello di intellegibilità più adeguato e più coerente con le evidenze scientifiche.

Il vitale

A distinguere il vivente dal non vivente è un *atto*. La vita che interessa il filosofo è la vita *che vive*. Senza quella congiunzione che la radica nell'attualità (la vita *che vive*) la vita non sarebbe affatto vita *vivente*. A distinguere il vivente dal non vivente è infatti l'*accesso al presente*, che non è un punto nella serie degli ora, ma l'*attualità* dell'esistere. Non c'è dunque vita senza una sorgente d'attualità la quale non va confusa con un supposto soggetto-sostrato del vivere (che sia una pianta, un virus o un uomo, non fa differenza). Come il pronome "io", nella comunicazione reale, non fa segno al soggetto dell'enunciato, vale a dire all'io psico-fisico che parla, ma all'"istanza di *parole*" (detta "soggetto dell'enunciazione"), così una vita concreta, quale essa sia, suppone l'*evento* del vivente, vale a dire quell'atto singolare e impersonale del vivere, che una considerazione positivista reifica nella nozione del "vitale". Il "vitale" non è, come spesso si fraintende, una misteriosa "essenza" o una fantomatica "qualità" che animerebbe misteriosamente dei corpi altrimenti morti. Il "vitale" è piuttosto la vita afferrata nella sua dimensione originaria di *atto in atto* e di *atto assolutamente presente*. Un presente che come il presente "assiale" della "istanza di *parole*" nella linguistica di Émile Benveniste non è mai dato, ma funge implicitamente in ogni discorso come la sua condizione trascendentale. Ogni "detto" suppone infatti a suo fondamento la dimensione illocutiva dell'atto del dire quello che si sta di fatto dicendo. La *implica* lasciandola essere sempre solo nella forma di un implicito non discorsivo.

«Si noterà – scrive Benveniste – che in realtà la lingua dispone di una sola espressione temporale, il presente, il quale, segnalato dalla coincidenza dell'avvenimento e del discorso, è per sua natura implicito [...] La lingua deve necessariamente ordinare i tempi partendo da un asse e tale asse è sem-

pre e solamente l'istanza del discorso [...] il solo tempo inerente alla lingua è il presente assiale del discorso e questo presente è implicito»⁴.

L'implicazione dell'atto del dire è mostrata senza essere detta dai deittici e dai pronomi, i quali modalizzano l'enunciato riferendolo obliquamente al presente assiale della sua enunciazione reale. La nostra tesi è che il cosiddetto "vitale" giochi lo stesso ruolo in ogni vivere empirico. Esso non è perciò una *essentia*, una *quidditas*, piuttosto una *existentia*, una *quodditas*. Esso è, insomma, un "modo" non una categoria. Non significa nulla, non pone nulla, non ha un contenuto determinato (come fanno le categorie), ma, come il modo, *dispone* un complesso di fenomeni fisici, chimici, spirituali ecc. della più svariata natura riferendoli tutti ad un punto-ora sorgente d'attualità. Non è forse la vita come "modo" quello che abbiamo di mira quando fissiamo negli occhi un uomo che sta per morire? Senza dubbio non è l'essere che lo sta per abbandonare. L'essere infatti permarrà nella mutazione delle forme. "Dopo" ci sarà il non vivente, "dopo" ci sarà la cosa inerte. È l'assoluto del presente in atto che il nostro sguardo sgomento coglie nel punto della sua sparizione. È quell'implicito fungente "al fondo" che fa di lui ancora un vivente. È a quell'implicito che cerchiamo di ancorarlo quando, nel momento della massima angoscia, vorremmo da lui ancora una parola, ancora uno sguardo ricambiato, ancora dell'*atto in atto*. La vita è modalità. Resta da stabilire che modo essa sia.

Aktuosität

La risposta che è stata data dalla metafisica aristotelica è nota e, per certi aspetti, paradigmatica. Il vivente è attività secondo l'atto e secondo la potenza, cioè *kinesis*. Noi ci chiediamo: è questo l'atto del vivere, è questo il suo *modo* proprio? Oppure, seguendo una indicazione dello stesso Aristotele in apertura di *Metaph. IX*, "va oltre" il dispositivo potenza-atto con cui proprio Aristotele scandisce la *kinesis*? Ma che cosa mai potrebbe essere un'attività che non è *kinesis*, un atto che non è movimento? Dovrebbe essere qualcosa di assai simile o affatto identico ad uno strano presente che non passa o ad un passare "assoluto" perché sempre in atto. Un *assoluto del passaggio* che, come scrive Hegel commentando la spinoziana *causa sui*, non è «un passare estrinseco della causalità di un substrato a un altro», ma il «suo *divenire altro* (che) è in pari tempo il

⁴ *Il linguaggio e l'esperienza umana* (1965), in E. Benveniste, *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 42.

suo *proprio porre*»⁵. «Quello che sulle prime sembra un altro in cui il primo è passato, (costituisce) la verità di questo»⁶. Aristotele, lo sappiamo, riservava questo sommo privilegio ad una sola tipologia di attività, quella del “pensiero di pensiero” del libro *Lambda* della *Metafisica*. La *nòesis noèseos* è infatti pura attività scevra di potenzialità. Sembrerebbe allora controintuitivo fare di un atto puro l’atto del vivente. Assegnandogli questo modo “divino” verrebbe meno, pare, l’eroismo dello sforzo che lo caratterizza ad ogni livello e che costituisce il suo orgoglio di creatura. Vivere, lo sappiamo, è una fatica non garantita dal successo. La vita è finitezza all’opera. La vita è lavoro. Movimento e lavoro sono della stessa pasta. Rispetto alle altre *poiëseis*, la differenza specifica del vivente sarebbe allora data solo dal posizionamento dell’*archè kineseos*. L’*archè*, in questo caso, si troverebbe all’interno del vivente⁷. Se prendiamo in considerazione le tante analisi fenomenologiche dedicate al vivente anche in tempi più vicini a noi troviamo sistematicamente ribadita la tesi aristotelica.

Che il vivente sia della *kinesis / poiësis* è, ad esempio, il paradigma che fa da sfondo a tutte le belle analisi di Jan Patočka: «l’esistenza, scrive il filosofo ceco, non proietta le sue possibilità in modo di averle obiettivamente davanti a sé come in una rap-presentazione, ma *realizzandole*, attualizzandole (o, al contrario, rifiutando di realizzarle, rinunciandovi, ‘schivandole’). Per questa ragione l’esistenza può essere determinata come movimento»⁸. Ma proprio dalle descrizioni fenomenologiche del filosofo ceco possiamo trarre indicazioni che ci permettono di azzardare un’altra ipotesi. Non è forse, secondo Patočka, solo il movimento ontogenetico, movimento di emergenza e di sparizione dell’ente, a condurci di fronte all’essenza della *kinesis*⁹? Il “movimento” che caratterizzerebbe l’esistenza avrebbe questo di caratteristico e di paradossale: che esso non è ciò che dovrebbe essere in quanto movimento. Non è *kinesis*, non è la realizzazione di una possibilità di cui dispone il soggetto-sostrato (al punto tale da potervi anche “rinunciare”, “schivandola”!). Il “passare” si dice in molti sensi ma ve ne è uno che fa eccezione al modello aristotelico della *kinesis / poiësis* ed è proprio quello fondamentale, secondo Patočka, per chiarire il modo del vivente nella sua differenza dal non vivente.

⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni riv. da C. Cesa, Laterza, Bari 1974, vol. II, p. 248.

⁶ *Ibi*, vol. III, p. 6.

⁷ *De anima*, 412 b 10-17.

⁸ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, tr. fr. di E. Abrams, Kluwer, Dordrecht 1988, p. 263.

⁹ *Ibi*, p. 103.

«Il proprio dell' esistenza – scrive Renaud Barbaras commentando le tesi di Patočka – consiste nel fatto che non c'è un esistente che ne sarebbe il soggetto, ma che al contrario, il soggetto si costituisce come tale in e attraverso questo movimento (...) Il movimento è necessariamente di qualche cosa, accade (*il advent*) a qualcuno e, in questo senso, non si può pensare senza soggetto; ma questo soggetto non è il sostrato e perciò, in senso stretto, non lo precede; accade (*il advent*) come soggetto in e attraverso questo movimento»¹⁰.

Il vivente, insomma, non è un essere *nel* divenire, ma un essere *del* divenire. Il divenire è soggetto! Una tesi, questa, che costituiva l' architrave della filosofia dell' organismo di Whitehead, ignorata tanto da Patočka quanto da Barbaras.

Per il filosofo inglese, infatti, l' organismo è un soggetto-supergetto: esso si costituisce cioè *après-coup* come il risultato del suo divenire, il quale lungi dal configurarsi come un' affezione della sostanza, della sostanza è l' atto stesso. «Una entità reale (*actual entity*) è chiamata il “soggetto” della propria immediatezza»¹¹. Essa è, *simultaneamente*, «il soggetto che fa l' esperienza e il supergetto delle sue esperienze. È soggetto-supergetto e nessuna delle due metà di questa descrizione deve essere persa di vista anche solo per un istante»¹². Nel vivente, la sostanza è «attuosità (*Aktuosität*)» e nient' altro che attuosità. «Come *calmo sorgere di lei stessa*», aveva scritto magnificamente Hegel anticipando Whitehead¹³. Siffatto *calmo sorgere di lei stessa da lei stessa e in vista di lei stessa* fa però eccezione al movimento al quale è invece ostinatamente ricondotta dai fenomenologi: la *kinesis*, in senso proprio, è infatti solo quel passaggio di un soggetto-sostrato che va *ek tinos... es ti*, da qualcosa verso qualcosa, mentre l' insorgenza del soggetto-sostrato (l' ontogenesi) non è un passaggio che va verso l' altro ma procede da sé verso di sé (e attraverso sé), «in cui, come scrive Hegel, la parvenza del sostanziale essere altro si è tolta e la necessità si è elevata a libertà»¹⁴. Hegel sta qui evidentemente pensando in modo spinoziano la libertà, spostandola dal piano del possibile di cui disporrebbe un soggetto (e al quale, “volendolo”, potrebbe eventualmente “rinunciare”), a quello del reale che “*non può non*” avere luogo, perché altrimenti sarebbe in contraddizione con la sua “essenza”. Hegel sta pensando *megaricamente* l' “attuosità” del vivente.

¹⁰ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 107.

¹¹ A.N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, tr. it. di N. Bosco, Bompiani, Milano 1965, p. 82.

¹² *Ibi*, p. 87.

¹³ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 234. Cfr. H.-C. Lucas, *Spinoza, Hegel, Whitehead: Substance, Subject, and Superject*, in G.R. Lucas, Jr. (ed.), *Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1986, pp. 39-57.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 250.

Nel vivente l'ontogenesi è dunque l'attività di autoposizione del soggetto del movimento. Essa è il processo dell'autocostituzione della sua sostanzialità, quanto gli epistemologi della complessità, con una formulazione ancora ambigua, definiscono "autopoiesi". Essa svolge relativamente alla *kinesis* lo stesso ruolo dell'"istanza di *parole*" nella comunicazione reale. Come non vi sarebbe enunciato senza un evento di parola (segnalato nel discorso dal pronome e dai deittici), così non vi sono movimenti senza l'autoposizione di un soggetto del divenire. Tutti gli altri movimenti, dunque, la suppongono ma non possono spiegarla. Se è allora l'ontogenesi a condurci di fronte all'essenza del "vivente", come afferma Patočka, la domanda che chiede se l'attività vivente sia *kinesis* non è così bizzarra come potrebbe a prima vista sembrare. Quando escludiamo il vivente dalla dimensione della pura attività, riservandola solo al Dio trascendente, e lo confiniamo nella dimensione sublunare del movimento e del lavoro, trascuriamo il fatto macroscopico che il vivente deve essere "in prima battuta" un atto che differisce per natura dai movimenti che rende per altro possibili. Il primo atto del vivente è infatti il "calmo sorgere" della sostanza, un processo di individuazione in atto. E l'ontogenesi non è *kinesis* sebbene con essa sia sempre necessariamente implicata come lo è il soggetto dell'enunciazione (la dimensione illocutiva dell'atto del dire) con il soggetto dell'enunciato (che appartiene invece all'ordine del detto).

Megarizzare sulla vita

La domanda sulla modalità del vivente ne sottende un'altra d'ordine, per così dire, storico-filosofico. La risposta chiama in causa una costellazione di pensieri che altrove ho chiamato «linea minore» per distinguerla da quella maggioritaria nel pensiero moderno¹⁵. Sappiamo che nel campo del pensiero filosofico novecentesco ha sventolato vittoriosa la bandiera del possibile. L'esistenza è stata coniugata con la (buona) possibilità e contrapposta alla (cattiva) necessità. Tutto questo è stato presentato come un "oltrepassamento della metafisica" quando invece era un'altra realizzazione del gesto metafisico. Questo si risolve nella *inferenza*, spacciata per intuizione, della contingenza dell'ente, cioè della relatività dell'esperienza, la quale per consistere ha così sempre bisogno di una stampella ultrasensibile. Essere "moderni" ha voluto dire, in ultima analisi, farsi i devoti della nuova religione della contingenza. "Metafisica" significa trascenden-

¹⁵ Cfr. R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

za dell'esperienza, in sé inconsistente, in direzione di Altro che ne renda ragione. Non importa quale sia questo Altro e nemmeno se sia realmente dato, ciò che è dirimente per la definizione dell'atteggiamento metafisico è sempre la trascendenza dell'esperienza. Hegel ha sintetizzato questo trascendere nell'apoteigma che inaugura la *Dottrina dell'essenza* della sua *Logica*: «la verità dell'essere è l'essenza»¹⁶. E, poco più oltre: «L'essenza è l'essere che è tolto. È semplice eguaglianza con sé, ma in quanto è in generale la negazione della sfera dell'essere»¹⁷.

Ci sono tante metafisiche, ha detto una volta Enrico Berti, e sono tra di loro in acerrimo conflitto, ma se le diciamo tali, raccogliendole nonostante le differenze nell'unità di un genere, è perché condividono una stessa esclusione. C'è, insomma, qualcosa come un *rovescio della metafisica* in generale. La metafisica, quale essa sia, è allora possibile se tutti gli sforzi di assolutizzare l'esperienza saranno rigorosamente confutati.

«Questi tentativi – continua Berti – sono stati formulati nel corso della storia della filosofia in vari modi, tutti non precedentemente prevedibili; perciò è presumibile che essi continueranno ad essere formulati, in modi oggi assolutamente imprevedibili. La metafisica vivrà se, e solo se, riuscirà a confutare i tentativi di negarla, cioè di assolutizzare l'esperienza»¹⁸.

Ebbene, la linea minore consiste proprio in questo rovescio della metafisica. Essa afferma scandalosamente la sufficienza dell'esperienza. La linea minore è una linea empirista radicale. Assolutizza l'esperienza, eleva il cambiamento ad assoluto, lo sgancia dal dispositivo potenza-atto (e aggiungo: privazione) e, a tal fine, riabilita un antico argomento, l'argomento megarico: «Si può solo nel momento in cui si agisce (*otan energhe monon dynasthai*), se non si è all'opera, se non si è in esercizio, non si può» come recita la traduzione letterale dell'*incipit* di *Metaph. IX*, 3.

Nella storia della filosofia questo argomento è tornato tutte le volte che si è voluta verificare l'ipotesi del determinismo più inflessibile. Ancora in Bergson, un filosofo che appartiene a mio avviso alla linea minore, i Megarici sono coloro che hanno formulato l'obiezione più potente all'indeterminazione nella natura e alla libertà umana: «tutte le obiezioni possibili sollevate contro la libertà umana – spiega Bergson – si riconducono o si possono ricondurre a questa»¹⁹.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. cit., vol. II, p. 1.

¹⁷ *Ibi*, p. 7.

¹⁸ E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993, p. 116.

¹⁹ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, PUF, Paris 2016, p. 104.

La sentenza pare senza appello. Eppure chi ha un minimo di familiarità con il pensiero bergsoniano, sa bene che il filosofo francese, nei momenti capitali della sua opera, non ha esitato a “megarizzare” proprio per dare corpo alla sua intuizione della durata creatrice e della indeterminazione nella natura. Non è questione che qui si possa affrontare tematicamente, ma se si vanno a rivedere gli argomenti addotti da Bergson nel terzo capitolo dell'*Essai* per dimostrare la realtà dell'atto libero oppure quelli prodotti in *La Pensée et le mouvant* per sottrarre la natura al ferreo determinismo positivista, si scoprirà che sono quegli stessi che erano sostenuti da Euclide e dalla sua scuola e con i quali Aristotele aspramente polemizzava²⁰. La tesi che allora si avanza è la seguente: “megarizzando” la linea minore ha in realtà cercato di pensare la sufficienza dell'esperienza. Il che non ha affatto comportato un ferreo determinismo. Al contrario!, *megarizzare* significa portare alla luce del concetto quanto la scienza moderna, lottando contro la sua metafisica implicita, ha fatto emergere come la struttura indeterministica del reale.

Ricordo a questo proposito soltanto il caso della biologia, per l'ovvio motivo che il vivente è il suo oggetto. Ora, cosa obietta un epistemologo della complessità come Giuseppe Longo ai suoi colleghi physicalisti e deterministi? Il vivente, afferma, è «storico»²¹. Longo sta dando voce ad un diffuso atteggiamento di insofferenza rispetto ai modelli laplaciani dominanti nella linea maggiore della filosofia della biologia contemporanea. Ma cosa significa qui “storicità”? Evidentemente non si fa riferimento all'azione dell'uomo. Nell'orizzonte della biologia “storicità” vuol dire che, contrariamente a quanto avviene nei macrosistemi dinamici fisici, non c'è “spazio delle fasi” presupposto all'atto del vivente. Le invarianti che “determinano” un processo fisico, nel caso del vivente, cambiano e si costituiscono in funzione dell'atto stesso del vivente, vale a dire che esse sono relative al suo processo di individuazione, il quale funge da punto sorgente di attualità di ogni possibilità. Storicità vuol dire che il vivente non è un fatto determinabile secondo una causalità transitiva, quanto piuttosto ciò che Bergson chiamava l'accadere di una “esitazione”. Il vivente, insomma, non è la realizzazione di un possibile anteriormente dato come pretende il dogma centrale della biologia molecolare, ma è atto creativo. Hegel, che nulla poteva sapere della biologia molecolare, ne aveva già anticipatamente contestato le pretese egemoniche, quando in un passo strabiliante della *Scienza della Logica* (che Longo sottoscriverebbe...) aveva caratterizzato il vivente definendolo quella

²⁰ Cfr. H. Bergson, *Oeuvres*, PUF, Paris 1959, pp. 93 ss. e pp. 1331 ss.

²¹ G. Longo, *Historicized Invariance or How Future Depends on the Past and on Rare Events in Systems of Life*, in <http://www.di.ens.fr/users/longo>

“zona” critica dell’essere dove la causa (transitiva) non è lasciata giungere al suo effetto. Il semplicemente vivente anticiperebbe in questo lo Spirito, avendone la stessa forma, che è quella di una esitazione creatrice di imprevedibili novità²². Più che l’attualizzazione di un potenziale, il vivente è perciò un “campo” nel quale si va elaborando quel possibile che solo *après-coup* lo potrà spiegare (divenendo il *suo* possibile). Ma perché la spiegazione arrivi ed esso sia determinato nelle sue “cause” bisognerà “attendere”, come raccomandava Bergson a proposito della celebre zolletta di zucchero, che i giochi siano fatti. Insomma: *You lay the path by walking on it* o, che è lo stesso, *otan energhe monon dynasthai*.

In termini solo speculativi, “storicità” significa che nel vivente il cambiamento è soggetto e non predicato. Non ci sono cose che cambiano sotto il cambiamento. Il cambiamento basta a se stesso, «(il) se suffit»²³. Il possibile non è preordinato al reale come un tappeto ideale, ma ne è un prodotto retrospettivo. Esso è creato dal reale solo quando il reale *ha luogo*. Con cristallina chiarezza, l’antimegarico Bergson portava il più megarico degli esempi. Una sinfonia, diceva, non è possibile finché tutte le sue condizioni non sono date, ma quando anche l’ultima sarà data la sinfonia sarà semplicemente reale e, dunque, anche retrospettivamente possibile. Si diceva che la vita è modalità e non categoria. Restava da stabilire quale modo fosse. Ebbene, secondo la linea minore, l’“atto”, l’*enèrgheia*, e non il possibile, è il modo del vivente: *otan energhe monon dynasthai*.

In un bel saggio dedicato al vivente in Aristotele e Heidegger, Rudolf Bernet ha scritto che i principi della *kinesis* – *dynamis*, *enèrgheia* e *stèresis* – sono stati ricavati da Aristotele dall’analisi di una *kinesis* particolare, quella che caratterizza il *poiein*, il fare produttivo²⁴. Aristotele non poteva del resto scegliere altro filo conduttore per la sua analisi se voleva liquidare quegli strani filosofi a lui contemporanei battezzati genericamente “i Megarici”. Da dove infatti lo stagirita trae gli esempi più clamorosi per contestare le assurdità dei Megarici? Dalle *technai*, dal fare produttivo umano: il fare dell’architetto, quello del matematico inteso come tecnico della dimostrazione... Forse che l’architetto che attualmente non costruisce – si chiede retoricamente Aristotele – non ha la capacità di costruire? Forse che il matematico, che non fa mente locale ad un assioma, perché magari dorme, non sarà poi in grado, da sveglia, di dimostrare un teorema? Grazie al filo conduttore del *poiein* Aristotele raggiunge così un grande risultato. Egli articola il *dynasthai* assegnandolo ad un soggetto che ne dispone come di una

²² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 243.

²³ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, in *Oeuvres*, cit., p. 747.

²⁴ R. Bernet, *Force-Pulsion-Desir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Vrin, Paris 2013, pp. 29-30.

capacità (*hexis*). Da questo momento, per Aristotele e per tutti i futuri traduttori del lemma *dynamis* e derivati, “potere” significa “avere la capacità di”. Un pensatore sottile come Giorgio Agamben ha colto in questa articolazione del “potere” megarico l’archeologia del soggetto moderno²⁵. Più precisamente dovremmo dire che qui ci troviamo all’origine del soggetto *sovrano*, che si definisce per il suo *stato di eccezione* rispetto all’essere e per la sua differenza rispetto a tutto ciò che è “semplicemente presente”. Lo vedremo subito. Prima però va menzionato il successivo passo aristotelico che è gravido di incalcolabili conseguenze nella storia del pensiero. Aristotele, infatti, estende quanto risulta da questi esempi legati al fare “umano” al caso del “vedere” e, più in generale, ad ogni cambiamento. La “natura naturante” viene così declinata in termini di potenza / atto e acquisisce quel volto umano e quell’orientamento finalistico con il quale, per potersi costituire, dovrà misurarsi in un aspro conflitto la scienza dei moderni.

Che sia l’umano modo d’essere il modello si comprende agevolmente se si tiene presente che, grazie al *poiein* assunto come filo conduttore dell’analisi, l’origine di ogni cambiamento è fissato in una soglia assolutamente instabile, vale a dire in una *potenza di* che deve essere sempre *rispetto allo stesso* di cui è potenza e *nello stesso tempo* anche *potenza di non*, una potenza che deve serbare in se stessa anche la potenza di non passare all’atto: «Ogni potenza è, insieme, potenza di ambedue i contrari [...] Dunque, ciò che ha potenza ad essere può essere e anche non essere: pertanto, la medesima cosa ha possibilità di essere e di non essere»²⁶. La contraddizione in atto è così il luogo del soggetto sovrano. Non ci vuole molto acume genealogico per scorgere in questa abissale libertà posta al cuore dell’essere il fondamento di ogni teologia politica. Quale che sia la costituzione, il sovrano si definisce sempre per la soglia instabile che viene ad occupare in uno “stato di eccezione”. Metafisicamente il *potere* sovrano è *epêkeina tes ousias se ousia* è uguale a identità e non contraddizione.

La mia ipotesi, un’ipotesi che meriterebbe una trattazione filologica a parte, è che Aristotele stia procedendo ad una revisione della nozione di *dynamis* presente nel *Sofista* platonico e che “i Megarici”, con i quali polemizza, siano quella scuola socratica che invece si è attenuta fedelmente, traendone tutte le conseguenze, al *dictum* dello straniero di Elea (lo stesso *dictum* che, nella filosofia novecentesca, soprattutto nell’ambito anglofono, è conosciuto come *Alexander’s dictum*²⁷). Lì, nell’unica definizione dell’ente che troviamo nel corpus

²⁵ G. Agamben, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 284.

²⁶ *Metaph.* IX 8, 1050 b 8 -12.

²⁷ Cfr. S. Alexander, *Space, Time and Deity*, London, MacMillan 1920; J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

platonico, l'essere è identificato con la *dynamis*, ma la *dynamis* ha il senso del *non poter non*: *non poter non* esercitare o patire un effetto (un affetto) pur piccolo che sia e una volta sola²⁸. È l'anticipazione della grande tesi spinoziana che sintetizza lo spirito della scienza moderna – «non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua qualche effetto»²⁹ –, una tesi che Hegel, “megarizzando”, porrà al cuore della *Scienza della logica*: «Quello che è attuale, ossia reale, può agire; qualcosa dà a conoscere la sua realtà con quello che produce, il suo riferirsi ad altro è la manifestazione sua»³⁰. Ad un abisso si contrappone allora qui un altro abisso. Se la scansione del *dynasthai* come *echein dynamin*, operata da Aristotele, sarà la premessa della sua trasformazione cristiana nella infinita libertà del volere (al fondo di questa via troviamo l'anarca stirneriano, l'uomo del sottosuolo di Dostoevski, l'insorgere di Lev Šestov contro il regno husserliano delle evidenze, l'esperienza interiore di Georges Bataille...), l'abisso megarico è l'abisso dell'accadere (l'abisso dell'improvviso, il trauma dell'*exaiphnes*), nel quale l'impossibile e il necessario si scambiano immediatamente le parti senza lasciar alcun spazio al contingente, liquidato come un'illusione umana troppo umana.

Nel suo libro sulla logica modale Oskar Becker lo ha ben descritto. Per i Megarici, scrive, qualcosa è realmente possibile quando tutte le condizioni necessarie per la sua realizzazione sono soddisfatte. «Prima di ciò è realmente impossibile, ma nell'attimo in cui l'ultima condizione viene soddisfatta, esso è realmente necessario. Accade dunque un passaggio improvviso e discontinuo dall'impossibile alla necessità»³¹. Facendo coincidere l'on con la *dynamis* (il *non poter non*), Platone, in quel passo del *Sofista*, risolveva l'essere nella dimensione dell'attimo, del passaggio improvviso e discontinuo dall'impossibile al necessario: il cambiamento come assoluto. I Megarici non affermavano, come si suole ripetere, la necessità dell'ente, che è solo una conseguenza “logica”, ma l'assolutezza dell'accadere, l'abissale evidenza eleatica dell'essere che è e *non può non* essere, che non può non *causare* effetti per infinitesimali che essi siano. In questa scena originaria ritroviamo così all'opera il fantasma che perseguita da sempre la metafisica: la sufficienza dell'esperienza che ogni metafisica *deve* confutare per potersi costituire come *meta*-fisica. La necessità metafisica si presenta sempre come un obbligo morale. Il cambiamento *deve* essere relativizzato ad Altro perché solo così la “mostruosa spontaneità” della *physis* potrà assumere

²⁸ *Soph.* 248 a 3 - 249 d 5.

²⁹ Spinoza, *Etica* I, xxxvi.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 221.

³¹ O. Becker, *Logica modale e calcolo modale*, tr. it. di G. Sandri, Faenza editrice, Faenza 1979, p. 84. Corsivi miei.

un volto rassicurante, un volto finalmente “umano”. La trasformazione della *dynamis* del Sofista, che era del tutto megarica, nella *dynamis katà kinesin* di Aristotele costituisce perciò l’operazione propriamente metafisica, il suo battesimo. Un modo del fare specifico di un ente particolare – il produrre, la *poiesis*, la “demiurgia” – diventa l’unità di misura dell’accadere. Sul filo conduttore del *poiein*, la risposta che fa da sfondo alla comprensione metafisica del vivente è *enèrgheia katà kinesin e dynamis katà kinesin*: il dispositivo metafisico potenziato, ossia l’uomo come “essere del possibile”.

Rudolf Bernet aveva quindi ragione a porre nel suo saggio l’analisi aristotelica della *kinesis* alla radice dell’analitica esistenziale heideggeriana. Heidegger è debitore di quella scansione antimegarica del *dynasthai* (potenza-atto-privazione) per la sua ontologia fondamentale. Nella sua luce si comprende infatti il primato ontico-ontologico del *Dasein* – cioè dell’uomo – rispetto ad ogni altro vivente non umano, un primato rivendicato da Heidegger come chiave d’accesso ad una nuova ontologia che emancipi l’essere dalla “semplice presenza”. L’uomo e solo l’uomo è il soggetto “sovrano” perché solo l’uomo, in quanto finitudine, in quanto “essere per la morte”, è in ogni sua fibra l’essere del possibile. Ancor più dell’uomo, dovremmo dire che l’essere del possibile è il lavoratore, l’operaio, *der Arbeiter*, la negazione all’opera. Rispetto ad esso, il resto del vivente ha uno statuto ontologico difettivo, non perché manchi di un qualche attributo, ma perché manca di ciò che definisce l’essere stesso dell’uomo, perché in gradi diversi, più accentuati nel regno vegetale, più sfumati in quello animale, “manca della mancanza”, difetta di quella *stêresis* che del *Dasein* costituisce l’essenza ultima. È un fatto degno di nota che Heidegger commentando nel suo corso del 1931 la soluzione aristotelica dell’aporia megarica chiami in causa Protagora e la sua celebre enunciazione secondo la quale l’uomo è la misura di tutte le cose: quanto agli enti del fatto che sono, quanto ai non enti del fatto che non sono³². E lo fa non per ribadire la solita accusa di “umanismo” rivolta alla tradizione filosofica occidentale, ma, esattamente al contrario, per rivendicare la correttezza di quella sentenza. Il sofista Protagora, secondo Heidegger, avrebbe visto bene! Protagora ha compreso che solo l’abisso della libertà poteva portare fuori dall’abisso dell’impossibile-necessario dei Megarici. Solo il modo del possibile sradica un esistente dal dominio del vivente facendone un soggetto sovrano che ora può disporre della vita come di una “capacità”.

³² M. Heidegger, *Aristotele Metafisica Theta 1-3. Sull’essenza e la realtà della forza*, tr. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano 1992, p. 140.

Praxis

Una attitudine megarica sottende i filosofi della linea minore (Bergson, ad esempio), anche quando questi professano pubblicamente la religione ufficiale della contingenza. In tutte le posizioni speculative che si sottraggono al *diktat* della metafisica, assolutizzando l'esperienza, si assiste, come subito vedremo, ad una curiosa ripresa di Aristotele contro Aristotele. Più precisamente è la teologia aristotelica che viene usata contro la fisica aristotelica per fondare una filosofia del processo che emancipa l'esperienza dalla sua presunta strutturale deficienza. Per spiegarci dobbiamo ritornare al fatidico nono libro della *Metafisica*. La *dynamis* e l'*enèrgheia*, per ammissione dello stesso Aristotele, non si estendono forse a qualcosa "di più", che è poi l'essenziale della sua ricerca filosofica, dal momento che questo "di più" è l'oggetto della "filosofia prima"? In apertura del libro IX, Aristotele non afferma forse che «le nozioni di potenza e di atto vanno oltre (*epi pleion*) i significati che sono relativi al solo movimento (*kinesis*)»³³? La dichiarazione ha un valore programmatico. Ci sarebbe un altro senso della *enèrgheia* che non è riferito alla *kinesis* e, quindi, anche un altro senso della *dynamis* che non è quello di "avere una capacità" che si mantiene "in riserva"; ci sarebbe un altro senso dell'atto e della potenza *non relativo* alla *kinesis*, un senso per il quale *dynamis* non significa *potere di / potere di non* e *enèrgheia* non è attualizzazione e determinazione di un siffatto potere.

Gli storici della filosofia, a questo punto, si fermano, ribadendo, non senza ottime ragioni, l'interpretazione canonica: il nuovo senso non cinetico dell'*enèrgheia* sarebbe la *forma* nella sua differenza dalla *materia*. Si può però azzardare un'altra ipotesi. Tale azzardo è autorizzato dal passo che chiude quel capitolo (6), dove Aristotele, dopo avere enunciato in quale senso ulteriore si deve intendere l'*enèrgheia*, un significato che egli denomina *praxis*, afferma risolutamente: «che cosa sia l'essere in atto (*enèrgheia*) e quali le sue proprietà (*poion*), deve risultare chiaro da queste e da altre simili considerazioni»³⁴. Non si può sottostimare l'importanza di questo passo. Ciò che Aristotele chiama *praxis*, e che, come subito vedremo, distingue con grande cura dalla *poiesis*, non esemplifica ma definisce l'essere in atto, l'*enèrgheia*, proprio come, nel *Sofista* platonico, la *dynamis tes koinonias* definiva l'*on*. Si tratta, anzi, della stessa definizione: nelle *praxeis* il *dynasthai* (il potere, l'effettività) non significa *dynamin echein* (avere la capacità, *potere di non*) come nel *poiein* (produrre), ma coincide con l'*energhein* (l'agire). L'essere è la stessa attività senza potenza (*potere di /*

³³ *Metaph.* IX 1, 1046a 1-2.

³⁴ *Metaph.* IX 6, 1048 b 35-36.

potere di non) presupposta. La *dynamis*, in questo nuovo senso, si dice infatti immediatamente come atto in atto³⁵.

Nei termini di Aristotele le produzioni sono attività (*energheiai*) che differiscono dai loro compimenti (essere nel compimento è detto *entelècheia*): dove c'è *poiesis* l'*enèrgheia* ≠ *entelècheia*. L'*ergon* è infatti fuori dall'*enèrgheia*, rappresenta un termine trascendente a cui l'atto in atto tende, raggiunto il quale soltanto potrà dirsi atto "compiuto". In questo momento – nel momento dello *star facendo* quello che si sta effettivamente facendo – l'azione non è fatta ma è in corso di svolgimento. Il *fieri* si rivolge al *factum*, rispetto alla quale si definisce a) come privazione, b) come desiderio e 3) come *potere di non* (ad esempio potere di non dimagrire o di non costruire la casa). Dove ci sono produzioni c'è un aver di mira, c'è un tendere a ciò che attualmente manca e c'è un soggetto padrone del possibile (dotato della "facoltà di"). L'intenzionalità le costituisce, dunque, da cima a fondo. Esse sono tempo, giacché il tempo è misura del movimento e sanzione di una deficienza strutturale dell'esperienza. Di qui la strutturale "imperfezione" della produzione, che Aristotele segnala con la formula *enèrgheia atelès* (azione imperfetta). Perfetti sono invece quegli atti che essendo *in atto* sono anche sempre perfettamente compiuti in ogni loro momento. Essi hanno cioè il loro *telos* nel loro stesso esercizio. L'opera è l'operazione. Dove c'è *praxis*, l'*enèrgheia* = *entelècheia*. Essendo termine di se stessi, tali atti non sono "per la fine", come le produzioni, ma sono senza termine trascendente. Non essendo in vista del loro termine sono infiniti, ma l'infinito vi assume un senso solo positivo: perde il valore di privazione (non-finito, imperfetto) per acquisire quello affermativo di perfettamente compiuto in ogni suo momento. Alla *enèrgheia atelès* della *poiesis* Aristotele contrappone così la *praxis teleia*, l'azione perfetta immanente.

Non sarà forse allora proprio questo altro senso dell'*enèrgheia* (come *praxis*, come azione perfetta immanente) a introdurci ad una comprensione non poetica, non artigianale, dell'ontogenesi, dell'atto del vivente? Ad una nozione di processo irriducibile a quella di attualizzazione di una *potenza di / potenza di non*? Ad una "natura" non maculata dalla negazione, ad un cambiamento che è pura affermazione? Ad una intelligenza della "storicità" del vivente? Non è forse questo processo, fuori dal tempo ed estraneo alla *kinesis*, ciò che Giovanni Gentile ha chiamato "autoctisi"? Si obietterà che tutto questo comporta una resurrezione dell'argomento megarico che Aristotele sembrava aver definitivamente sepolto. Esso, sosteneva Aristotele, sopprimerebbe il divenire (*kinesis*) e

³⁵ Cfr. A. Kosman, *The Activity of Being. An Essay on Aristotle's Ontology*, Harvard University Press, Cambridge-London 2013.

il movimento (*ghènesis*), comportando conseguenze assurde³⁶. In effetti la *praxis* permette di pensare un'attività che non è *katà kinesisin* ed una potenza che non è *katà kinesisin*. Sospende la triade categoriale che sottende la *kinesis* nella sua accezione di attività imperfetta (*enèrgheia atelès*), vale a dire "potenza, atto e privazione". Congeda il nulla come primo motore del divenire. Congeda, infine, l'uomo, l'essere del possibile, come chiave d'accesso all'essere "storico" dell'ente.

La conseguenza "assurda" che si deve trarre dalla postulazione di un'attività perfetta, non mancante di nulla, è allora quella di *una emancipazione della vita dal dispositivo metafisico potenza-atto*. La vita, scrive Aristotele, è *praxis*, non *poiesis*³⁷. Nei termini con i quali abbiamo introdotto la nostra ipotesi, dovremmo dire che ad essere *pratico* è il "vitale" della vita. Esso funge da perno – da punto-ora – dell'accadere di una molteplicità di *kineseis* / *poieseis* che una fenomenologia del vivente non può certo ignorare, ma che, nondimeno, differiscono per natura dal loro fondamento. Con ciò la "vitalità" sarà anche emancipata dal tempo che per la metafisica è invece l'orizzonte di comprensione dell'esperienza e sarà riconsegnata a quel non-tempo, il cosiddetto "presente assiale", nel quale Benveniste situava l'"istanza di parole". E sarà liberata dal nulla che è fatto gravare su ogni ente come una spada di Damocle (tesi della contingenza dell'ente). Per le *praxeis* non c'è, infatti, venire all'essere dal nulla. Esse sono "megaricamente" già da sempre in atto, ma l'atto – ed in questo consiste la differenza fondamentale con l'ipotesi megarica nella sua versione "canonica" e più facilmente contestabile – non è il determinato, bensì l'attività, la determinazione. L'atto è quel *passaggio improvviso e discontinuo* dall'impossibile alla necessità che accade nell'*attimo*, di cui parlava Becker a proposito dei Megarici: è la *dynamis* dell'*on*. Se, cioè, si intende l'atto come l'accaduto, come il fatto compiuto, allora si avranno effettivamente tutte le conseguenze assurde denunciate da Aristotele in *Metaph.* IX 3, ma se si intende con *enèrgheia* l'*accadere* di quello che accade, l'atto della determinazione e non il determinato in esso implicato ma da esso differente per natura (come il soggetto dell'enunciato lo è con l'atto illocutivo del dire), allora tale atto sarà *actus purus*.

Questa è la via battuta dei filosofi della linea minore che sono effettivamente, come si suole dire, dei "filosofi della vita". Ciò che però troppo spesso si dimentica di precisare è che la vita che hanno di mira è una vita *eterna*. Seguaci di Plotino, i filosofi della linea minore hanno esteso al complesso dell'esperienza lo statuto della *enèrgheia tes ousias*, cioè della *praxis*, liberando così la *proodos*,

³⁶ *Metaph.* IX 3, 1047 a 10-14.

³⁷ *Pol.* I 4, 1254 a 7.

il *processo*, dall'orizzonte del tempo³⁸. Può apparire sconcertante, addirittura provocatorio, attribuire tale intenzione a filosofi, come Bergson, Whitehead o Gentile, universalmente noti per aver riabilitato il divenire a scapito dell'essere. Non sono forse i massimi filosofi del tempo, dell'essere come tempo? Non sono i rovesciatori del platonismo? Eppure se andiamo a vedere qual era la reale urgenza che muoveva, ad esempio, Bergson, fin dai tempi del *Saggio*, nella sua critica della spazializzazione, leggiamo che si trattava per lui di ristabilire il diritto di una "durata" intesa come "*atto semplice e indiviso*". Se Achille raggiunge la tartaruga, nonostante l'abisso scavato tra i due dalle aporie di Zenone, è perché ciascuno dei passi di Achille è un atto, semplice, indivisibile, un atto, sottolinea Bergson, *sui generis*. Era questa semplicità e questa indivisione – questa *unità della durata come tutto aperto* – quanto veniva compromesso dalla rappresentazione spaziale. Era questa semplicità a non trovare espressione nel linguaggio, dal momento che "dire", almeno nelle lingue indoeuropee, implica sempre la scansione del processo in un rapporto tra soggetto e predicato. *Dire* il divenire è fissarlo ad un sostrato che diviene, ad una materia presupposta, ad una mancanza patita...

Pensare il passaggio come assoluto, e non come il passare di qualche cosa, era invece la meta dichiarata degli empiristi radicali. Il divenire, si suole ripetere, è per questi filosofi l'assoluto. Verissimo, ma si dimentica spesso di aggiungere che l'assolutezza guadagnata dal divenire comporta una sua radicale metamorfosi. Continuare a concepirlo come lo stesso divenire che nella metafisica l'essere subordinava a sé è allora un errore grossolano foriero dei peggiori equivoci. Elevato al rango dell'assoluto, il divenire è infatti veramente l'assoluto. Dunque, deve essere concepito *assolutamente*. Riabilitando l'argomento megarico, la linea minore attribuisce scandalosamente al cambiamento il carattere di atto puro, e ne trae le conseguenze, prima fra tutte l'impossibilità di assumere la *kinesis*, la *stèresis*, il "potere di non", l'uomo, il tempo e il nulla come orizzonte di senso per l'esperienza. In una parola, un empirismo conseguente contesta i tre dogmi che hanno impedito al pensiero moderno di comprendere il *vitale* della vita: la finitezza, come orizzonte della comprensione del senso dell'essere, la persuasione della contingenza dell'ente (l'ente come non-niente) e l'intenzionalità come essenza della coscienza.

ROCCO RONCHI

Università degli Studi dell'Aquila - rocco.ronchi@gmail.com

³⁸ *Enneadi* VI 1, 16, 14-9.

ABSTRACT

The so-called “Megarics” completely resolved potentiality in actuality and, therefore, the possible in the real. They denied the fundamental assertion of Aristotelian metaphysics concerning the dual mode of being of substance: dýnamis and enèrgheia. According to Aristotle, the genesis of philosophy as science was entrusted to the solution of the Megaric aporia. In the essay I will test the validity of the Megaric hypothesis by verifying it on a “fact” that is normally exhibited as its most obvious refutation. What, as a matter of fact, seems better to deny the Megaric hypothesis if not the simple fact of “living”? Our thesis is that “living” is an act that is not possible except when it is enacted. Contrary to what is believed, accepting this thesis does not mean determinism at all. The Megaric hypothesis constitutes the most appropriate conceptual framework (and the one most consistent with scientific evidence) to understand life as creative duration characterized by indeterminacy and creativity.