

---

**ANNUARIO  
FILOSOFICO  
23**

---

**2007**

**Mursia**

---

Questo bisogno nascosto, viene così esemplificato:

«Come i frammenti di un vaso, per lasciarsi riunire e ricomporre, devono seguirsi nei minimi dettagli, ma non perciò somigliarsi, così, invece di assimilarsi al significato dell'originale, la traduzione deve *amorosamente*, e fin nei minimi dettagli, ricreare nella propria lingua il suo modo di intendere, per far apparire così entrambe – come i cocci frammenti di uno stesso vaso – frammenti di una lingua più grande».<sup>16</sup>

La libertà del traduttore – e questo vale sia per gli artisti che per gli scrittori – è condizionata alla ricerca di una lingua più grande, di un meta-linguaggio che sappia presentarsi come inerente all'originale pur rimanendo da esso svincolato.

Il non-traducibile non trova una definizione precisa perché il superamento della negatività significherebbe pretese di riconciliazione che paiono troppo gravose per la gracilità della figura estetica. L'arte deve restare al di qua della metafisica. L'arte, secondo una bella espressione di Adorno, è già in sé «asilo» della metafisica; nel senso che nel suo linguaggio prefigurativo, nella nostalgia di riconciliazione la cosa più importante, ciò che non può essere detto, è già suggerito.

Il vero contenuto dell'arte è il suo essere transitorio, riuscire a negare il suo stesso concetto per aprirsi al divenire e recuperare anche il momento originario. «Non c'è arte che non contenga in sé, negato, come suo momento, ciò da cui si separa»;<sup>17</sup> ovvero non esiste forma artistica che, in quanto tale, non contenga anche una nostalgia per il suo altro. All'arte non è comunque concesso di unificare l'idealità con la materialità in nome di una possibile giustificazione interna. L'idea dell'artista come soggetto separato, elitario, è di per sé nemica delle opere d'arte. Il concetto di genio, sostiene infine Adorno, è sostanzialmente fuorviante se usato in questo modo, perché le creazioni artistiche non sono in sé sublimi, così come gli uomini non possono mai essere considerati dei veri creatori.

L'artista può eventualmente contrastare il demone della non traducibilità opponendo alla sua irraggiungibilità la consapevolezza che la lingua degli uomini, originariamente, non era incomprensibile a quella della creazione. Secondo l'intuizione di Benjamin le lingue degli uomini hanno un'essenza nominale, e non verbale come quella che possiamo udire nei testi sacri. In questo risiederebbe il limite del potere linguistico dell'uomo, ma anche il motivo di un suo possibile riscatto. Il compito del traduttore è quello di mantenere viva, nel dialogo, la purezza della lingua, cosa di cui la riflessione estetica ha infinitamente bisogno.

<sup>16</sup> W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, op. cit., pp. 48-49 (corsivo mio).

<sup>17</sup> Th. W. ADORNO, *Teoria estetica*, op. cit., p. 4.

## POSSIAMO PENSARE LA PROTOLOGIA? PARALIPOMENI DI UN COMPITO A VENIRE

### 1. Introduzione

Paralipomeni (dal greco παραλείπω, tralasciare, omettere, trascurare) sono le cose tralasciate, messe a lato, abbandonate; ma anche le cose che mancano. Perché iniziare dalle cose omesse e non, invece, da quelle che introducono alla questione che ci interessa, la protologia? Perché «paralipomeni» e non «prolegomeni»? Prolegomeni, ossia «cose dette prima» che servono ad introdurre e rendere intelligibile un testo di ardua comprensione. È il caso dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza* di Kant. Criticato per le difficoltà della *Critica della ragion pura*, il filosofo di Königsberg scrive: «Giusto è il rimprovero solo per quanto concerne una certa oscurità, che in parte deriva dall'ampiezza del disegno, per la quale non è facile abbracciare in uno sguardo i punti essenziali della trattazione: a questo difetto mi sono proposto di rimediare con i presenti *Prolegomeni*».<sup>1</sup> Partire dai «paralipomeni» indica, invece, partire *già* da una omissione, da qualcosa di tralasciato, da una mancanza. Cosa che *non sembrerebbe* riguardare la *protologia*. Non ne mancano, infatti, le esposizioni, né la mancano: laddove è messa a tema è ben esplicitato il suo compito e ambito. La protologia è una filosofia dell'inizio, del cominciamento, variamente narrato in un racconto che arriva là dove il pensiero – e non la protologia – sembra mancare: pensare l'origine. Ma non c'è forse un che di paradossale in una filosofia che si interroga sull'*origine*? Che s'interroga, cioè, su ciò presso cui non era? E non soltanto sull'origine in senso primo ed assoluto, ma anche su ogni singola origine, ogni singolo nascere ed apparire nella scena del mondo; nascere e venire

<sup>1</sup> I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902, vol. IV, pp. 253-383; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a cura di M. Ruggenini, traduzione ed apparati di G.L. Paltrinieri, Bruno Mondadori, Milano, 1997, p. 29.

al mondo che conosciamo sempre dal racconto di altri, che tutt'al più possiamo vedere fotografato o filmato e che soltanto da altri sappiamo essere nostro. Eppure ci appartiene, così come ci appartiene ogni altro discorso, più generale, sull'origine. Ci appartiene come ciò che ci consegna al pensiero stesso, alla filosofia.

Ecco il paradosso, allora: a mancare *non* è il discorso protologico, il λόγος del πρώτος. Questo pensiero c'è, ma è un discorso *secondo*, che succede il momento cui manchiamo. Il momento che è nostro senza appartenerci, il nostro *proprium* che è *alter*. Possiamo pensare, allora, la protologia? Sì, certo, perché è stata pensata. In che modo? Forse, questo è un compito *a venire* non soltanto perché non esauribile nello spazio di rapide riflessioni ma anche perché è compito di una vita: approssimarci verso l'inizio, per tentativi. Tentativi che possono essere vani, inutili, oppure passi di un pensiero. Tentativi che saranno i nostri *paralipomeni*, ciò che manca ma che, nonostante manchi, conduce «verso là» dove siamo proprio noi a mancare.

## 2. Il πρώτος in questione

Di che cosa dovremmo parlare, se parlassimo di protologia? Del primo mancante, certamente. Primo che manca in senso primo, non secondo. Perché all'aggettivo πρώτος la filosofia ha da sempre fatto ricorso. Anzi, ciò che è massimamente conoscibile, dice Aristotele, sono proprio i primi principi e le cause anch'esse prime (*Metafisica* A 2, 982b). La filosofia stessa, in quanto επιστήμη θεολογική, è φιλοσοφία πρώτη (*Metafisica*, E 1, 1026a). Dopo questo episodio inaugurale, nella storia della filosofia diversi primati e «primi» si sono succeduti, dall'*ego* di Descartes, all'*éthique comme philosophie première* di Levinas, alla *donation* di Marion. In tal senso, come aggettivazione della filosofia, il πρώτος non manca. Senso indicabile però come *secondo*. Il primo come tale non può che mancare. Lo ha indicato bene Claude Romano parlando di «originaire non-originelleité de l'origine»,<sup>2</sup> ossia di un *décalage*, di una frattura tra l'originario in senso assoluto e l'originarietà di ogni singola origine, ossia di ogni singolo esistere e nascere. Origine viene da *orior*, sorgere, nascere, destarsi. Ogni singola nascita è prima, certo, ma soltanto in senso secondo; e ciò per un *décalage* che, evidentemente, non è saldabile. Che senso ha, allora, chiedersi «possiamo pensare la protologia»? Noi manchiamo il πρώτος «primo», né le cose potrebbero stare altrimenti. Tacersi, in questi casi, è opportuno.

<sup>2</sup> Cfr. C. ROMANO, *L'événement et le monde*, Puf, Paris, 1998.

È stata la lezione di Wittgenstein, almeno quella del *Tractatus logico-philosophicus*, dove la prefazione e la conclusione si echeggiano l'una con l'altra, in un antifonario forse voluto ma sicuramente inevitabile: «Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: tutto ciò che può esser detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (*Prefazione*); «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (7). D'altronde, la domanda «possiamo pensare la protologia?» nel contesto wittgensteiniano non potrebbe neppure porsi. Del πρώτος assoluto non possiamo dire niente, perché manchiamo; e «d'una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda. L'enigma non v'è. Se una domanda può porsi, può avere una risposta» (6.5). Che cosa decide, tuttavia, dell'impossibilità che vi sia una risposta? D'altronde «noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta» (6.52). Attestiamoci in questo paradosso:<sup>3</sup> non resta più alcuna domanda, quando sono in gioco i problemi vitali. Anche la domanda sul πρώτος è destinata a scomparire; è destinata a mancare perché siamo inevitabilmente destinati alla sua successione. Eppure, più manca e più è posta.

Eccolo il suo paradosso: la domanda «possiamo pensare la protologia?» manca perché non potremo mai conoscere la risposta prima e potremmo rispondere sempre e soltanto in modo secondo; insomma, la risposta alla domanda che chiede del πρώτος può essere *soltanto* quella che diamo, *come è inevitabile che sia*, nella successione. Rigorosamente parlando, allora, non si dà risposta e dunque non si dovrebbe dare neppure la domanda. *Tuttavia*, la domanda si dà, a dispetto della sua apparente impossibilità, perché tocca un problema vitale; e i problemi vitali saranno pure ineffabili («la risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire dello stesso» 6.521) ma non perciò eludibili: «Ma v'è dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il Mistico» (6.522).<sup>4</sup> «Ma v'è», c'è comunque, indipendentemente dal fatto che possa esser detto o pensato o chiarito come

<sup>3</sup> D'altronde, non è forse tale forma di verità rovesciata ad approssimarci all'irriducibile incomprensibile che trafigge la nostra esistenza? Tema sul quale restano insuperate le riflessioni di Claudio Ciancio (*Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999).

<sup>4</sup> Sul commento di questa ed altre proposizioni del *Tractatus* di Wittgenstein (cfr. *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; *Trattato logico-filosofico*, ed. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998), e soprattutto sulla proposizione 6.44: «Non come il mondo è, ma *che* è, questo è il mistico», si veda M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano, 2001<sup>2</sup>, pp. 228-230, sebbene nelle pagine in cui le proposizioni sono citate sia in gioco un motivo diverso da quello che qui ci occupa (essendo a tema la contrapposizione tra la posizione wittgensteiniana e quella di Hegel circa il rivelarsi di Dio nel mondo). Infatti, osserva Cacciari, «è nel Mistico (che va inteso anche come un *sentire*) e non in una qualsiasi relazione causale («come» il mondo è), dominio sempre delle scienze della natura, che Dio si rivela» (*ivi*, p. 228). Né «v'è» è domanda che si pone sulla protologia o sull'origine e, leggendo i *Weltalter* di

primo oppure secondo. «V'è», e perciò la domanda sull'origine continua a porsi, ineludibile come ineludibile è ciò che riguarda la vita. E la ossessione al punto da riflettersi in uno tra i suoi ambiti più impensati, la matematica.

### 3. Un nuovo infinito (e un nuovo mistero)

Nel 1918 morì ad Halle il dr. Georg Cantor, professore di matematica. I matematici ne conoscono il nome per «l'ipotesi del continuo di Cantor», ossia un'equazione in cui è utilizzata la lettera  $\aleph$  dell'alfabeto ebraico:  $2^{\aleph_0} = \aleph_1$ . L'equazione «è un'asserzione circa la natura dell'infinito»<sup>5</sup> formulata da un matematico che non provava affatto disagio per il fatto che vi potessero essere diversi tipi di infinito, «uno più grande dell'altro».<sup>6</sup> Insomma, i numeri sono senza fine, infiniti, e ciò è vero anche se non abbiamo alcun modo «di vedere, toccare o sentire ognuno di questi numeri senza fine». Cantor, partendo da quest'ipotesi, «riuscì ad accettare l'infinito *attuale* piuttosto che l'idea sicura di infinito *potenziale* dei greci e dei suoi contemporanei».<sup>7</sup> All'idea di infinito attuale il matematico giunse prendendo in considerazione gli *insiemi*, partendo dal problema dei numeri razionali e irrazionali. «I numeri irrazionali appaiono come per magia non appena tentiamo di conciliare la retta della geometria con i numeri dell'aritmetica, cosicché un punto della retta è visto come un unico numero reale».<sup>8</sup> Se 6 è maggiore di 4, in una retta 4 dovrebbe essere visto alla sinistra di 6. Ma sulla retta è possibile anche associare punti a

Schelling (*ivi*, pp. 483 ss., soprattutto pp. 489-490), Cacciari scrive: «Se Schelling confondesse Passato con Originario, contro di lui varrebbe la sferzante ironia hegeliana circa l'astratta separazione tra mediato e immediato. Poiché il termine origine indica "ciò" da cui la successione scaturisce, in esso non risulta nulla di essenzialmente Passato – l'origine indica il primo momento della serie; il Passato, invece, è, nella serie-dalla serie, l'Immemorabile» (*ivi*, p. 489). E in uno dei dialoghi in *De Reditu* (soprattutto *ivi*, p. 683) leggiamo: «"Liberare" Inizio da origine, dalla necessità del dare-inizio, origine dalla necessità del procedere, e il processo dalla necessità della restitutio – è questo, per lei, *bilaritas*?», parola nella quale vibra l'occhio buono, che è *bilarós*, ed anche *bilará*, o la *bilarótes*; ilarità che è letizia, e «più l'anima "mette le ali", più si fa leggera (e perciò "semplice"), più si riveste di ilarità; l'*bilarótes* appare quasi misura della libertà raggiunta, che è obbedienza e partecipazione al divino» (*ivi*, p. 668). Ma *bilaritas* è una parola nella quale vibra anche *bilasmós*, come è detto il Figlio, «atto della riconciliazione [...] (che) manifesta la caritas divina, [...] manifestazione dell'amore, chiamata a generare amore» (*ivi*, p. 670). È questa diversità di armoniche vibranti che dice, per via negativa, l'Inizio immemorabile (piuttosto che l'origine), «che non è quest'ente che afferriamo, di cui quest'ente è il non-essere» (*ivi*, p. 683).

<sup>5</sup> A. D. ACZEL, *The Mystery of the Aleph, Four Walls Eight Windows*, New York 2000; *Il mistero dell'alef*, tr. it. di G. Oliveri, Saggiatore-Net, Milano, 2005, p. 15.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 73.

frazioni, e tra 1 e 2 possiamo trovare 0,2 0,25 0,5... e così via all'infinito. Ecco, tuttavia, il problema: «La lunghezza reale della retta, però, non deriva dall'introdurvi dei numeri [...]. La struttura reale della retta ha bisogno dei numeri irrazionali, senza i quali avremmo un insieme infinito e molto denso di punti, ma non senza lacune (dunque non sarebbe una retta)».<sup>9</sup> Il matematico Karl Weierstrass aveva già contribuito ad approfondire una definizione dei numeri irrazionali, mostrando come «una successione infinita in uno spazio limitato contiene un punto di accumulazione nello spazio».<sup>10</sup> L'intuizione contribuì ad aprire a Cantor la sua propria strada: iniziò con l'esaminare i numeri-punti su una retta (numeri razionali) che convergono in punti di accumulazione,<sup>11</sup> partendo dall'idea di Weierstrass secondo la quale i numeri irrazionali sono limiti di successioni razionali. Decise poi di considerare l'*insieme* dei punti di accumulazione di un dato insieme di punti («ad esempio, l'insieme dei numeri irrazionali in un intervallo è l'insieme dei punti di accumulazione dei numeri razionali dell'intervallo»<sup>12</sup>) finendo col chiedersi che cosa potesse accadere considerando l'insieme di tutti i punti di accumulazione dell'insieme dei punti di accumulazione. In questo modo, definito un insieme P, poté definire l'insieme dei punti di accumulazione P', l'insieme dei punti di accumulazione dei punti di accumulazione P'', fino a P<sup>infinito</sup>.

La scoperta dell'infinito attuale è in questa successione infinita di insiemi, che Cantor denominò *numeri transfiniti*, per i quali propose «l'esistenza di un numero finito e che allo stesso tempo fosse il più piccolo tra i numeri più grandi di ogni numero finito»,<sup>13</sup> ed anche se non esiste un numero più grande di tutti, «è tuttavia possibile che esista un numero più grande di tutti i numeri finiti».<sup>14</sup> Chiamò con la lettera  $\omega$  il suo primo numero transfinito, «il più piccolo numero infinito più grande di tutti i numeri finiti». Passo successivo fu estendere il principio di generazione dei numeri (che avviene tramite l'aggiunta del numero 1) ai numeri transfiniti:  $\omega + 1$ ,  $\omega + 2$  ....  $2\omega$ , ...,  $\omega^2$ , e così via e «in questo modo aveva ottenuto un numero infinito di numeri infiniti».<sup>15</sup> Ma aveva anche ottenuto la possibilità di estendere il concetto di numero ricorrendo a quanto acquisito dalla teoria degli insiemi.

«La cardinalità di un insieme è la misura del numero di elementi contenuti nell'insieme» ma qual è il numero cardinale di un insieme infinito?

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>11</sup> «Punto di accumulazione di un insieme è un punto arbitrariamente vicino ai numeri dell'insieme» (*Ivi*, p. 91).

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

È a questo punto che, per far riferimento agli infiniti di numeri cardinali transfiniti decide di ricorrere alla lettera **א**, la prima lettera dell'alfabeto ebraico.<sup>16</sup> «Ai colleghi e agli amici disse di essere orgoglioso della scelta di *alef* per simboleggiare i numeri transfiniti, dal momento che *alef* era la prima lettera dell'alfabeto ebraico e che per lui i numeri transfiniti rappresentavano un nuovo inizio: l'avvento dell'infinito attuale»,<sup>17</sup> ossia dell'infinito non soltanto potenziale dei numeri cardinali ma dell'infinito degli insiemi dei numeri transfiniti generabili come i numeri razionali e *raffigurabili*. L'*alef*, per Cantor, è la pensabilità di un  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  iniziale che è secondo, certamente, perché compreso *ex post* (in quale altro modo lo potremmo conoscere, d'altronde?); ma questa, in un certo qual senso, è una comprensione incomprensibile, perché con *alef* si nomina il  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  che infinitamente genera il transfinito. Dunque «comprendere incomprensibilmente incomprensibile», come Agostino proponeva nel *De Trinitate*. Per concludere, la sua lapide commemorativa: accanto a complessi schemi di cui brillanti menti matematiche sanno comprendere e decifrare segni e numeri, una frase che esprime il convincimento di Cantor circa la matematica: «L'essenza della matematica è nella sua libertà»,<sup>18</sup> e la libertà è nel suo  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ , quell'*alef* che nella mistica ebraica è simbolo di Dio e della sua infinità.

Ma questo non è che un paralipomeno di un lavoro a venire, quello che è stato tralasciato ed ora detto, quello che in futuro mancherà ma che, mancando, conduce «verso là» dove siamo proprio noi a mancare. E il mistero dell'*alef* dice di una mancanza. Una mancanza che, però, non è assenza, la mancanza speciale di un  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  che, mancando, chiede di essere pensato altrimenti. O anche, di essere compreso incomprensibilmente.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Per questi passi cfr. *ibidem*.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>19</sup> L'avventura di Cantor, il suo paradiso ed il suo inferno, è narrata in termini rigorosamente matematici da Stefano Leonesi e Carlo Toffalori nel libro *Matematica, miracoli e paradossi. Storie di cardinali da Cantor a Gödel*, Bruno Mondadori, Milano, 2007. Il suo paradiso, giacché ebbe il genio di scoprire che l'infinito  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$  adducendo la famosa prova della *diagonalizzazione* che lo condusse, appunto, alla formulazione dell'ipotesi del continuo; il suo inferno, perché fu accusato proprio dal professore con cui si era formato a Berlino, L. Kronecker, di essere un mistico piuttosto che un matematico. Stessa critica da parte di Karl Friedrich Gauss: «Devo protestare veementemente contro l'uso dell'infinito come qualcosa di definito: questo non è permesso in matematica. L'infinito è soltanto un modo di dire, ed intende un limite cui certi rapporti possono approssimarsi vicino quanto vogliono» (cit. in *ivi*, p. 22). La critica di Gauss è all'infinito attuale, impossibile in matematica (fin dai tempi di Aristotele) ma scoperto da Cantor. Scoperta geniale che gli costerà carriera e salute: carriera, perché fu lasciato ai margini della vita accademica ed escluso dalla prestigiosa sede di Berlino; salute, perché tale ostracismo lo condusse alla depressione e al conseguente ricovero in una clinica privata, dove morì.

#### 4. *B<sub>g</sub>reshit e Anokhi*

La Bibbia inizia con la parola *B<sub>g</sub>reshit*, «in principio», dunque con la *seconda* lettera dell'alfabeto ebraico e non con *alef*, con la quale inizia invece il primo comandamento «Io ...», in ebraico *anokhi*, la cui prima lettera è *alef*. Non è forse questo il segno di un  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  che è già secondo e secondo a se stesso?<sup>20</sup> *Secondo a se stesso* perché, pur mancando «in principio», torna nell'«Io...» udito da Mosè sul Sinai. Ma «l'*alef* non si pronuncia, indica soltanto la posizione che la laringe deve assumere per emettere una vocale: si tratta quindi di una semplice posizione nell'emissione del linguaggio, senza che implichi alcun suono materialmente udibile. Il popolo non poteva udire l'immensità della parola divina e udì soltanto l'*alef*»,<sup>21</sup> ossia udì l'in-udibile, l'incomprensibile. Udi l'im-pronunciato, cioè che «in principio» è mancato ma che poi è tornato. Il  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  «tra» principio e successione, dunque, indica che la successione non è soltanto *post* di un *ante*;  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  in quanto *alef* si pronuncia in quella nuova creazione e rigenerazione che è il dono della legge.

Infine, un racconto su questo mistero dell'*alef*, quello di Jorge Luis Borges. Carlos Argentino Daneri vuole salvare la casa dalla distruzione; in essa c'è un *alef*, ossia «uno dei punti dello spazio che contengono molti punti [...] il luogo dove si trovano, senza confondersi tutti i luoghi della terra». <sup>22</sup> E quando Borges (narratore in prima persona del suo stesso racconto), che da Daneri era stato invitato a vedere l'*alef*, giunge nel punto in cui l'ospite lo aveva visto per la prima volta, dice: «Arrivo ora all'ineffabile centro del mio racconto [...]. Come trasmettere agli altri l'infinito *alef* che la mia timorosa memoria a stento abbraccia?». Ed inizia la narrazione di un favoloso e misterioso arazzo, una narrazione incompiuta e mancante: «...Vidi la circolazione del mio sangue oscuro, vidi il meccanismo dell'amore e la modificazione della morte, vidi l'*alef*, da tutti i punti, vidi nell'*alef* la terra e nella terra di nuovo l'*alef* e nell'*alef* la terra, vidi il mio volto e le mie viscere, vidi il tuo volto, e provai vertigine e piansi, perché i miei occhi avevano visto l'oggetto segreto e supposto, il cui nome usurpano gli uomini, ma che nessun uomo ha contemplato: l'inconcepibile universo».

L'*alef* è la lettera di un  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  generatore, inevitabilmente compreso *ex post* in quanto infinitamente rigenerante. Con l'*alef*, il  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  non si è soltanto *aggettivo secondo*; certo, manca «in principio» ma il suo manca

<sup>20</sup> Per questo ed altro, cfr. G. ISRAEL *La Kabbalah*, il Mulino, Bologna, 2005.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>22</sup> J. L. BORGES, *L'Aleph*, Losada, Buenos Aires 1952; *L'Aleph*, tr. it. di F. Tentori Montaloni Feltrinelli, Milano, 2005<sup>33</sup>, p. 161.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 167.

è piuttosto la *mancante comprensione* di un *ex ante* che generando l'*ex post* genera quanto lo può «incomprensibilmente comprendere». In quest'incomprensibile comprensione la possibilità di pensare ancora e di nuovo la protologia gioca le sue *chances* mancanti. Perché il suo paradosso sta nel fatto che ciò che manca è vitale.

### 5. Una via eminentiae

È un paradosso, va contro, o meglio, oltre ogni logica: manca ciò che è il vitale, capace di generare e rigenerare; e, dunque, è imprevedibile, incomprendibile. Su tale paradosso è insuperata la lezione di Agostino: «Sebbene Dio sia incomprendibile non ci si deve stancare di cercarlo» (*De Trinitate* XV, 1-2), e quindi, «sebbene il  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  sia incomprendibile, non dobbiamo stancarci di cercarlo». Ogni volta che lo si è trovato occorre cercarlo ancora («È così infatti che bisogna cercare le cose incomprendibili perché non ritenga di aver trovato nulla colui che abbia potuto trovare quanto è incomprendibile ciò che cercava»). Perché, tuttavia, occorre continuare a cercarlo, se comprendiamo che ciò che (si) cerca è incomprendibile? In tale ricerca «non (si) deve desistere, fino a quando (si) progredisce nella ricerca dell'incomprendibile e (si) diventa sempre migliore», giacché «lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggior ardore».<sup>24</sup> Per noi, destinati all'*ex post*, pensare il  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  sembrerebbe compito impossibile; ma, appunto, sembrerebbe, perché invece è un'urgenza inscritta nella stessa avventura del *sapere* umano. In quel *sapere* in cui sta tutto il piacere del gustare, del degustare e della dolcezza sempre maggiore che, sapendo, è trovata per essere sempre e di nuovo cercata. Per quanto arduo possa essere un sapere del  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ , alla sua dolcezza non possiamo rinunciare; o forse non dobbiamo né vogliamo rinunciare alla *dulcedo mentis*. Paralipomeni, allora, di un compito a venire non perché futuro ma perché *inesauribile*, *incessante* al punto di trafiggere l'*ex post* del suo *ex ante*, così come i numeri transfiniti trafiggono gli insiemi finiti rivelando l'infinito che, in essi, è in atto.

Transfinito, infinito: della protologia, del  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  che essa narra potrà mai darsi altro da un discorso in negativo? Già scegliere i paralipomeni è partire da una mancanza, dal tralasciato; ma oltre ai paralipomeni, ricorre l'aggettivazione di incomprendibile, ineludibile, inevitabile, ineffabile, incessante... insomma, il  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  sembra darsi a pensare soltanto negativamente. Né diversamente potrebbe essere, essendo il nostro pensiero inevitabilmente ed ineluttabilmente secondo. Ma l'*alef* parla di un inizio

<sup>24</sup> Abbiamo parafrasato passi agostiniani del *De Trinitate*, XV, II, 2.

diverso, non negativo ma *generativo*. Il ricorso alla matematica lo rende effettivamente pensabile: un discorso sul  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  è soltanto in apparenza negativo, perché l'infinito in atto non soltanto è rappresentabile ma è anche generatore di insiemi. Il  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  è pensabile come *infinito in atto o attuale*. Infinito che si sottrae al discorso affermativo, perché questo discorso è sempre secondo; ma che non ricorre soltanto ad un discorso negativo, perché è in atto e raffigurabile. È un discorso di *eminenza*, proferto seguendo la *via eminentiae*. Un discorso, cioè, che chiede sempre più e più ancora, così come l'infinito in atto può essere rappresentato ma non esaurito. In-comprendibile, in-eludibile, in-evitabile, in-effabile, incessante sono gli aggettivi di un  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  che è *sempre più*, che sovrabbonda e, perciò, è comprendibile sempre di più, sempre di nuovo e sempre diversamente; lo si può eludere, ma eludendolo si elude ciò cui il  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$  che siamo non cessa mai (essendo il  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  stesso incessante) di tendere perché da esso trafitto come da un inizio mancante. Come quell'inizio in cui si manca ma per cui si è, per cui il pensiero è sempre inizio iniziato. Inizio in-effabile, infine, perché dicibile sempre diversamente.

Se, dunque, possiamo dire e pensare il «sempre più» del  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  è perché tale «sempre più» trafigge il  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$  che ne rende ineludibile il pensiero. Certo, ne potremo parlare soltanto in modo ineffabile, in modi dicibili sempre altrimenti. Ma il  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ , in-effabile in quanto dicibile altrimenti, «v'è» e si mostra («Ma v'è dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il Mistico»). Dove e come tuttavia? Nel luogo speciale in cui si attesta la protologia, che non salda  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  e  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$  ma ne pensa il «tra». La protologia come pensiero del «tra», dunque. Un «tra» infinitamente dicibile così come tra due numeri razionali figurati in una retta ci sono numeri infiniti. «Tra» che è nonluogo in cui il  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  inonda il  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$  della sua «sovrabbondanza». In questo nonluogo in cui il  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$  riceve la sovrabbondanza principia il pensiero e il racconto del  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ , il suo  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ .

### 6. Una protologia filosofica: Vincenzo Gioberti

Quello del  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  è uno strano racconto, il racconto di una possibilità mancante e mancata. Vincenzo Gioberti apre la sua *Protologia* con un *Dialoghetto che può servir di proemio*.<sup>25</sup> Il *Dialoghetto* si svolge tra l'autore ed un amico, il quale gli consiglia di non pubblicare il libro perché astruso e troppo complesso. La difficoltà degli argomenti trattati sarebbe cer-

<sup>25</sup> V. GIOBERTI, *Protologia*, voll. III e IV delle *Opere inedite*, pubblicata a cura di G. Massari presso gli editori Eredi Botta nel Palazzo Carignano, Torino, 1857, pp. 3-32; da qui sono riprese le diverse citazioni.

tamente sciolta dalla possibilità di renderli in figure, così come le matematiche esemplificano in cerchi e linee quanto enunciano. L'autore però, rispondendo all'amico, osserva che i sussidi esteriori sono, per la filosofia, in difetto, motivo per cui le sue proposizioni restano alla cognizione dei più «inaccessibili», sebbene il pensiero debba sforzarsi di intendere il più possibile la parola che, con grande difficoltà, dice il concetto. Di fronte a questa resistenza, all'amico non resta che sollecitare l'abbandono del tentativo, consigliando all'autore di dedicarsi a riflessioni più semplici e concrete, accessibili e comuni, abbandonando il progetto di editare il libro.

Certo, attestarsi «tra» πρῶτος e δεύτερος non è poco astruso, ma Gioberti lo fa, variando un concetto di Platone, la *metessi*, traslitterazione della parola greca μέθεξις, partecipazione, che termine ricorre nel *Parmenide* (132 d). I passaggi, noti e complessi, riguardano il modo in cui è possibile pensare l'uno e il molteplice; a tal proposito, Socrate afferma che «le idee stanno fisse nella natura come modelli, mentre le altre cose somigliano ad esse e ne sono copie e questa partecipazione (μέθεξις) delle altre cose alle idee non è altro che l'esser foggiate come immagini di esse». <sup>26</sup> La *metessi* giobertiana è fatta giocare in un piano diverso, più neoplatonico che platonico. <sup>27</sup> Essa è infatti il termine del ritorno a Dio di tutto il creato, dopo l'atto creativo, nella palingenesi che lo rigenera e rinnova. Sempre letta con la mimesi, dalla quale la differenzia il carattere finito di quest'ultima, la metessi è «tra» inizio e fine; e prima ancora di essere il ritorno di tutto in Dio, è il «tra» nel quale la filosofia pensa. <sup>28</sup>

La filosofia, infatti, è «la scienza dell'atto creativo in se stesso» e in quanto tale è protologia. <sup>29</sup> Ora, «l'atto creativo è un fatto idea. È il solo fatto che la filosofia studia in se stesso, perché è un fatto universale, un fatto Idea. L'atto creativo come sussistente è Dio stesso [...]. L'atto creativo è idea come intrinseco (Idea) e fatto come estrinseco (metessi)». <sup>30</sup> Ma la filosofia è scienza e in ogni scienza «havvi la monarchia dei principii (protologia), ma havvi pure quella del fine (teleologia) (i quali) rispondo ai due cicli della formola, cioè al ciclo protologico e teleologico». E

<sup>26</sup> PLATONE, *Parmenide*, ed. it. a cura di G. Cambiano, UTET, Torino, 1981, p. 338 (132 d).

<sup>27</sup> Come ricorda opportunamente, riportando il giudizio di C. Mazzantini, Gianluca Cuzzo in *Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione del pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti alla luce delle opere postume*, Mursia, Milano 1999, p. 27.

<sup>28</sup> O meglio, «ogni cosa può essere vista sotto il duplice profilo della *mimesi* (l'aspetto sensibile delle esistenze) e della *metessi* (o mentalità incolta, che costituisce l'"internità", l'essenza intelligibile degli enti creati)» (G. CUOZZO *Protologia e palingenesia nel pensiero di Vincenzo Gioberti*, in G. RICONDA e G. CUOZZO, *Giornata giobertiana*, Trauben, Torino, 2000, p. 139).

<sup>29</sup> GIOBERTI, *Protologia*, vol. III (nel quale è pubblicato il primo dei due volumi dell'opera), op. cit., pp. 192-193.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 194.

alcune righe dopo: «Il principio e il fine primeggiano per diverso rispetto. Identici ontologicamente. Ma cosmologicamente e psicologicamente si diversificano come potenza ed atto, cosmogonia e palingenesia. Il fine è più eccellente, poiché è il principio esplicito [...]. Ciò prova che metessicamente il fine non è ultimo di tempo. E di vero nella metessi non vi ha tempo; onde la palingenesia è già presente. Il fine è Bene, come principio, ma bene attuato». <sup>31</sup>

Che la palingenesia, il fine, sia già presente chiarisce perché pensare è invenire, scoprire, trovare. Si è continuamente presso la fine in quanto questa è compimento dell'inizio. <sup>32</sup> Ecco l'importanza della metessi, ossia di una partecipazione rigenerativa, diversa dalla mimesi che si limita a riprodurre. «Gli inizi della filosofia sono ricevuti, non fatti», <sup>33</sup> possono essere pensati in quanto scoperti e vissuti e «l'uomo non può afferrare il Logo che per approssimazione e in un progresso infinito». <sup>34</sup> La metessi finale <sup>35</sup> è segnata dunque da un progressivo avvicinarsi al compimento reso possibile dal legame, che Gioberti chiama *ilo*, il quale è il vincolo con la matrice generatrice. <sup>36</sup> Ora, l'ilo è il *ponte* che lega l'atto creativo con il creato, è l'atto dell'unità che si germina; di più «l'atto creativo di Dio è l'ilo che unisce il mondo al suo fattore» <sup>37</sup> e perciò «l'ilo può rappresentare anche l'infinito; perché l'atto creativo è infinito, e la fluttuazione *tra l'uno e il due*, importando il valico d'un infinito intervallo, è altresì infinito». <sup>38</sup> Prima della palingenesia è il fluttuare «tra l'uno e il due». E, soprattutto, «tra» l'uno e

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 198-199. In realtà, ricorda Cuzzo, «Gioberti non ha lasciato alcuno scritto sistematico sulla palingenesia», mancanza che stupisce proprio per la formulazione della «formola ideale» giobertiana che così si articola: «*l'Ente crea l'esistente* (Primo ciclo creativo; dottrina della creazione primitiva; *Genesi*); *l'esistente torna all'Ente* (Secondo ciclo creativo; dottrina della creazione palingenesiaca; *Apocalisse e Rivelazione finale*)» (G. CUOZZO, *Protologia e palingenesia*, op. cit., p. 133).

<sup>32</sup> Ancora Cuzzo osserva che «la filosofia giobertiana è una dottrina dell'origine [...] nella stessa misura in cui è una *teleologia*, una riflessione sul fine» (*ivi*).

<sup>33</sup> V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. III, op. cit., p. 195.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 277-278.

<sup>35</sup> Metessi simile e diversa a quella primordiale. Il senso del «fine ultimo palingenesiaco» è ben chiarito in questo commento: «Il fine ultimo palingenesiaco, pur essendo una sorta di "ripioglimento della prima creazione alterata per colpa dell'uomo" e di "regresso al principio", è quindi lo stesso principio "ma ampliato, aggrandito, perfezionato, tradotto dallo stato potenziale allo stato attuale compiuto"» (G. CUOZZO, *Protologia e palingenesia*, op. cit., p. 136, con citazioni da V. GIOBERTI, *Filosofia della rivelazione*, ed. nazionale (promossa dall'Istituto di Studi Filosofici «E. Castelli» e dal Centro Internazionale di Studi Umanistici), a cura di G. Bonafede, CEDAM, Padova, 1989, p. 215).

<sup>36</sup> Cfr. V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. III, op. cit., pp. 292 ss. La creazione stessa è «vincolo metessico fra la creatura e Dio, l'«ilo» che collega le sostanze create all'essenza increata ed attualmente infinita. Gli enti finiti, grazie a questo contatto vitale con l'atto creativo, tendono a superare il loro stato di mera *mimesi* ed a spiritualizzarsi, mentalizzarsi, approssimandosi al pensiero infinito della *Mens* o "Logo divino"» (G. CUOZZO, *Protologia e palingenesia*, op. cit., p. 141).

<sup>37</sup> V. GIOBERTI, *Protologia*, vol. III, op. cit., p. 293.

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 293-294 (il corsivo è nostro).

il due è l'infinito. Il *πρῶτος* genera infinitamente e, soprattutto, continua a generare. Perciò può esser pensato.<sup>39</sup>

### 7. Protologia ed escatologia: Luigi Pareyson

Prima di pensare la fluttuante e sovraddondante generatività dell'infinito «tra» *πρῶτος* e *δεύτερος*, ci fermiamo su un altro pensiero della protologia, dove questa è compito a venire di un *πρῶτος* che è libertà; è la protologia di Luigi Pareyson. Anche qui c'è l'estensione tra *πρῶτος* e *τέλος*, o meglio: tra protologia ed escatologia. Ché il destino del *πρῶτος* sembra quello di non esser mai senza la relazione con un *δεύτερος* e, dunque, dicibile da sé e in sé, soltanto. In Gioberti la protologia è sempre con la teleologia, in Pareyson con l'escatologia. Protologia ed escatologia sono epoche dell'eternità che «hanno senso soltanto in quanto riferite alla storia temporale che comincia con la caduta e termina con la morte»;<sup>40</sup> e ancora: «C'è allora differenza tra protologia ed escatologia per l'uomo non per Dio».<sup>41</sup> Con una differenza rispetto a Gioberti, tuttavia. La coppia giobertiana era protologia-teleologia, per Pareyson invece «la teleologia è la negazione dell'escatologia e viceversa. L'ἔσχατον irrompe inaspettato mentre il τέλος è il culmine di movimento. L'ἔσχατον può interrompere il movimento teleologico mentre il τέλος non contribuisce per nulla all'avvento dell'ἔσχατον».<sup>42</sup> Ma è diverso anche il modo di intendere la protologia, per Gioberti «monarchia dei principii», per Pareyson «autooriginazione divina = atto originario di libertà, scelta originaria / creazione = atto originario di generosità / caduta = ridestamento del male».<sup>43</sup>

Protologia ed escatologia hanno senso soltanto *ex post*, «perché per la

<sup>39</sup> Abbiamo tante volte citato le pubblicazioni recenti dedicate a Vincenzo Gioberti di G. CUOZZO, *Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione del pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti alla luce delle opere postume e Protologia e palingenesia nel pensiero di Vincenzo Gioberti* (in G. RICONDA e G. COZZO, *Giornata giobertiana*, op. cit.), alle quali – oltre ad averle citate – rinviamo. Segnaliamo la seconda perché inerente ai temi qui trattati, e la prima per l'originalità dell'interpretazione di Gioberti alla luce della filosofia ermeneutica di Luigi Pareyson. Per quanto riguarda la palingenesia, torniamo a sottolinearne il legame con la *mimesi* e la *metessi*, anche questo efficacemente messo in luce da Cuozzo: «La palingenesia è una realtà immanente all'evoluzione del cosmo, sicché la natura e la sovranatura s'intrecciano per costituire una realtà complessa e stratificata in cui la *mimesi* e la *metessi* si richiamano l'un l'altra come i due volti speculari di una stessa realtà. La palingenesia secondo Gioberti non è un evento soltanto futuro; essa, per meglio dire, non è un evento puntuale che concerne il nostro mondo soltanto in funzione prospettica, un avvenire tanto irrevocabile quanto imprevedibile in cui il tempo e la storia verranno meno e farà irruzione l'eterno» (G. CUOZZO, *Protologia e palingenesia*, op. cit., p. 145).

<sup>40</sup> L. PAREYSON, *Frammenti sull'escatologia*, in *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 2000, p. 308.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 307-308.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 308.

storia umana è *decisiva*, in Dio, l'identità proto-escatologica» ed è «soltanto dal punto di vista della storia temporale umana che l'identità divina si presenta in due: protologicamente ed escatologicamente».<sup>44</sup> Pur essendo *ex post*, tuttavia la protologia «è decisiva» perché mentre la storia eterna divina non viene modificata dalla storia temporale umana, quest'ultima è «– sì –, radicalmente trasformata dalla storia eterna divina»,<sup>45</sup> quasi a dire che il *δεύτερος* è trasformato radicalmente dal *πρῶτος*. Ma anche, con la protologia si intende «l'autooriginazione divina in quanto atto originario di libertà, scelta originaria». Pareyson – è noto – ha sviluppato quest'idea nella direzione dell'ontologia della libertà, una libertà che è «inizio primo e puro cominciamento».<sup>46</sup> Dunque, nel *πρῶτος* e nella protologia ne va della libertà e, anche, dell'infinità. Ma arrivati a questo punto, i paralipomeni non possono fare altro dal consegnare un compito a venire.

### 8. «Tra»

Compito a venire, perché protologia ed escatologia possono aver senso soltanto *ex post*. E «tra» *πρῶτος* e *δεύτερος* non soltanto è possibile ma, a questo punto, inevitabile attestarsi. Inevitabile perché la loro distinzione si pone *inevitabilmente* per l'uomo nella storia. Si pone in modo che il *δεύτερος* può essere trasformato dal *πρῶτος* e, viceversa, il *πρῶτος* è pensabile nel e grazie al *δεύτερος*. Il «tra» l'uno e l'altro è scavato da questo scambio. Che sia effettivo e non soltanto possibile, lo dicono la storia e la temporalità cui siamo consegnati. Un altro fatto inevitabile è andare dal *πρῶτος* verso il *δεύτερος*, dalla protologia all'escatologia. Ma il «tra» *πρῶτος* e *δεύτερος* rende pensabile anche il movimento contrario, dal *δεύτερος* al *πρῶτος*. *Il ricorso alla protologia è stato proposto per pensare il πρῶτος come figura dell'inizio*. Pensarlo a prescindere dal *δεύτερος* cui si consegna è impossibile, e la filosofia che ha pensato (o pensa) la protologia lo mostra. Che cosa accade «tra», tuttavia? È il semplice dipanarsi di una vicenda che essendo *ex post* deve necessariamente ammettere il suo *ex ante*? Ma che cosa ne è del «tra»? È forse destinato ad essere indifferente ai termini che lo de-finiscono? E non è proprio il «tra» il nonluogo in cui la «filosofia del cominciamento/inizio» è pensata, «tra» un inizio e verso una fine? «Tra» *πρῶτος* e *δεύτερος*. Se partiamo dal *πρῶτος*, il «tra» sarà incapace di dire altro dall'inevitabilità del fatto che dopo un *ante* si dia un *post*, consegnando il *δεύτερος* alla successione diacronica. Che cosa acca-

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 333.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> L. PAREYSON, *Un «discorso temerario»: il male in Dio*, in IDEM, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 254.



de se partiamo dal δεύτερος in cui si è? In che modo ri-conduce verso il πρώτος? Il che equivale a chiedere: in che modo ne rende perlomeno *possibile* il pensiero? Lo rende possibile conservando il πρώτος come figura dell'inizio e, seguendo l'infinitezza dell'*alef*, come capacità di dare sempre e sempre di più. Dal δεύτερος al πρώτος, dunque.

Il loro rapporto è pensabile in una successione diversa da quella diacronica. È pensabile come *esperienza*. Termine, questo, da intendere in senso forte, come Heidegger proponeva. «Fare esperienza di qualcosa [...] significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di «fare» non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa ed opera nostra, a mettere in atto l'esperienza: «fare» significa provare, soffrire, accogliere ciò che ci tocca adeguandoci ad esso».<sup>47</sup> L'esperienza del δεύτερος è l'esperienza dell'*ex post*, della successione e della distanza «tra»; ma questo «tra» δεύτερος e πρώτος e l'esperienza che per il δεύτερος ne consegue è scavato dal πρώτος stesso che ponendosi, come l'*alef* principale, genera. Dunque l'esperienza del δεύτερος come tale, che è nella successione, è esperienza di questa generatività del πρώτος («... parlandosi di «fare» non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa ed opera nostra, a mettere in atto l'esperienza: «fare» significa provare, soffrire, accogliere ciò che ci tocca adeguandoci ad esso...»).

Si affaccia però almeno una (tra le tante possibili) obiezioni: in questo modo il πρώτος e il δεύτερος sono inevitabilmente personalizzati perché soltanto un πρώτος e un δεύτερος così pensati possono «fare» esperienza. Se l'esperienza fosse soltanto diacronica l'obiezione avrebbe senso, perché una tale successione, quando si tratta dell'esperienza, deve essere necessariamente esperita e vissuta; insomma, il prima e il poi sono sempre percepiti come tali da qualcuno e l'esperienza stessa, per definizione, è fatta da qualcuno. Ma oltre a «provare» e sentire, *éprouwer*, la parola esperienza indica anche altro. Non significa soltanto ciò che si prova o si è provato, sentito o appreso ma indica anche *la pura e semplice modalità dell'accadere di qualcosa*. Nella parola esperienza è contenuta la radice indoeuropea «per-», che accosta il termine al *pericolo* mettendone al contempo in luce un altro carattere, il suo essere *passaggio*. «Per» è la preposizione del moto per luogo ed indica il passare, l'andare avanti, il procedere. Dunque una successione né diacronica né sincronica, ma il puro e semplice «transitare» del πρώτος che genera il «tra». Impossibile? No, è il modo in cui l'infinito in atto è stato pensato da Cantor a partire da «punti di accumu-

<sup>47</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959; *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano, 1973, p. 127.

lazione». «Transitare» non è soltanto succedersi o successione ma è anche accumularsi in quanto coagularsi, stringersi, generarsi generando. È assurdo? No; strano forse, ma non assurdo. I numeri irrazionali non appaiono, infatti, «come per magia non appena tentiamo di conciliare la retta della geometria con i numeri dell'aritmetica, cosicché un punto della retta è visto come un unico numero reale»? Non appaiono nel coagularsi di una retta che soltanto in apparenza è medesima e soltanto in modo «irrazionale» è identica? («...la lunghezza reale della retta, però, non deriva dall'introdurvi dei numeri... La struttura reale della retta ha bisogno dei numeri irrazionali, senza i quali avremmo un insieme infinito e molto denso di punti, ma non senza lacune [dunque non sarebbe una retta]»)?

Che cosa vieta di pensare il «fare esperienza» allo stesso modo dell'accumularsi dei numeri, che si coagulano in una retta e in insiemi infiniti? E πρώτος e δεύτερος sono una successione *innanzitutto* numerica che «transita». Tentiamo di cogliere il rapporto di successione tramite una «riduzione alla sfera del *proprium*»<sup>48</sup> del δεύτερος generato dal coagulante transitare del πρώτος. In apparenza non c'è nulla da ridurre; in realtà, ad essere riducibile è proprio il transito, e dunque «l'esperienza». Perché il transito del πρώτος che ha condotto al δεύτερος scompare al punto da lasciare persino incerti sul suo effettivo essere accaduto. Non è forse l'obiezione mossa ai differenti pensieri che tentano l'origine? Perché risalire oltre il dato? Non si compie in questo modo una scelta di campo che inevitabilmente è destinata ad andare oltre il rigore del pensiero filosofico? Non è, forse, un optare che non dovrebbe entrare nell'ambito della filosofia ma che, più discretamente, dovrebbe essere affidato alla scelta di ciascuno? Il transitare scompare, ma al δεύτερος rimane il suo nome; nome di una *posizione che è il suo residuo*. Non il nome della successione, ma il nome dell'accumulazione, del condensarsi che lo ha posto, per continuare la metafora matematica, come numero scritto sulla retta. Quest'accumulazione, «esito» o «frutto» di un transito ormai tra parentesi, è un «residuo» che resiste, perché è ciò per cui il δεύτερος è; ed ormai il δεύτερος è scritto sulla retta. È irriducibile ad ogni altra posizione residuale perché «è» quella sua posizione residuale. Dove residuo è usato nel senso in cui, al § 57 di *Ideen I*, ne parla Husserl,<sup>49</sup> ossia il «residuo» che resta «dopo aver messo tra parentesi il mondo e la soggettività empirica

<sup>48</sup> Abbiamo ripreso l'espressione da Husserl (*Quinta meditazione cartesiana*) senza voler intendere, tuttavia, con tale riduzione il giungere ad una datità ultima, mirando invece al cogliimento del *proprium*, in questo caso, del δεύτερος; *proprium* diverso dall'*accidens* del medesimo.

<sup>49</sup> Il nome di Husserl doveva essere fatto prima, certamente, nello specifico quando il riferimento era a Cantor e all'infinito matematico, giacché è con questo autore e con Weierstrass che il fondatore della fenomenologia si confronta ne *La filosofia dell'aritmetica* (*Philosophie der Arithmetik: mit ergänzenden Texten*, 1890-1901, herausgegeben von Lothar Ele, Nijhoff, Den Haag 1970; *Filosofia dell'aritmetica*, tr. it. di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001). Di più, stabilendo una differenza tra il livello *pre-aritmetico* delle molteplicità date intuitivamente e con-

che appartiene al mondo stesso». Ed «essere quella posizione residuale» è il *proprio*, l'*eigen* del *δεύτερος*.

Che cosa scopriamo, allora, in questa posizione residuale? Il transitare del *πρώτος* è scomparso ma non il *πρώτος* stesso, che è richiesto dal *nome* del *δεύτερος*, *nome di una posizione residuale*. Il secondo resta tale in rapporto al primo che però *fa il secondo tale quale esso è*, né altrimenti potrebbe essere. E lo fa al modo proprio, in modo infinito. Di nuovo, perché? Che il proprio del *δεύτερος* sia la posizione residuale che gli viene da un *πρώτος* transitato per scomparire, *non implica affatto che – così come un modello hegeliano darebbe a pensare – il vero inizio sia soltanto alla fine*. Che il *πρώτος* sia il *proprio* del *δεύτερος*, *la sua sfera del proprium* (secondo la via prima proposta), significa che il *proprium* non è *senza il suo alter* (il quale, però, non è *ri-compreso* dal primo). Il *δεύτερος* è *δεύτερος* perché il *πρώτος* rimane tale quale esso è. A salvaguardare quest'ultimo dall'essere ricompreso è il modo speciale in cui il transito scomparso e ormai mancante avviene, *per generazione di infinito*, perché «tra» due numeri vi sono infiniti altri numeri. Nella «sfera del proprio» del *δεύτερος* il *πρώτος* sta come il suo *alter*. Non *alter ego*, naturalmente, ma *alter infinito*. Perché, tuttavia?

Partire dal *δεύτερος* per andare verso il *πρώτος* e non viceversa, operando una riduzione alla «sfera del proprio» del *δεύτερος* e scoprendone il suo essere posizione, inevitabilmente ne rivela anche quel che «lo fa posizione» (su una retta). Lo si scopre così, ovvero lo si scopre «per ciò che è», per il *πρώτος* che è il suo *alter*. *Alter* che non gli è indifferente, perché ne continua a segnare la posizione residuale. *Ma non lo fa fissandolo*: tra due numeri ve ne sono infiniti altri e dunque il *δεύτερος* è *transfinitamente*<sup>50</sup> ri-posizionato. Non è residuo invariabile ed immutabile ma la sua *proprietà* sta nel variare e ri-posizionarsi *transfinitamente*. Che cosa gli dà tale proprietà? Il *πρώτος*, suo *proprio alter*. Ed in questo modo non soltanto il *δεύτερος* si scopre *transfinito*, ma si scopre *transfinito* per il *proprio alter*, per quel *πρώτος* che *all'inizio abbiamo indicato nell'alef transfinitamente generatrice*. Il *πρώτος* è rivelato nella sua natura *transfinita* dal *δεύτερος* di cui è *proprium alter*; *alter* scoperto *transfinito* perché rende il

cretamente e il livello *aritmetico* in senso rigoroso stretto, in cui l'aritmetica rigorosamente intesa è un sistema formale di calcolo, quando giunge a definire la «molteplicità», Husserl è vicino proprio alla definizione d'insieme di Cantor.

<sup>50</sup> Transfinitamente, *transfinito*: introduciamo questi termini conati a partire dal *transfinito* di Cantor per non tornare alla contrapposizione di finito e infinito e per pensare il rapporto tra *πρώτος* e *δεύτερος* nei termini di generazione continua. Per pensare, infine, inizio e fine non come due punti fissi ed immobili ma come centri viventi che continuamente ri-scavano il «tra» che li separa: questo è il *transfinito* che, essendo «oltre» la distinzione di finito-infinito, li *coagula* nella sua capacità (ri)generativa, così come i numeri transfiniti di Cantor sono sempre al di qua e al di là del finito e dell'infinito.

*δεύτερος* *stesso transfinito*. Dunque non opzionale ma irrinunciabile, perché se fosse rinunciato si rinuncerebbe al *δεύτερος* stesso.

La fluida *transfinità* del *δεύτερος* è posta dalla fluida *transfinità* del *πρώτος*, che transita per scomparire, manca per inondare del proprio inizio ogni nuovo inizio. Che mancando, però, si fa trovare come il *proprium irriducibile*. Di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine.

### Postilla

*Cui prodest* questo perorare la causa del *πρώτος* come inizio? A niente e a nessuno. Tanto è stato detto sull'inizio, sull'origine, sulla differenza tra inizio e cominciamento, su quel modo speciale di raccontare l'inizio che è stato il mito...<sup>51</sup> E soltanto un modo per raccontarlo di nuovo, partendo dall'inevitabile mancanza del *πρώτος* cui siamo destinati, senza al contempo destinarci a tacere quel «primo» mancante e tolto. Lo diciamo perché è l'irriducibile di un *δεύτερος* nel quale si arrega e che, di ritorno, lo rivela nel suo paradossale mancare. Mancare paradossale, perché, in realtà, resta in modo diverso, come *alter* del *δεύτερος*. E annunciandosi nel *δεύτερος* di cui è *alter* (perché dal *πρώτος* stesso è stato posto), rivela anche il modo in cui pone e si pone, generando *transfinitamente* distanze *transfinite*. Perché il *δεύτερος* si accumula coagulandosi nel *πρώτος*...

<sup>51</sup> Limitandoci alla bibliografia italiana, oltre alle opere di Gioberti e Pareyson già citate, ricordiamo M. CACCIARI, *Dell'inizio*, op. cit., e dello stesso autore *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004, in particolare pp. 1-108, il bel testo di G. TAGLIAVIA, *Inizio e cominciamento, Filosofia ai confini*, L'Epos, Palermo 1995, il saggio di U. PERONE, *Anteriorità del principio*, in «Annuario filosofico», XIII (1997), pp. 19-31, tralasciando molto altro...