

Conflitto e aporie dell'identità: il difficile caso della negazione nella riflessione di Luigi Scaravelli

di Riccardo Berutti

1. Premesse teoriche: elenchos e non contraddizione tra Platone e Aristotele; 2. Il problema speculativo del negatore in Luigi Scaravelli; 2.1 L'«assoluto annullamento dell'identità»; 2.2 Il «buio che la mente non riesce ad illuminare».

1. Premesse teoriche: elenchos e non contraddizione tra Platone e Aristotele

Il millenario cammino speculativo intrapreso dal filosofare sembra essere per lo più dominato, anche se non in modo univoco, da una *costante*, o, meglio, da un imperativo: *nihil est sine ratione*; nulla esiste il cui accadimento non sia inscrivibile nel puro cerchio della razionalità¹. Una simile costante prende forma in un preciso atteggiamento mentale e si sviluppa in uno specifico ritmo argomentativo: estinguere l'errore trovando principio e fondamento per la verità. Peraltro, questo tipo di atteggiamento pare aver assunto il suo invariabile accento ritmico – come molte volte accade risalendo nella genealogia dei concetti – all'origine del più antico pensiero greco². Infatti, a partire dalla considerazione che ascrive l'origine del *philosophiein* nel *thaumazein* – il terrificante e tremendo “stupore” provocato dalla visione del divenire del mondo³ – la filosofia ha edificato il proprio *ethos* dedicandosi al “rigore” ed alla “coerenza”, ossia disciplinando il proprio *procedimento* in relazione alla necessità di definire un “discorso” i cui termini vengano legati e stretti assieme, come Platone fa dire a Socrate, con «ragioni di ferro e di acciaio»⁴. In questo modo, il filosofare ha sempre concepito sé stesso come teatro di un'originaria *contesa*: mettere a tacere il conflitto di opinioni che abitano la *doxa* e pervenire ad un *logos* che conduca *senza contraddizione* alla verità.

Un simile atteggiamento critico deve però anzitutto, per costituirsi *come tale*, ripararsi e proteggersi dalla contraddizione importata dalla natura del mutamento: come “far fronte” alla perenne trasformazione degli “eventi” – siano essi fisici o mentali, materiali o noetici – che lo spettacolo seduttivo e tremendo del divenire impone non solo al vivere, ma, anche e soprattutto, al pensare⁵.

In un primo momento, per domare e comprendere l'irrequieto accadere dei fenomeni, il pensiero filosofico si appoggerebbe, ad esempio con Eraclito, all'idea che proprio *polemos* – la lotta, il conflitto – sia il *logos* – la legge stabile che domina e governa tutte le cose. Progressivamente, però, un sensibile mutamento di prospettiva si impone. Anche attraverso l'intuizione eraclitea – ma superandola –, si fa largo nella speculazione filosofica l'idea che per sopportare (e, dunque, “capire” e “padroneggiare”) l'incessante accadimento degli eventi, sia necessario rivolgersi ad un sapere, quindi ad un “principio”, che, pur spiegando il divenire, non ne venga compromesso, e, pur intrattenendo con esso una qualche forma di rapporto, rimanga tuttavia in sé stesso impassibile, eterno, ed intrinsecamente libero dalle istanze del conflitto. La parola greca *episteme* nomina appunto questa forma *suprema* di conoscenza, che, assolutamente stabile ed

incontrovertibile, riesce a non cedere al costante precipitare delle cose nel loro contrario, e riesce a non perire nella caotica congerie della molteplicità.

Un autorevole filosofo contemporaneo, dà, al proposito, indicazioni illuminanti. Emanuele Severino ha infatti più volte richiamato l'attenzione sul fatto che la parola greca *episteme* indica la stabilità – *histemi* – di ciò che si porta al di sopra – *epi* – degli accadimenti, ed è una parola che, formandosi originariamente sulla radice *stha*, esprime la stabilità cui la conoscenza aspira. L'*episteme* esige disciplina e totale coerenza dal gesto conoscitivo che ad essa si vorrebbe sostenere per trovare requie dal divenire. Al proposito, un altro termine chiarificante, semanticamente imparentato con *episteme*, è *epistathmomenos*, che significa “misuro”, “soppeso”, “valuto”. Il verbo, come rileva ancora il filosofo:

[è] formato sul sostantivo *stathme*, la cordicella impregnata di colore che consente di tracciare linee sulla pietra o sul legno per poterli lavorare. La linea impone una regola (*stathme* significa quindi anche «regola», «norma») a chi vuole tagliare il legno o la pietra: la linea non può essere oltrepassata, nel trattamento del materiale, né da una parte né dall'altra. La linea è la regola che si impone sulle forze che tentano di trasgredirla. La linea *sta*, imponendosi su di esse. In *stathme* è presente *histemi*, «sto»[...] indicante appunto lo stare.⁶

Se la filosofia vuole essere conoscenza e misurazione veritativa della realtà, allora deve edificare il proprio “metodo” a partire da *questa* saldezza, deve appoggiarsi a *questo* irremovibile punto, il quale, permanendo e resistendo alla differenza, garantisce alla speculazione il proprio perno, la propria indivelta *stabilità*. Infatti, perché la mano che intaglia il legno – o la roccia – stia “ferma”, è innanzitutto necessario che la linea, ovvero la “regola”, sia concepita in modo tale che, di per sé stessa, rimanga fissa ed inflessibile. Va da sé, che, viceversa, se la mano – o, fuori di metafora, il pensiero – *appoggiandosi* alla linea – all'identità –, la “alterasse”, quest'ultima non potrebbe più essere adottata come canone e misura per comprendere la natura del divenire, ma si rivelerebbe semplicemente come una tra le cose transeunti e divenienti del mondo.

Platone “codifica” in qualche modo la natura peculiare e la caratteristica fondamentale richiesta al principio che deve garantire una simile stabilità. Come la mano, nel suo gesto, è sostenuta all'interno della linea segnata dalla *stathme*, così la conoscenza, nel suo itinerario noetico, è guidata dalla fenditura tracciata e stabilita dal primo principio. Ma di quale fenditura si tratta? E cosa significa che essa *orienta* la navigazione del pensiero?

Rivolgendosi a Teeteto nell'omonimo dialogo, discorrendo a proposito dell' «opinione falsa», ovvero dell'opinione “discorde” dalla verità⁷, Socrate afferma:

[c]erca allora di ricordarti se ti è mai capitato di dire a te stesso che, assolutamente, il bello è brutto o l'ingiusto è giusto. Oppure, per cogliere il succo della questione, considera se hai mai cercato di persuadere te stesso che, assolutamente, la tal cosa è un'altra, o, tutto al contrario, neppure nel sonno avresti l'ardire di dire a te stesso, nel modo più assoluto, che il dispari è pari o qualche altra cosa del genere.⁸

Infine, domandando risolutamente a Teeteto:

[e] pensi invece che qualcun altro, sano o malato che sia, abbia l'ardire di dire a se stesso con serietà riuscendo a persuadersene, che è necessario che il bue sia cavallo e il due sia uno?⁹

Per Platone, quindi, «neppure nel sonno» è possibile avere il coraggio di dire a sé stessi che «il dispari è pari», che «il bue sia cavallo», oppure «il due sia uno». È *impossibile* che il pensiero possa spingersi oltre la recinzione sicura dell'essere *fino al punto* da cadere in contraddizione rispetto all'identità, ed è impossibile anche solo suggerire silenziosamente a sé stessi, “persuadendosene”, che qualcosa sia, “in quanto tale”, altro rispetto a sé stessa: incongruente e differente dalla propria medesimezza. Platone è il primo ad indicare chiaramente che, neanche in sogno – nella cui agilità e fantasia, pure, molto spesso, si vedono convergere gli assurdi e convenire gli impossibili –, è possibile, a rigore, opinare la tal cosa per un'altra e convertire nel suo contrario l'identità. Eppure, come è possibile avere *certezza* di quel valore incontrovertibile dell'ente e dell'identità indicata dall'*epistème*? Cosa significa che la violazione dei limiti ontologici dell'essere è “impossibile”?

Aristotele, seguendo Platone, ribadisce il senso complessivo del limite imposto al divenire. Lo Stagirita, infatti, in un celebre passaggio della *Metafisica*, afferma:

[il] principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto (infatti, tutti cadono in errore circa le cose che non sono note) e deve essere un principio non ipotetico. Infatti quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa [...] deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsivoglia cosa.¹⁰

Rispetto al principio d'identità è impossibile cadere in fallo ed essere *in torto*. Esso è un sentiero in cui non è consentito perdere l'orientamento; *ergo*, nessuno può “ignorarlo”, ma tutti devono *riconoscere* la validità.

L'integrazione fondamentale di Aristotele rispetto alla posizione platonica consiste, però, nella formulazione dell'*argomento* che ci consente di affermare l'incontrovertibilità di questo principio. Lo Stagirita, attraverso la formulazione del cosiddetto *elenchos* – la confutazione –, specifica il senso da conferire all'impossibilità che viene attribuita alla negazione del principio. In questo modo, allora, viene conferita all'identità la più radicale forma di stabilità, e, poiché si rende manifesta la prova o l'argomento con cui *esibire* la sua inviolabile necessità, si estirpa da essa qualsiasi forma di “antagonismo”. Sintetizzando schematicamente il ragionamento che lo Stagirita svolge in *Metaph.*, 1006 a18 – 28: nessuno può ignorare il principio *perché* anche chi lo nega lo afferma; e non potendo questi (il negatore) non conferire un valore *determinato* alla propria opposizione, allora la negazione di questo principio è un'autonegazione, e, per questo motivo, svincolarsi da esso è *ab origine* un'impresa impossibile¹¹. Questo è l'irrecusabile grado di saldezza raggiunta dal primo principio, il quale, non a torto, diventa il punto di riferimento imprescindibile, nonché il tratto più distintivo, dell'attività filosofica e del suo com-portamento fondamentale.

Tuttavia, parallelamente a questa positura ed intransigenza categorica del filosofare, cresce e si sviluppa in esso, infiltrandosi sotteraneamente tra gli interstizi e gli spazi lasciati “vuoti” dalla catena dei suoi *logoi*, l'ombra, tanto più estesa quanto più difficoltosamente fronteggiata, del “discorso aporetico”, della “negazione” e della sempre possibile “defezione” dal canone conoscitivo imposto dall'*epistème*.

Esiste, ad esempio, una schiera di pensatori, o, più precisamente, di “parlatori”, che risultano reticenti ad ammettere l'inderogabilità del principio di non contraddizione e si rifiutano di dare un

significato *univoco* a quel che dicono, benché l'evidenza del principio dovrebbe essere anche per loro la cosa “più nota”. Questi, dice Aristotele, non parlano per *significare*, ma «discorrono per amore di discorrere»¹².

Si può giustamente sottolineare, a questo riguardo, come lo stesso Platone si sentisse turbato alla semplice possibilità dell' “opinione falsa”, e come Aristotele reagisse a questo turbamento stabilendo – nel X libro della *Metafisica* – la necessità di esistere ed abitare «sempre nella verità» e di non potersi mai trovare in errore rispetto al primo principio¹³.

All'amore per la sapienza, al *phylein* – il prendersi cura – per ciò che abita nella luce della *saphes* – della chiarezza – risulta, quindi, in qualche modo, intrinsecamente legata l'*angoscia* per la vulnerabilità della conoscenza, e risulta adiacente l'ombra ed il buio di un'abissale “cecità”: quella di coloro i quali non concedono spontaneamente il proprio assenso alla luminosità dei principi la cui stessa “evidenza”, peraltro, dovrebbe essere incontrovertibile.

Allora, a causa di questa inestirpabile *angustia* circa l'opportunità che il conoscere possa cadere in fallo e che la vita dell'uomo possa venire sottratta alla verità, oltre che l'esigenza di dare ragione della stabilità dell'*episteme* e del sommo principio che la presiede, matura nella consapevolezza critica del filosofare anche la necessità di pervenire al fondamento – quindi all'assicurazione ed alla spiegazione – dell' “errore”, della “contraddizione” e del “non-essere”, che, in qualche modo, sembrano mostrarsi in coloro i quali negano l'identità.

Oltre che dello statuto dell'identità, o, meglio, proprio per *radicalizzare* la stabilità ontologica di questo statuto, si rende necessario approfondire teoricamente quale valore epistemico possieda l' “errore” – l'uscire al di fuori dell'*ordo* tracciato all'insegna della *stathme-episteme* – e a quali condizioni ontologiche sia possibile il costituirsi della negazione in quanto tale.

Se, come precedentemente indicato, in un primo momento la contraddizione risulta soprattutto relativa allo spettacolo tremendo del divenire, allora, una volta attinto il fondamento di un principio che possa finalmente dirsi “inconcusso”, il problema principale della filosofia si ridefinisce e viene ricalibrato in relazione ad un'altra forma di aporia e di conflitto: quella rappresentata dall'istanza oppositiva di coloro i quali, pur *impiegando* questi principi incontrovertibili, non li riconoscono e non li osservano *come tali*. Come poter allora “rendere conto” (*logon didonai*) di questa “irricoscenza” mostrata nei confronti del principio più saldo di tutti? Come non rimanere “turbati” anche solo dalla semplice esistenza di coloro i quali non vedono ciò che si *impone* con eloquente ed inconfondibile chiarezza?

La mancanza di apprensione noetica che si produce in queste situazioni gnoseologiche – ad esempio nel progredire dell'argomentazione fallace (abbandonata dal chiarore della *sophia*); nel mostrarsi dell' “opinione falsa”; e nello stesso contraddirsi di chi si ostina a negare gli elementi minimi di coerenza garantiti dai primi principi – diventa, pertanto, il problema stesso del filosofare e la regione concettuale di cui più difficilmente si può esplorare e determinare con precisione il confine.

2. Il problema speculativo del negatore in Luigi Scaravelli

2.1. L'«assoluto annullamento dell'identità»

Al centro delle sue riflessioni sul problema dell'identità, nel primo capitolo del suo capolavoro speculativo, la *Critica del capire*, Luigi Scaravelli, all'insegna della stessa drammatica consapevolezza teorica degli antichi pensatori greci, si domanda:

i negatori del principio di identità, innalzati a problema, appartengono alla sfera della logica? Sono un problema di logica? Quando Aristotele cerca di vedere che cosa avviene se l'identità è negata, si trova davanti non l'individuo negante, non l'erista, ma la contraddizione [sic] stessa col suo buio che la mente non riesce ad illuminare, e che se illumina trasforma radicalmente. Si trova davanti meno che un tronco, qualcosa di opaco come la materia; che la materia è appunto ciò in cui possono star insieme i contrari.¹⁴

Scaravelli compulsa ed interpella i grandi temi della classicità e risponde all'esigenza di una rinnovata critica l'inquietudine della “caduta” e dell' “aporia” che l'individuo negante e l'erista implicano per il pensiero. Da quanto si legge nel passo si può immediatamente evincere il ruolo niente affatto marginale che viene riconosciuto al negatore all'interno del procedimento fondativo («quando Aristotele cerca di vedere»). L'erista, infatti, non costituisce soltanto un'accidentale parentesi nella realizzazione del sapere incontrovertibile e non è un ostacolo che si possa facilmente aggirare. Esso esprime, invece, il cuore della «contraddizione stessa» (che la mente – guidata nella sua traiettoria noetica proprio dal primo principio – dovrebbe poter illuminare, anche se non vi riesce). Scaravelli, nella sua trattazione del problema e attraverso la sua lettura della *Metafisica*, stabilisce anzitutto un'inquietante equivalenza tra la negazione, e la *pura* contraddizione; tra l'erista e, come egli lo definisce in un altro luogo del testo, l' «assoluto annullamento dell'identità»¹⁵. La negazione, quindi, nel discorso del pensatore fiorentino, acquista un proprio spessore ed una propria inalienabile autonomia; essa incarna e si presenta per il pensiero come uno degli *apora*, come una delle aporie sulla cui soglia è legittimo arrestarsi e, nella cui vertigine, sarebbe appropriato provare *thaumazein*.

Scaravelli, di conseguenza, pone in rilievo un aspetto determinante della figura del negatore del principio di non contraddizione: in esso si insinua, sotterraneamente, la possibilità che, allo stesso modo della *materia* aristotelica, i “contrari” consistano, e i “diversi” – sia pure nella loro provvisoria ed ancora inesplicita potenzialità – siano compostibili. Nel negatore, quindi, si mostra, in qualche modo, la coincidenza degli opposti, l'indistinzione, che, ad ascoltare Platone, neanche in sogno dovrebbe essere possibile e che, invece, in questo caso, giunge a manifestarsi pienamente, mettendo “in crisi” la presunta stabilità dell'identità e del pensiero.

Relativamente alla crisi ed al conflitto che si producono all'*interno* della dinamica di fondazione dell'identità, possiamo iniziare a domandarci circa quel problema “di logica” che, secondo Scaravelli, il negatore implica e porta con sé. Infatti, se il negatore *nega* ciò che, peraltro, *afferma*, è o non è egli a pieno titolo *incluso* nella verità del principio? È o non è questa sua autocontraddizione un ostacolo alla comprensione della *sua propria* “identità”? Non appare quest'ultima

intrinsecamente “scissa”?¹⁶ Il problema *logico*, nel senso di ciò che attiene e afferisce il *logos* della contraddizione, si palesa, così, in tutta la sua urgenza.

La riflessione scaravelliana sulla natura dell'identità consente anzitutto di osservare più da vicino il problema logico di questa “scissione” importata, esibita, o, se si vuole, incarnata, dalla “negazione”. Il primo capitolo della *Critica del capire*, nella misura in cui risulta permeato dall'apporto del pensiero platonico ed aristotelico, si concentra sull'esigenza di comprendere che cosa importi, per l'identità, questo movimento di estro-flessione, con il quale ci si porta nella condizione di “negarla”, o, perlomeno, di non *riconoscerla*. Il filo conduttore del testo scaravelliano va seguito, dunque, cercando di intercettare il problema delle implicazioni o delle ricadute che possono essere tratte dal dissenso, ovvero dalla *discessio*, che il negatore vuole attuare nei confronti dell'identità.

Per capire il senso di queste *implicazioni*, Scaravelli è in certa misura inconsapevolmente portato a compiere, o a ripercorrere criticamente, l'itinerario che la metafisica ha compiuto nel territorio dell'avversario del principio¹⁷. Una simile impresa presenta, però, delle particolarità: essa non ha il semplice obiettivo di *contrastare* la posizione negativa dell'erista, o di *combattere* la sua reticenza, ma ha invece il compito, ben più arduo ed impegnativo, di *comprendere* la natura della sua inspiegabile riottosità nei confronti di un principio, il quale, peraltro, questi adotta ed esercita. Va da sé, che una simile spedizione conoscitiva contrae continuamente un rischio che Scaravelli sta ben attento a non correre: quello di *travisare* il senso dell'obiezione dell'avversario – il quale, appunto per questo suo *oscillare* tra l'affermazione e la negazione dell'identità, proferisce parole “senza senso”, non riconducibili ad una precisa fisionomia o pienamente ricollocabili nel quadro delle parentele concettuali che l'identità istituisce.

Risulta funzionale alla comprensione delle osservazioni scaravelliane sulla natura del problema *logico* importato dalla negazione, tenere presente un'ambivalenza *di principio*, che il nostro pensatore sfrutta involontariamente. Da un lato, il negatore è tenuto sotto scacco dalla propria autocontraddizione performativa – tanto è vero, che esso nega un principio che gli occorre per significare (*semainein*) la propria negazione. Dall'altro lato, però, proprio una simile autocontraddizione produce degli squilibri all'interno della confutazione, e la disinnesca, consentendo al negatore un'agilità dialettica insperata. La posizione del negatore, infatti, essendo dominata dall'*equivocità*, tanto più destituisce di senso le proprie parole – facendole cadere in discredito – tanto maggiormente, proprio nel destituirle e nel renderle insignificanti, conferisce ad esse una certa quale inafferrabilità, che, dunque, non è più suscettibile di alcuna dialettica smentita¹⁸.

La parola del negatore diventa, paradossalmente, “irrevocabile”, proprio *perché* insignificante. Il negatore, nella sua ambiguità, libera e affranca le proprie parole dall'esigenza di dover *corrispondere* al rimprovero impostogli dalla saviezza della confutazione, e, in questo modo, «l'appello alla concretezza intima, ad un *minimum* che si può e si deve richiedere da chi vuol discorrere»¹⁹, viene deluso. Assistendo ad un simile deterioramento del dialogo tra le figure disimpegnate nel confronto dialettico, si perviene allora ad una forma di *crisi* e di arresto logico. Il *logos* della confutazione si interrompe ed il percorso di fondazione dell'identità incontra *al suo interno*, se non una smentita, una paradossale forma d'attrito e di resistenza.

All'insegna di questa ambiguità *di principio*, in cui ne va del “dialogo” con il negatore, diventa intelligibile la seguente considerazione di Scaravelli:

[lo Stagirita] non può imporre l'elementare unicità del «significato» univoco (nel quale si rifugia come in ciò che è base indispensabile al ragionare e perfino al semplice conversare), non può imporla a chi rifiuti ogni significato a qualsiasi ragionamento.²⁰

Il negatore “rifiuta” di dare significato alle parole che usa e che adopera; *pertanto*, la confutazione non riesce ad imporre la *nozione* (ovvero la consapevolezza) del «significato». Queste considerazioni, che vedono nel “rifiuto” del negatore il senso della *crisi* dell'identità, sono centrali nella disamina scaravelliana, e richiedono di essere adeguatamente chiarite. Innanzitutto, in esse si aprono due differenti questioni, che, seppure distinte, appartengono alla stessa natura del principio, e ne formano l'unità.

1) La confutazione, come strategia argomentativa di fondazione, fa leva sull'*uso* che il negatore inavvertitamente fa della *determinatezza* del “significato”, e, da questo punto di vista, essa tutela il principio di identità da qualsiasi possibile forma di negazione. A ben vedere, infatti, intanto l'erista nega il principio, in quanto, inavvedutamente, lo afferma, conferendo quindi, suo malgrado, valore *determinato* alla propria negazione. Su questo frangente non c'è dubbio, l'argomentazione elentica risulta inappuntabile.

2) Scaravelli, tuttavia, insiste su un altro aspetto della confutazione che possiede un'altra genesi concettuale: non si può “imporre” l'elementare unicità del significato. Una simile valutazione appare ora alquanto singolare se ci si sofferma a considerare che, stando all'argomentazione aristotelica, il significato *elementare* è imposto al negatore “originariamente”, quale *conditio sine qua non* del suo stesso pensare e discorrere. Dunque, di quale imposizione si tratta? Evidentemente, quando Scaravelli suggerisce che l'imposizione dell'identità è *impossibile*, non fa riferimento a quel senso della confutazione per cui il negatore è involontariamente costretto all'accettazione dell'identità come elementare *determinatezza* del significato. Da questo punto di vista, come già chiarito, il negatore è *già obbligato*, seppure inconsapevolmente, ad impiegare ed esercitare il principio. Scaravelli, dunque, fa probabilmente leva su un altro aspetto della confutazione, che, nel *dialogo* con il negatore, deve vedersi sempre costitutivamente inappagato.

Ci troviamo allora dinnanzi a due *differenti* aspetti della confutazione, che Scaravelli sfrutta argomentativamente senza avvertire l'esigenza di doverli direttamente tematizzare: uno *logico-formale*, e l'altro, come spiegheremo, *retorico-dialettico*. Soltanto in relazione a quest'ultimo aspetto è possibile affermare della confutazione che l'opera di imposizione del principio *non funziona* e non riesce ad andare in porto *fino in fondo*. Cerchiamo di chiarire il senso di questa ambiguità.

Se, da un certo punto di vista – quello logico-formale –, “confutare” il negatore significa metterlo *in* contraddizione – farlo cadere *in* errore –, da un altro punto di vista, però – quello retorico-dialettico –, è indubbiamente vero che confutare significa compiere un atto pratico di persuasione, che ha come proprio fine quello di rendere il negatore *consapevole* della propria autocontraddizione, per *mostrargli* l'uso improprio che esso fa del principio che va negando. Che Scaravelli, sondando la

natura del problema logico importato dal negatore, dia ascolto ad una simile valenza del principio appare chiaramente dalle considerazioni che aprono la *Critica del capire*:

[Aristotele] deve limitarsi, come Zenone, a *far vedere* a coloro i quali la negano [l'identità] appunto per questa sua indimostrabilità, come essi cadano in una serie interminabile di contraddizioni [sic.] e di assurdi, dai quali non c'è modo di salvarsi. A questo scopo li accompagna di contraddizione in contraddizione affinché, *toccano con mano* questa sconfinata serie di assurdi, *si persuadano* dell'assurdità della propria posizione.²¹

La confutazione, pertanto, non deve solo “dimostrare”, *sui generis*, l'innegabilità del principio – cosa, questa, che essa riesce effettivamente ad ottenere –, ma deve anche determinatamente impegnarsi in un'opera di *convincimento*, deve “di-mostrare” al negatore la scarsità e l'insufficienza della sua propria posizione. Questo, e solo questo atto pratico di persuasione spiega il senso di quella certa “imposizione” di cui Scaravelli indica l'impossibilità. *Questo* è il compito che riesce costitutivamente irrisolto, senza via d'uscita, e conduce il nostro autore ad affermare l'aporia di un inaggrabile *circolo vizioso*: il negatore viene sì confutato, ma, non *persuadendosi* egli stesso della confutazione, perveracamente insiste nella propria ottusità, che non può essere ulteriormente dissuasa. Questa reticenza “psicologica” del negatore sta all'origine del problema che, per Scaravelli, è più che semplicemente psicologico, ma *logico* in senso stretto, e, quindi, allo stesso tempo, *ontologico*: in esso, infatti, si compie l'«annullamento della identità stessa».

Da questo genere di conclusione, ovvero dalla situazione di *arresto* in cui si incorre se si ascolta l'analisi dell'aspetto retorico-dialettico della confutazione, può essere tratta un'importante conseguenza, che Scaravelli metteva già in evidenza addirittura come *premessa* alla sua stessa disamina critica.

In questo procedimento, infatti, sostiene il nostro, «la contraddizione può essere screditata solo nel caso che si abbia già fede nell'identità»²². Stando a questa considerazione, si deve allora necessariamente concludere che, se, da un lato – quello del confutatore – l'identità è intesa, riconosciuta e saputa come tale, dall'altro lato, invece – quello del negatore – l'identità non potrà mai essere condivisa e *comunicata*, se non si è già nella condizione di possesso della medesima, ovvero se, come dice Scaravelli, non si ha già fede in essa. Pertanto, se è vero come è vero che la confutazione possiede anche un valore retorico-dialettico, quest'ultimo è destinato a rimanere essenzialmente inconcluso ed inappagato²³.

Si assiste, in questo caso, ad una forma di impedimento e di *eleatico* arresto del passaggio che dialetticamente avrebbe dovuto consentire all'identità di essere *comunicata*, ed essendo comunicata di passare da un *a quo* ad un *ad quem* della consapevolezza: *da* uno stato di latenza, *ad* uno di presenza e di afferramento. L'identità, quindi, nel suo «significato» elementare, esclude nel modo più rigoroso il passaggio dalla potenza all'atto, dalla privazione al possesso della stessa: o l'identità è già saputa, originariamente, oppure non lo è, e se non lo è allora non potrà mai *emergere* ad autocoscienza. Nella considerazione di Scaravelli l'assolutezza parmenidea dell'identità si ripercuote sulla dimensione gnoseologico-dialettica, interrompendo il “dialogo” con il negatore che la confutazione richiede. Sicché, conclude Scaravelli:

quando il «significato» non viene concesso spontaneamente, quando i negatori del principio di identità si ostinano perfino a negare questa unicità del significato di quanto dicono, non resta altro, asserisce Aristotele, che non ascoltarli, considerarli «come un tronco» e innalzarli a problema.²⁴

I negatori si ostinano a negare il significato di quanto dicono. Essi, pertanto, negando *quanto dicono*, non possono, a ben vedere, *effettivamente* negarlo. La negazione del negatore risulta, quindi, affetta da una fondamentale insufficienza, o, perlomeno, da una *generatio aequivoca*: nega, ma non nega, e, dopotutto, *ancora*, si ostina negando – dando luogo all'assurdità di una negazione effettivamente priva di potenza negativa. A partire da questo ondeggiamento è stato peraltro possibile formalizzare, come fecero gli Scolastici, la posizione logica dell'avversario del principio, il quale, come si dice, se *in actu signato* nega, *in actu exercito*, invece, afferma. Da un lato, questa condizione strettamente paradossale in cui il negatore versa, si rivela, come precedentemente osservato, di estrema utilità per l'economia *formale* del principio e per la sua tutela metafisica: la negazione del negatore, proprio in virtù del suo essere *in contraddizione*, è solo una velleità di negazione, e, pertanto, non inficia il valore fondativo dell'identità. Tuttavia, proprio questa *velleità* del negatore si rivela più problematica e complessa del previsto. Infatti, nella sua obliquità, proprio nel senso del suo essere indecisa tra l'affermazione ed il rifiuto dell'identità, la negazione presenta un lato oscuro, un angolo di opacità che non soddisfa interamente il principio. Questo motivo di insoddisfazione viene allora occasionato, a ben vedere, proprio da *quell'aspetto* della confutazione che presenta una vocazione *dialettica*. Ora, Scaravelli, nel primo capitolo della *Critica*, là dove discute delle questioni relative al negatore, dà determinatamente ascolto a questa istanza, che, in via della sua dialetticità, potremmo appunto definire “retorica”, e ne disimpegna interamente la complessità: «far vedere» a coloro i quali negano l'identità «come essi cadano in una serie interminabile di contraddizioni [sic] e di assurdi»²⁵, questo è il “compito” “impossibile” della confutazione.

Per concludere su questo nodo teorico, valga, tra tutte, una sottolineatura. Scaravelli usa questa espressione: «far vedere». Un simile impiego ci offre, insieme, un'indicazione di senso e fa capire più chiaramente la questione indagata. La confutazione, infatti, non si esaurisce semplicemente nell'assolvere all'impegno di *appurare* l'erroneità della posizione del negatore, ma si giustifica pienamente soltanto nell'esigenza di mostrare tale erroneità a lui medesimo, al negatore stesso, perché “toccando con mano” la propria sconfinata assurdit , questi se ne liberi. Malgrado ci , nonostante questa *aspirazione*, coloro i quali negano l'identità, e cadono nella contraddizione, rimangono “sordi” all'invito di conversione offerto loro dall'argomento della confutazione, e, quindi, «si ostinano», come si legge ripetutamente nella *Critica*, a negare l'incontrovertibile. Arrivati a questo punto, non rimarrebbe che chiudere il dialogo con i negatori, non ascoltarli, considerarli «come un tronco», oppure, come pi  sobriamente consiglia Scaravelli, non resta che innalzarli a “problema”, il quale, nel linguaggio impiegato dalla *Critica*, significa pi  che altro, anche e soprattutto, irrisolta ed irresolubile aporia.

2.2. Il «buio che la mente non riesce ad illuminare».

Luigi Scaravelli mostra una particolare sensibilità speculativa per l'obliquità che la figura del negatore esercita, tanto che la sua investigazione non può che approdare alla costatazione dell'*apertura* del problema. Quest'ultimo, infatti, va “innalzato” proprio a riprova della sua insoluta difficoltà. A questo proposito, è illuminante la cautela teorica con cui Scaravelli definisce il *limite* intrinseco dell'indagine aristotelica, e, così facendo, ci consente di affrontare con precisione un ulteriore nodo speculativo.

Scaravelli, come indicato, focalizza l'attenzione su un punto nevralgico: la presenza dell'erista è analoga, o equivalente, alla presenza della «contraddizione stessa». Da ciò dobbiamo far conseguire che l'erista conduce dinnanzi alla contraddizione *come tale*. Il che significa, *tecnicamente*, se dobbiamo far leva sul senso più elementare della contraddizione, che insita nell'erista si annida l'aporia della *coincidenza* di essere e non-essere, di ente e niente, di verità ed errore. Scaravelli, però, a questa considerazione affianca un'ulteriore penetrante osservazione, che, come osservato, definisce una limitazione essenziale: «la mente», cercando di vedere che cosa avviene se l'identità è negata – e, così facendo, trovandosi a cospetto della contraddizione stessa – incontra un buio che non è in grado di illuminare, e che, se illumina «trasforma radicalmente». Schematicamente: la contraddizione produce un buio non illuminabile, il quale, se illuminato, viene *trasfigurato*. Per cercare di comprendere la natura di questa trasfigurazione, in cui Scaravelli vede arenarsi la possibilità di comprendere fino in fondo l'origine della contraddizione, possiamo svolgere alcune considerazioni indipendenti dal testo scaravelliano, ma, tuttavia, consone ad un simile contesto speculativo. Innanzitutto, però, un punto fermo: quel che dalla lettura del testo appare con indubitabile chiarezza è che, per Scaravelli, l'impossibilità di “illuminare” la negazione nelle sue pieghe più riposte è un aspetto *necessariamente correlato* alla natura della stessa analisi concettuale, ovvero all'essenza dell'indagine filosofica. Certo, tra «la contraddizione che la mente non concepisce in atto» e «l'identità che è base dell'intelletto»²⁶ esiste uno «scarto» ed un divario incolmabile. Tuttavia, considerando esclusivamente lo scarto e la differenza, si rischia di travisare il problema della loro implicazione reciproca, che riguarda, appunto, più che la distinzione, l'aspetto correlativo ed unitario dei termini. A tal fine, facendo leva su questa preliminare acquisizione, ovvero per mostrare nello *scarto* il *rapporto* tra mente e contraddizione, sarebbe corretto imprimere al testo una leggera inclinazione, e leggere l'indicazione scaravelliana in questo modo: la mente non riesce ad illuminare il buio della contraddizione *poiché* la luminosità della mente è motivo di alterazione *ulteriore* di quel buio. La variazione, implicitamente contenuta nella stessa considerazione scaravelliana, non è marginale, perché ci dice qualcosa di più sul tipo di inapprensibilità che contraddistingue la contraddizione. Quest'ultima, allora, non risulta inattuabile soltanto *ex parte obiecti* – a causa di sé stessa – ma lo è anche *ex parte subiecti* – a causa della luce che intende illuminarla. In questo modo, si definisce meglio il quadro dell'antifrase in cui Scaravelli concepisce la relazione che intercorre tra “contraddizione”, da una parte, e “comprensione filosofica”, dall'altra, e che nella *Critica* rimane invece, in qualche modo, data per acquisita e presupposta. Scaravelli, infatti, nel suo testo, semplicemente *as severa*: quello della contraddizione è un «buio che la mente non riesce ad illuminare, e che se illumina trasforma radicalmente». Adesso, però, si tratta di capire meglio il ragionamento che deve aver condotto l'autore ad un simile guadagno teorico, e si tratta, insomma, di intuire il “problema speculativo” che, sottostante, deve averlo guidato ad una simile soluzione.

Per far ciò, per far emergere in superficie questo “sommerso” ragionamento della *Critica* bisogna anzitutto comprendere quale genere di legame sia istituibile tra “mente” e “contraddizione”, in modo tale, però, che il loro rapporto sia inteso, come fa Scaravelli, all'insegna della *trasfigurazione* che l'uno attua nei confronti dell'altro. Tra mente e contraddizione esiste quindi un incolmabile scarto *nella misura in cui* il lume dell'identità *trasforma* e altera l'ombra della contraddizione. Nella

trasformazione, però, è dato un punto di contatto, ed è a partire da esso che bisogna definire *la misura* ed il grado della loro reciproca differenza.

Pertanto, il buio ontologico implicato dal negatore (che la mente non riesce ad illuminare) non può essere assimilato ad uno tra tanti degli *oggetti* di indagine filosofica. Esso, piuttosto, va interpretato come una figura di *confine*, che, proprio per questo, illustra il *legame necessario* che intercorre tra mente e contraddizione, luce ed ombra, verità ed errore. Esso, in qualche modo, *mostra* il senso della loro segreta coalescenza. In questa prospettiva critica, allora, il buio prodotto dalla contraddizione non è un luogo noetico a sé stante o un'isola concettuale autonoma che, astrattamente separata dalla luminosità, rimane misteriosamente invalicabile alla luce. Il buio che la mente non riesce ad illuminare è un buio *costitutivamente* connesso all'istanza luminosa della luminosità, un buio che il lume della non-contraddizione e dell'identità sempre nuovamente *implica* illuminando, e che illuminando necessariamente di nuovo ripiega dentro di sé.

In questo caso, l'oggetto di indagine – l'*objectum mentis* di cui si vuole impugnare la spiegazione –, è, in effetti, più che un oggetto, un non-oggetto, o meglio, se si vuole, un oggetto la cui apprensione propriamente dilegua e non si verifica. Poiché, però, l'apprensione dell'oggetto dilegua *nel coglimento* del medesimo, l'oggetto in questione non si limita – *toto caelo* – a scomparire, ma nel contempo ci restituisce insieme la cifra, o la traccia, del proprio svanimento. Si ha quindi a che fare con una forma di apprensione noetica del tutto particolare. Essa, mancando l'afferramento del proprio oggetto, *istituisce* il suo vero e proprio soggetto d'indagine: la mancanza di afferramento *in quanto tale*. Il significato dei verbi “apprendere” e “capire” rimandano anche etimologicamente ad una qualche forma di attingimento in cui, *lato sensu*, si “prende” e si “capisce” qualcosa (da *capio*) e ci si *impadronisce* dell'oggetto. Di conseguenza, se si rovescia l'immagine, si ottiene che la non-oggettualità della contraddizione si rispecchia e si manifesta più esattamente in un'originaria esperienza di dis-apprensione e fraintendimento. In questa esperienza, però, qualcosa *si dà*. Ad apparire in essa non è infatti qualcosa che si possa illuminare direttamente, ma qualcosa che si mostra *di lato*, o, se vogliamo, *per difetto*: il punto da cui, per negazione, muove la luce, il grado zero della visibilità, il quale, di necessità, si sottrae ad ogni *theoria* della visione e dello sguardo.

Indubbiamente la figura del negatore si presta particolarmente bene ad essere usata come lente di ingrandimento per questo problema metafisico. Essa non definisce tanto il profilo di un *quid* che *provvisoriamente* rimane inesplorato, ma mette in mostra e palesa il *limite* costitutivo del sapere: la traccia del *perenne* “punto cieco”, se così possiamo definirlo, che abita immanente l'essenza della luminosità. Prospettando il problema in questa maniera – dopo aver fatto affiorare in superficie uno dei possibili itinerari argomentativi della *Critica* – diviene forse maggiormente comprensibile l'affermazione di Scaravelli che, inizialmente, appariva assai lapidaria ed enigmatica: la mente non riesce ad illuminare il buio della contraddizione, e se lo illumina lo trasforma radicalmente. Questo buio, infatti, è l'ombra non visibile direttamente («in atto»), che la stessa luce – *obtorto collo* – produce *illuminando*, e la quale, quindi, costituisce una sorta di perfetto *alter ego* dell'identità.

L'equivalenza tra negazione e contraddizione è parallela ad un'ulteriore equivalenza, ovvero a quella, forse anche scontata, tra identità e non-contraddittorietà. Sottolineare questa duplice congruenza ci aiuta però a capire che nel campo visivo dell'identità, quindi nel perimetro investigativo della non-contraddizione, la contraddittorietà, *come tale*, non è mai visibile

direttamente, pena la sua trasformazione e *rettificazione* in uno degli elementi che, stando nella luce dell'identificazione filosofica, sono visti nella loro incontraddittoria saldezza. Ciò dipende dal fatto che tutto ciò che è indagabile dal filosofare è, per definizione ed a priori, conoscibile nella sua incontraddittorietà. Eppure, proprio questo originario posizionamento di campo apre, *sullo sfondo*, il problema della consistenza – o inconsistenza – dell'errore e della contraddizione²⁷ – i quali, per definizione, risultano sentieri impraticabili. Ma che genere di *immanenza* caratterizza il buio implicato nella stessa luce?

Icasticamente possiamo figurarci il problema facendo ricorso ad un'immagine: se per illuminare un luogo d'ombra, e vedere cosa vi si nasconde, si accendesse un lume, a rigore, quel che si otterrebbe dall'illuminazione, considerata da un punto di vista fenomenologico, sarebbe il disvelamento *di quel certo ente* che, provvisoriamente, giace nella non-visibilità. Ammesso e non concesso che sia così – perché, anche questo passaggio dell'ente dal non-apparire all'apparire, trascina con sé numerosi problemi – quel che, però, è doveroso far presente in questa sede è che, osservando attentamente il fenomeno di questa illuminazione, noi *non* siamo mai messi nella condizione di osservare il disvelamento dell'oscurità *in quanto tale*. Nel passaggio dal non-apparire all'apparire l'ente viene *sottratto* al buio, ma, nella sua attività, la luce non è capace di *far-luce* e di chiarificare la natura dell'oscurità *stessa*. L'ente viene illuminato, ma, in quest'atto, il buio rimane nell'ombra, quale riferimento indispensabile a far sì che gli enti siano ad esso *sottraibili*. Allora, se anziché rivolgere la nostra attenzione noetica ad un ente *determinato* volessimo cercare di far luce proprio sul buio che avvolge quell'ente determinato, noi non arriveremo comunque mai a produrre il suo disvelamento; al nostro gesto corrisponderebbe sempre, invero, un suo ulteriore arretramento ed occultamento: il buio, infatti, *come tale*, non appena lo si illumina, “dilegua” e si riporta nel nascondimento. Volendo illuminare il buio si ottiene, allora, una riproposizione e, se vogliamo, un'intensificazione del buio stesso: *non c'è* più ombra quando *c'è* la luce. Il buio si “serba” e si mantiene nella propria oscura latenza.

Ora, proprio questo *non esserci più* del buio quando lo si illumina, contraddistingue quella particolare forma di adombramento di cui, se possiamo dir così, è “corresponsabile” la luce stessa. Esso è il *punctum caecum* della luminosità: l'ombra *in quanto tale* che il pensiero pur dovrebbe investigare e di cui pur dovrebbe seguire le tracce. Una consapevolezza strategica, però, deve guidare la ricerca. In questo caso, infatti, l'investigazione risulta doppiamente ambigua, se non addirittura compromessa, e, di questo, bisogna pur prendere coscienza. Ambiguità significa soprattutto un doppio aspetto di incongruenza: da un lato, l'ombra si rivela in qualche modo *adesa* alla stessa luce, e, dall'altro, proprio in virtù di questa costituiva aderenza, lo “scoprire”, o il “rivelare”, che intrinsecamente motivano la ricerca, risultano, come vuole anche l'etimologia, un coprire ed un velare ulteriormente; in altre parole, un nascondere con la luce. Che però la luce, in qualche modo, *nasconda* è uno dei più divini tra i paradossi in cui il pensiero si potrebbe imbattere.

In questo *nascondimento* l'identità estingue e nello stesso tempo rivela il suo perfetto antagonista: la non-identità. La contraddizione, il nulla vengono *espressi* e, quindi, di nuovo, serbati e nascosti; compresi e, quindi, di nuovo, fraintesi. In questo gioco, o meglio, in questo *agone* si edifica l'incontrovertibile, in questo originario *polemos* si istituisce l'identità.

In questo senso, probabilmente a causa dell'essenziale inapprensibilità dell'oscurità del buio non possiamo non dirci, in qualche modo, tutti aristotelici, ovvero, non possiamo non dirci tutti *a favore* dell'identità; pena, neanche a dirlo, il nostro stesso *cadere in contraddizione*, e cadere in contraddizione non è mai il modo migliore per comprenderla. Eppure, come ad esempio sottolinea Barbara Cassin nell'introduzione al suo commento al libro *gamma* della *Metafisica*, bisognerebbe pur cambiare prospettiva. Bisognerebbe, se non altro, per «sperare di sentire ciò che Aristotele riduce e annulla con il suo stesso gesto e che, da quel momento, nella fase pur sempre aristotelica della modernità in cui siamo, non è percettibile che come non filosofico, irrazionale, inumano». Ma «per cambiare punto di vista bisognerebbe raccontare un attimo la storia, per parafrasare Benjamin, non dalla parte del cliente ma della puttana, che è, come si sa quando si legge Aristofane, non peripatetica ma sofistica»²⁸. Occorrerebbe, per una volta, prendere le parti non dell'identità, ma del suo opposto, della non-identità: del suo calco rovesciato o del suo negativo fotografico, consapevoli, però, che quest'ultimo, a rigore, non è un “punto di vista”, ma un misterioso ed ambiguo “punto di cecità”. Da qui, nella *tragedia* di un simile accecamento, la sostanziale impossibilità di questo indispensabile e nel contempo paradossale rovesciamento.

Capire e decrittare il non-linguaggio “parlato” dal negatore, (nella cui istanza, ad ascoltare Scaravelli, si compie niente di meno che «l'annullamento della identità stessa»), diventa emblema e cifra dell'aporia fondamentale del pensiero: voler tradurre in parola e lettera lo scarto, o, se si vuole, lo spazio, lasciato vuoto tra ogni parola e ogni lettera. Fuor di metafora: convincere il negatore della propria assurdità, mostrare l'assurdo *all'assurdo*, oppure, che è il medesimo, convertire l'errore in verità.

Nell'economia concettuale di una simile indagine speculativa, riprendendo i termini da cui inizialmente si era snodata la nostra breve ispezione, non si tratta allora tanto di prendere una decisione *inversa* al filosofare, di *non* eseguire la linea tracciata dal segmento tautologico dell'identità, o di *non* attenersi alla cordicella impregnata di colore che, saggiamente, con la sua linearità, ci invita alla saviezza e alla rettitudine dell'*episteme*. Si tratta, piuttosto, di nuovo, di tracciare la linea, e, inevitabilmente, di continuare ad eseguirla, ma con una differente e più sensibile profondità speculativa. Si tratta pur sempre di seguire la “regola”, ma in modo tale che si renda per un momento manifesto il “gioco” della linea con la propria immanente *ortogonalità*; si tratta di percepire adeguatamente il rapporto dell'identità con l' “anfratto” noetico della differenza, e di focalizzare l'attenzione sulla “curva” espressa dal non-essere dell'erista. Certamente, in questo contesto teorico, ogni espressione non può che risultare nuovamente equivoca, e, per risparmiarci dall'uso di ulteriori “immagini”, si prenda atto che, tanto mai vero quanto in questo frangente, *omnis comparatio claudicat*. Infatti, “rendere manifesto”, “percepire adeguatamente”, “focalizzare l'attenzione”, sono tutte parole già ammaestrate ed educate dall'*ordo* della *ratio*, e sono espressioni tanto indispensabili al ragionamento quanto inevitabilmente dominate dal *principium rationis* che, pure, per un momento, si vorrebbe eludere, e, se non proprio eludere, almeno *aggirare*.

Richiamando l'attenzione a due strofe di un sonetto di Mallarmè, lasciato senza titolo, in cui viene nominata una parola strana ed intraducibile – *ptyx* – la Cassin commenta:

[n]on esiste alcun *ptyx*, in nessun dizionario francese. È un rumore per il nostro orecchio. Ma *ἡ πύξις* è una parola greca che significa «la piega» e designa la piega di una stoffa, la parete dello stomaco, le spire dell'intestino, le fasce dei muscoli e i vuoti che disegnano, la valle o l'anfratto di una montagna, gli strati e le profondità del cielo, le lamelle di cuoio o di metallo di cui sono fatti gli scudi, le tavolette o i foglietti sui quali si scrive: da ultimo le cadenze degli inni e le curve del pensiero del poeta.²⁹

La “piega”, nel nostro contesto espositivo, può essere considerata il deragliamento curvilineo dall'*ordo* dell'identità, oppure la selva impraticabile a cui conduce – o *non* conduce – l'*Holzweg*, il sentiero interrotto, di cui il negatore è non soltanto soggetto e protagonista, ma emblema e “manifestazione”. Scaravelli, nella sua prosa argomentativa ferrea ed inflessibile persegue lo stesso paradossale compito di de-composizione della struttura del fondamento, e conduce l'impresa di un'inesausta discussione *critica* del *principium omium firmissimum*, per quanto tragico ed insostenibile possa apparire il suo esito³⁰. Nella *Critica del capire* le riflessioni sulla natura dell'identità, pur espresse all'interno della lucida consapevolezza che identità significa lo stesso che *immediatezza*, sono però continuamente mosse dall'esigenza di voler quasi *anticipare* l'identità medesima, come se occorresse precorrerla per smascherarla ed osservarla nel suo itinerario e nella sua *genesì*. In questa urgenza, in questa astrattezza, abita il sospetto che l'identità non sia l'inizio, il cominciamento assoluto, ma, proprio *come* inizio e cominciamento assoluto, sia già invece l'*esito* di un gigantesco agone combattuto contro l'altro dell'identità. In questo dubbio è allora vivo il presentimento, ed in questo Scaravelli è certamente *peccator et simul justus*, che l'identità nasconda in sé stessa, al suo “interno”, il germe di un'originaria e sempre dissimulata “distinzione”, la traccia di un conflitto che in essa si compie *ab-origine*.

Scaravelli tenta allora di compiere la ripetizione di questa originaria *contesa*, che non è e non può essere detta tra “due” che si contendono e si fronteggiano direttamente, ma deve essere concepita nella *polemica* tra l'uno, l'identità, ed il *suo proprio* altro, la negazione dell'identità. Quest'ultima, però, come mostrato in precedenza, è già stata occultata e *tolta* prima della sua stessa comparsa, e questo rende ancora più spettrale ed enigmatico l'itinerario di pensiero che intende testimoniare della sua presenza nell'identità medesima. La filosofia, allora, come pratica della rievocazione e della testimonianza di questa aporia, assume una cadenza che, per dirla ironicamente con il nostro, «va avanti col sistema dei gamberi»: «si cammina ma non si procede»³¹. D'altronde, come lo stesso Scaravelli scrisse in una delle lettere inviate all'amico Fossi: «filosofia è, per me, porre il problema, e vivere il problema, concludere con la fede nel riporre sempre il problema. E sempre [essere] al principio senza accumulare scienza»³².

Note

¹ Si rimanda in questo modo all'interpretazione heideggeriana, che iscrive la vicenda storico-filosofica e onto-logica della metafisica all'interno del dominio del cosiddetto *principio di ragione*: «[i]l principio di ragione, la tesi del fondamento, dice: *nihil est sine ratione*. Si traduce: niente è senza ragione, senza fondamento. Ciò che la tesi asserisce appare evidente. Evidente è ciò che comprendiamo senza bisogno di altro. Il nostro intelletto non sente il bisogno di sforzarsi ulteriormente per comprendere la tesi del fondamento. Da che cosa dipende? Dal fatto che l'intelletto umano in quanto tale, ovunque e ogniqualvolta è in attività, mira subito a scovare il fondamento in base al quale ciò che gli

capita di incontrare è così com'è». M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, tr. it. di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991, p. 15.

² Si allude in modo particolare allo stile ermeneutico decostruttivo proprio della filosofia di Martin Heidegger. La *Destruktion heideggeriana – Sein und Zeit*, Tuebingen 1927, § 6 “Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie” – perviene alla radice ontologica dei concetti istituendo un confronto con l'origine dei medesimi nel pensiero greco. Lo sviluppo storico filosofico sarebbe poi la vicenda dell'alterazione o della maturazione dei fondamentali concetti già enucleati e pensati dal più antico pensiero classico.

³ Il termine greco *thaumazein*, traducibile per lo più con il lemma italiano “meraviglia”, rimanda ad una complessità semantica e concettuale molto articolata, di cui risulta interessante sondare la tortuosa poliedricità. Il termine, anzitutto, prima che in Aristotele compare in un dialogo di Platone, precisamente nel *Teeteto*. L'omonimo protagonista del dialogo, parlando del caotico riflusso delle sensazioni e delle apparenze, le quali, prima facie, non presentano nulla di stabile e regolare, si dice sconvolto a tal punto dallo spettacolo del divenire da entrare in uno stato emotivo di “straordinaria meraviglia”: stupore (*thaumazein*) e vertigine (*skotodinio*) sono però le passioni fondamentali che inquietano l'animo del filosofo; infatti, riferendosi a questo stato di confusione ed incredulità patita da Teeteto, Socrate risponde: «è tipico del vero filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia. Infatti non c'è altro principio della filosofia che questo [...]», Platone, *Teeteto*, 155 d, trad. it. di F. Ferrari, *Teeteto*, BUR, Milano, 2011, p. 267. Aristotele, invece, in *Metaph.*, 982 b 10-13, sulla scorta dell'insegnamento platonico, afferma che «gli uomini hanno cominciato a filosofare [...] a causa della meraviglia». Una particolare attenzione speculativa al significato originario della parola *thaumazein* è stata rivolta da E. Severino. L'autore ne *Il Giogo, alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989, pp. 349-350, riprendendo soprattutto l'indicazione aristotelica della *Metafisica*, scrive: «come dimensione da cui nasce la filosofia, il *thaumaston* [il “meraviglioso”; n.d.R.] sorge dagli *ἄπορα* (983 a 12). *Apora* sono le cose che stanno lungo il percorso dell'uomo impedendogli il “passaggio” (*poros*). L'uomo vorrebbe proseguire, ma gli *apora* glielo impediscono. Gli *apora* sono le sventure e i dolori della vita, dei quali si ignora (*ἄγνοεῖν*, 983 a 18) il rimedio. La “meraviglia” da cui nasce la filosofia è dunque quella da cui l'uomo è preso di fronte al dolore e alla sventura. La “meraviglia”, qui, è il terrore e l'angoscia. *Thauma* – su cui sono costruite le parole *thaumazein* e *thaumaston* – non significa soltanto “cosa meravigliosa”, ma anche “cosa orrenda”. Per un ulteriore approfondimento della questione, oltre che le pagine 349-353 de *Il Giogo*, si veda, sempre di Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo, La filosofia antica e medioevale*, BUR, 2004 capitolo I, paragrafo 11. Nell'intorno delle stesse questioni si muove anche M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro*, Il saggiatore, pp. 30-31.

⁴ Platone, *Gorgia*, 509 a, trad. it a cura di G. Cambiano, UTET Classici, Platone, I, Torino, 1970, p. 450.

⁵ A questo proposito, circa la variazione dello “stupore” dalle difficoltà pratiche del vivere a quelle più sottili ed elevate del pensare: «[d]apprima” la meraviglia angosciosa nasce dagli *apora* – dalle cose imprevedibili e insormontabili – “con cui tutti hanno a che fare” (*τὰ πρόχειρα*, 982 b 13), ossia che “tutti hanno tra le mani”, *πρὸ χειρᾶ*, “davanti alle mani con cui il mortale tenta di spostarli” dalla propria strada; “poi” gli *apora* riguardano “le questioni più elevate” (*περὶ τῶν μείζονων*, 982 b 14), come i “mutamenti” (*pathemata*, 982 b 13) della luna, del sole, degli astri e infine, “il divenire del tutto” (*περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*, 982 b 16-17)» E. Severino, *Il Giogo*, cit. p. 350.

⁶ E. Severino, *Il Giogo*, cit. p. 28.

⁷ «Opinione falsa» che, nella metafora adottata, sta ad indicare la “deviazione” noetica dalla via segnata dalla “norma”.

⁸ Platone, *Teeteto*, 190 b 2 – 8. trad. it. di F. Ferrari, BUR, Milano, 2011, p. 435.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, p. 143.

¹¹ Nella *Metafisica*, 1006 a18 – 28, Aristotele afferma: «il punto di partenza, in tutti questi casi, non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è, oppure che non è (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri; e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere, né con

sé medesimo né con altri; se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. Infatti, in tal caso, ci sarà già qualcosa di determinato». Tr. it. op. cit. p. 146.

¹² Aristotele, *Metaph.*, V, 1009 a 20-22. trad. it. *Metafisica*, op. cit., p. 163.

¹³ Aristotele, *Metaph.*, X, 1061 b 34-36. Nel testo aristotelico si legge: «esiste negli esseri un principio rispetto al quale non è possibile che ci si inganni, ma rispetto al quale, al contrario, è necessario che si sia sempre nel vero: è questo il principio che afferma che non è possibile che la medesima cosa in un unico e medesimo tempo sia e non sia[.]» tr. it. *Metafisica*, op. cit., p. 499.

¹⁴ L. Scaravelli, *Critica del capire e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1968. p. 52.

¹⁵ Ivi, p. 51. Oltre alla *Metafisica* di Aristotele è il *Sofista* di Platone ad innervare profondamente queste riflessioni della Critica. Nonostante Scaravelli non abbia mai pubblicato nulla al riguardo, è ormai acquisito che il suo interesse teorico dovesse essersi rivolto in modo non occasionale, ma costante, alle tematiche platoniche esposte nel *Sofista*. Uno scrutinio attento delle fonti inedite ha fatto emergere con inequivocabile evidenza questa vocazione platonica della riflessione scaravelliana. A proposito di questa sotterranea presenza platonica nelle stesse fasi di stesura della Critica si veda di M. Biscuso, *Sulla genesi e composizione della Critica del capire*, in *Scaravelli pensatore europeo*, Armando siciliano editore, Messina, 2003, pp. 109 – 138. Inoltre, sempre sull'argomento, risulta di grande acume speculativo il lavoro di G. Sasso, *Luigi Scaravelli e il «Sofista» di Platone*, in *Filosofia e Idealismo*, III, Bibliopolis, Napoli, 1997.

¹⁶ Interrogarsi circa l'identità del negatore, in questa sua caratteristica *ambivalenza* e *doppiatezza* logica, significa precisamente interrogarsi circa l'identità della sua contraddizione o della sua follia. In questo segnaliamo una convergenza, se non altro tematica, con le questioni affrontate da E. Severino, *L'identità della follia, lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano, 2007.

¹⁷ Qualsiasi metafisica mira al rinvenimento ed all'assicurazione del fondamento. Luigi Scaravelli, pensatore famigerato per il suo disgregante acume critico, nel senso della decostruzione delle strutture del fondamento, è però consapevole dell'irrinunciabilità dell'assunzione residuale di una seppur minima posizione metafisica. Un breve inciso tratto dall'epistolario col Fossi dà una chiara idea di questa consapevolezza critica. Rivolgendosi all'amico Scaravelli spiega: «Tu scrivi: "... il pericolo del tuo volume (sta nello) sbrigare con una serie di capitoletti tutta la storia della filosofia, trovarsi nell'ultimo capitolo a presentare una soluzione di tutti i problemi, e così dar fondo all'universo". Sed contra (come dice S. Tommaso): 1 Anche se ciò avvenisse [...] non ci sarebbe gran che di male: l'ha fatto Bergson, Blondel, Heidegger, Croce, Gentile, Marinetti, Caraballese, Ugo Spirito, Platone, Democrito, Cartesio, Emanuele Kant ecc. ecc. lo posso fare anch'io. 2 infatti, (cap. 5 cap. 6) io dico che il disgregamento critico (analizzante) non può procedere all'infinito e che si ferma, e dove si ferma sorge la metafisica, cioè la sistemazione dell'universo. Cioè la metafisica è ineliminabile. E lo fo infatti anche io, modestamente, ma lo fo, coscientemente». Subito a seguire questa conferma della metafisica è però nuovamente espressa la sua inesauribile vocazione critica: «[d]al mio lavoro, dopo averlo letto, dovrebbe vedersi chiaro che non do una chiave per aprire un solo problema, altro che risolverli tutti! [...] Finito il libro ti trovi senza avere in mano nessuna categoria per interpretare la storia, nessun metodo per capire la realtà, nessuna struttura dell'Universo. Rimani come un fesso. [...] Però ho la pretesa di credere che si rimane sì come fessi, ma in senso socratico (l' "intorpidimento" di cui parla Platone): cioè che tutto ciò su cui ci si adagiava vien rimesso in discussione». L. Scaravelli, *Lettere a un amico fiorentino*, cit. p. 147-148.

¹⁸ A questo riguardo, non è forse casuale che, lungo la sua disamina, Scaravelli menzioni questa osservazione tratta dalla *Metafisica*: «quando le parole non hanno senso è tolta la possibilità di discorrere con altri, anzi propriamente, anche seco stesso: giacché non può neanche pensare chi non pensa una cosa determinata». Il passo è tratto da *Metaph.* 1006 b 8 – 10, che noi lasciamo nella traduzione impiegata dallo stesso Scaravelli, *Critica del capire e altri scritti*, cit., p.48. Per la nostra indagine valga limitarsi soltanto a questa considerazione: privando le parole del "significato" è tolta la possibilità di *discorrere* con altri, e con sé stessi, ed è quindi impedita la possibilità di *comunicare*. Questa, che per Aristotele è certamente un'esortazione, e vale come *argomento* per avvertire il negatore della propria aporia, si rivela, invece, un'arma a doppio taglio, perché così dicendo, propriamente, ci si preclude anche la possibilità di comunicare con il negatore e di essere persuasivi circa la su stessa aporia. La comunicazione (*dialeghesthai*) è *reciproca* e la sua interruzione è altrettanto reciproca: colpisce entrambe le parti disimpegnate nella conversazione dialettica.

¹⁹ L. Scaravelli, *Critica del capire e altri scritti*, cit., p. 48.

²⁰ Ivi, p. 51.

²¹ Ivi, p. 47. Corsivi nostri.

²² Ivi, p. 47.

²³ L'individuazione di una doppia valenza della strategia confutativa – valenza che in questa sede è stata autonomamente rinvenuta per un'esigenza ermeneutica di comprensione delle pagine della *Critica* – trova sorprendente conferma nelle considerazioni di S. Natoli sull'opera di C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, P.U.F, Paris, 1958; tr. it., *Trattato dell'argomentazione*, Einaudi, Torino, 1966. A questo riguardo, *Soggetto e Fondamento, Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova, 1979, p. 21n., Natoli scrive: «[e]ffettivamente nella logica dell'argomentazione si può formulare una distinzione di carattere generale relativa all'argomentare stesso. Esistono infatti, due piani o più precisamente due momenti dell'argomentare: un momento è di natura formale, l'altro di natura pratica. Nel primo l'attenzione è rivolta alla considerazione astratta degli schemi argomentativi ed, in certo senso, ad una redazione ideale degli schemi; nel secondo invece si tiene conto dei fattori esterni, dei destinatari dell'argomento, cioè degli uomini da persuadere; delle condizioni secondo le quali si può persuadere. I quadri dell'argomentazione prevedono “in certo senso” una dimostrazione, che però ha come sua *intentio* la persuasione e la convinzione».

²⁴ L. Scaravelli, *Critica del capire e altri scritti*, cit., p. 47.

²⁵ Ivi, p. 47.

²⁶ Ivi, p. 52.

²⁷ Circa questa movenza logica, che vede nel *posizionamento* dell'incontraddittorio anche il *posizionamento* semantico del contraddittorio, si rimanda, seppure in un contesto concettuale apparentemente lontano da quello da noi considerato, ad E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981, in particolare cap. III, IV e XII.

²⁸ B. Cassin, *Parla, se sei un uomo*, in: B. Cassin, M. Narcy, *La decisione di significare, Il libro gamma della Metafisica*, Zanichelli, Bologna, 1997, p. 15.

²⁹ Ivi, p. 55.

³⁰ Alcune penetranti osservazioni di Scaravelli intorno alla struttura del principio di non contraddizione ed al procedimento dimostrativo si trovano in L. Scaravelli, *Il problema della scienza ed il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999, pp. 103 – 106.

³¹ L. Scaravelli, *Lettere alla moglie (1941-1955)*, in *Scaravelli pensatore europeo*, a cura di M. Biscuso e M. Gembillo, Armando Siciliano Editore, Messina, 2003, p. 189.

³² L. Scaravelli, *Lettere a un amico fiorentino*. cit., p. 72.