Lo sradicamento del "non". Incontro predestinato e tensione lacerante tra platonismo e cristianesimo

*di Francesco Valagussa**

«Pagherai il tuo debito un'altra volta,
spiegandoci che cosa è il padre»[1].

«Io e il Padre siamo una cosa sola»[2].

1. Sull'aporia del non

«L'ontologia non poteva pervenire al disvelamento del non finché non osava trascendere se stessa per operare, spingendosi al di là dell'essere e del non essere, lo straordinario sradicamento ontologico del *non*»[3]. La costitutiva indeterminatezza del "non" ha consentito a Platone di praticare quel famoso "parricidio" per cui il "non essere" verrà inteso «non come qualcosa di contrario all'essere (ἐναντίον), ma soltanto di diverso (ἕτερον)»[4] – una distinzione «tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile»[5], ma ancora tutta interna al "non" del non essere. Come direbbe Heidegger «l'essere-altrimenti è il non essere

* Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.
valagussa.francesco@hsr.it

1 - Plat. *Rp.*, VI, 506 e1-507 a1. Tr. it. *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 437.

2 - Gv. 10, 30.

3 - F. Chiereghin, *Le avventure del non*, in «Verifiche», XLVII (2), 2017, p. 201.

4 - Plat. *Soph.* 258 b3-4. Tr. it. Sofista, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2011[3], p. 441. Sui diversi significati dell'ἕτερον si veda l'importante analisi presente anche in E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Bompiani, Milano 1988, p. 81: «In questo senso il non essere è pensabile».

5 - E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 23. Cfr. inoltre id., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

dell'essere, o viceversa: il non essere è "*essere* gli altri"»[6]. In tal modo, la negazione – pur diventando vicaria e quasi simbolo dell'intero dispositivo logico della "natura escludente" di ogni positivo significare – non veniva più a configurarsi, in realtà, come un congegno in qualche senso "*privativo*", anzi, da ora in avanti la negazione venne letteralmente intesa come *ciò che fa vedere gli altri*: il suo «carattere di apertura (*Erschließungscharakter*)» è al contempo un «carattere produttivo»[7].

Il "non" di cui ci parla Chiereghin, tuttavia, non è questo "non", anzi, è proprio ciò che vive per così dire un passo indietro rispetto a tutte le distinzioni logico-metafisiche sopracitate. È il "non" – diciamolo tramite l'accostamento felice formulato nel libro di Marco Martino[8] – dell'ἐξαίφνης e insieme dell'ἐπέκεινα. Un "non" che si potrebbe effettivamente esprimere tramite lo smarrimento improvviso del "non così", senza per nessun motivo cedere all'illusione, pure per molti versi allettante, spesso praticata e forse al limite inevitabile per certa tradizione occidentale, di poter essere comunque tradotta in un comodo e positivo "dunque cosà".

Il "non così" non appare suscettibile di alcuna "traslazione" in un orizzonte positivo, e proprio questo rende la sua *strana presenza* così affascinante e accattivante per lo stesso discorso logico. In altri termini, se questo "non" potesse essere tradotto in un altro – sia nel senso di un altrimenti, sia nell'accezione di un che di contrario – il *logos* si troverebbe già perfettamente in grado di maneggiarlo, e al limite manipolarlo, come fosse uno dei tanti enti, tra loro relati e in ogni caso pienamente relazionabili. Invece, qui è proprio il caso di dire: "no!" – senza perciò proporre facili alternative.

Il "non" accenna alla capacità di sottrarsi rispetto a ogni connessione logica, con l'effetto di disorientare il "meccanismo del pensiero". In estrema sintesi, non è lecito trattare l'Uno alla stregua degli altri enti – proprio perché gli enti si configurano a loro volta come l'esito di un'operazione, assolutamente non innocente, messa in campo proprio dal *logos* per ridurne la complessità e avviare quell'opera di conoscenza in cui si radica peraltro la maggior parte della tradizione occidentale[9].

---

6 - M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, a cura di I. Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, p. 557. Tr. it. *Il "Sofista" di Platone*, a cura di N. Curcio, Adelphi, Milano 2013, p. 563. Si tratta delle pagine centrali relative al senso della negazione, così come si configura in questo fondamentale dialogo platonico. Su questi aspetti mi permetto di rimandare a F. Valagussa, *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 23-26.

7 - Cfr. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, cit., p. 560. Tr. it. p. 566.

8 - M. Martino, *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020, p. 38.

9 - Sulla natura e gli esiti di questa operazione cfr. C. Sini, *La strategia dell'anima*, Jaca Book, Milano 1992.

Quando nel *Parmenide* Platone si vedrà "costretto" ad affrontare l'Uno[10], ne trarrà "soltanto" delle *ipotesi di lavoro* – nel senso greco e non moderno del termine: ipotesi come ciò che sarà e rimarrà letteralmente *sotteso* a tutte le successive operazioni e costruzioni che potranno essere avviate sulla scorta di quel sottosuolo. Un sottosuolo che nella sua "reale identità" rimarrà indecidibile, proprio perché l'Uno si sottrae alle categorie ancora umane, troppo umane, come quelle di identità, diversità, relazione, che ormai arrivano a coincidere con la nostra stessa *forma mentis*. Non vorremmo però che questo "non" scivolasse quasi inavvertitamente verso una sorta di ineffabilità e di pura e semplice *teologia negativa* – un filone pure irrinunciabile della nostra tradizione, che corre lungo l'asse neoplatonico, giungendo sino a Dionigi Areopagita[11], e da lì innervandosi lungo l'intero arco della civiltà medioevale. Quella teologia negativa che, in senso emblematico, viene inaugurata da Plotino quando nelle *Enneadi*, a proposito della inattingibilità dell'Uno, si vedrà costretto a dire dalla sua logica rigorosa che «è solo per farci capire che nel discorso sacrifichiamo un poco la coerenza»[12], ossia che in qualche modo pure lo nominiamo.

Questo "sacrificio di coerenza" in realtà non dev'essere letto come l'attestazione di una trasgressione logica, come una mancanza di severità da parte del logos che in tal caso pare quasi abbandonarsi a farneticazioni e chiacchiere su ciò che *de iure* non può nemmeno essere pensato, né tanto meno affermato. Dicevamo, anzi, che il logos è irresistibilmente attratto da questo "strano oggetto" che è l'Uno, proprio perché non può trattarlo al pari degli altri (veri e propri) oggetti che il logos stesso si è creato – a proprio uso e consumo – per via di una costruzione metafisica, in quanto aderenti a tutta una serie di principi logici che ne garantiscono i limiti e dunque l'intelligibilità[13]. Rispetto a questa comprensibilità che caratterizza tutti gli enti, l'Uno non si può *comprehendere*, nel senso letterale per cui non lo si può abbracciare con lo sguardo, tramite "gli occhi del logos": l'Uno è irrelato, e perciò

---

10 - Cfr. Plat. *Parm*. Tr. it. *Parmenide*, a cura di M. Migliori e C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994.

11 - Potremmo citare, *pars pro toto*, il celebre passaggio che si trova in Dion. *CH*, II, 3, 141 A. Tr. it. *La gerarchia celeste*, in *Corpus Dionisiacum*, a cura di E. Turolla, La vita felice, Milano 2014, p. 71: «le negazioni sono vere nei riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane».

12 - E. VI, 8, 13. Tr. it. *Enneadi*, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2002, p. 1901. Su questo tema sono indispensabili i rilievi presenti in W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Vita & Pensiero, Milano 1991, pp. 99-107.

13 - Abbiamo già citato il passo di M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, cit., p. 560. Tr. it. p. 566, in cui si mostra come già il modo d'intendere la negazione costituisca in realtà un modo per rendere l'ente produttivo: si potrebbe dire che l'intera metafisica occidentale persegue una determinazione logica dell'ente mai soltanto in vista della sua pura conoscibilità, ma sempre anche avendo di mira la sua utilizzabilità.

non ha essenza, è *semplicemente* "al di là" perché ulteriore rispetto a ogni (nostra) logica parcellizzazione dell'intero in singole parti. Qualora questo "al di là" venisse inteso ingenuamente come "altro" rispetto al cosiddetto "al di qua", si ricadrebbe entro la capacità logica di connettere i due, vale a dire entro il *dominio della logica* – e insieme, però, il "non" cesserebbe verosimilmente di esercitare il proprio fascino.

L'Uno non è un oggetto del logos, eppure è un suo costitutivo problema: potremmo dire che la sua strana presenza è il residuo dell'operazione tramite cui il logos riduce il mondo a insieme di enti, dividendolo, articolandolo. L'Uno è ciò che in questa operazione capitale del pensiero letteralmente "non torna". L'Uno risuona, infatti, in ogni ente, come quella intrinseca "qualità" che non si deve al pensiero: ogni ente è uno, nel senso che la sua pura e semplice esistenza, il suo darsi lì così com'è, unitariamente[14], non dipende certo dal suo essere pensato. Indipendentemente dal pensiero l'ente è uno: c'è qualcosa che esiste, appunto, al di là del pensare, o meglio ancora si dovrebbe dire: *non come essere-pensato*. L'unitarietà in qualche modo è avvertita dal *logos*, senza che quest'ultimo possa renderne ragione: il logos si sente dunque in un certo senso tirato in ballo – staremmo per dire "chiamato" – dall'Uno, ma senza che il logos medesimo sia in grado di porlo come uno dei tanti enti, senza dunque che sia in grado di presiedere ad "esso" come se fosse una delle tante "cose" che il logos incontra lungo le sue vie, che misura, che mette in relazione, e che in definitiva può dominare.

2. "Il mio regno non è di questo mondo"

Questa "struttura logica", anzi, per meglio dire, questo problema intrinseco alle possibilità della logica era troppo congeniale rispetto al messaggio evangelico per non essere in qualche modo adottato quale chiave di lettura per intendere e interpretare alcuni snodi essenziali delle Scritture. Come frase emblematica si potrebbe assumere l'affermazione di Gesù di Nazareth di fronte a Pilato: "Il mio regno non è di questo mondo"[15], ma tanti altri sono gli esempi che qui si potrebbero addurre a sostegno della tesi. Si pensi al peso che può avere quell'affermazione: "Io sono la via, la verità e la vita"[16], in cui la verità non viene fatta coincidere con una qualche determinatezza logica fissata una volta per tutte in maniera definitiva e per così

---

14 - Cfr. M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, p. 37: «ciascuno di essi esiste (resiste) per sé». Su questo si veda in particolare il passo presente in Plat. *Rp.*, X, 608 e3-4. Tr. it. p. 679: «tutto ciò che dissolve e guasta è il male, tutto ciò che salva e giova è il bene».

15 - Gv 18, 36.

16 - Gv. 14, 6.

dire definitoria. La verità stessa dice di sé di essere via, di essere un cammino, di essere vita, e non un asserto o un assioma circoscrivibile in chiave puramente logicistica.

È veramente luciferina, dunque, l'interpretazione offerta da Hegel: «"Il regno di Dio non è di questo mondo", ma è per esso molto differente se questo mondo è presente come opposto, o se come tale non esiste, ma è solo possibile. Poiché si trattava del primo caso e Gesù subiva coscientemente lo Stato, con questo rapporto verso lo Stato già un grande aspetto di una viva unificazione e, per i membri del regno di Dio, un importante legame è rescisso»[17]. Qui il Regno è inteso appunto come opposto, come un altro positivamente determinato, come un "posto" nel linguaggio dell'idealismo tedesco. A questo punto, se si privilegia una simile ermeneutica del testo – la quale traduce appunto il "non" direttamente in un "altro" –, il logos torna a dominare gli opposti, a valutare la loro inconciliabilità e la conclusione appare inevitabile: «A causa dell'impurità della vita, Gesù poté portare il regno di Dio soltanto nel suo cuore […] ma nel mondo reale dovette sfuggire tutte le relazioni vive, poiché queste erano tutte sottoposte alla legge della morte»[18]. In tal modo si riconduce il "non" entro il recinto del logos, mentre sarebbe – ed è stato anche storicamente – assai più proficuo sul piano della ricchezza interpretativa assumere quel "*non*" esattamente "in chiave platonica", senza ridursi alla "versione hegeliana".

Non è nemmeno il caso di ricordare quante e quali tradizioni abbiano cercato di accostare in varie forme e sotto diverse prospettive platonismo e cristianesimo, né sarebbe la sede opportuna per farlo, tuttavia è decisivo porre in rilievo un punto centrale alla luce del quale – a nostro avviso – si dovrebbe tendere a diffidare di questi sin troppo facili isomorfismi, o per lo meno ad assumerli con una certa circospezione. Il punto centrale è l'incarnazione, quell'elemento che Agostino proprio non trova nei libri dei suoi "Platonici"[19]: in effetti, a differenza della *Repubblica* platonica, dove Socrate dice che non potrà parlare direttamente dell'Uno[20], non parlerà del padre, ma del figlio, non potrà pagare il capitale, ma solo gli interessi, nel cristianesimo si assiste a un profondo mutamento. Il rapporto tra padre e figlio in Platone non è per così dire "esegetico"[21]: quella distanza viene letteralmente

17 - G.W.F. Hegel, *Testo 60*, in *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Salerno-Napoli 2015, pp. 598-599.

18 - Ivi, p. 599.

19 - Aug. *Conf.*, VII 9.13. Tr. it. di C. Carena, *Confessioni*, Città Nuova, Roma 2000^{7}, p. 195.

20 - Cfr. Plat. *Rp.*, VI, 506 e1-507 a1. Tr. it. *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 437.

21 - Cfr. Gv. 1,18.

annullata nel cristianesimo dove il Figlio e il Padre si presentano come una cosa sola[22].

La filosofia ha poi "ricamato" abbondantemente sulla distanza che comunque separa i due: citando per esempio il famoso passo di Matteo secondo cui «Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli del cielo né il Figlio, ma solo il Padre»[23], evidenziando così come tra Padre e Figlio non vi sia una collimazione perfetta; oppure ponendosi il problema di "ciò che era" il Padre "prima" che vi fosse il Figlio, quel *deus absconditus* che ancora non aveva deciso di rivelarsi, su cui Schelling ha speso pagine memorabili nella sua *Filosofia della rivelazione*. Al di là di queste importanti, e per certi versi decisive osservazioni (sia sotto un profilo strettamente ontologico, sia sul piano più marcatamente teologico), rimane il "fatto" dell'incarnazione mediante cui tra Padre e Figlio viene sancito un nesso imparagonabile rispetto alle speculazioni della metafisica greca classica relative al rapporto tra l'Uno e il logos.

3. Incontro predestinato e tensione lacerante

Nel dialogo con Vincenzo Vitiello, riportato al termine del testo citato dianzi, Piero Coda scrive: «Stando così le cose l'incontro tra le due vie era predestinato, così come lo era la tensione lacerante che si sarebbe con ciò istituita»[24]. Incontro e tensione, nella loro dimensione ossimorica, mostrano la paradossalità dell'intreccio tra platonismo e cristianesimo: le sovrapposizioni, pure possibili per certi versi, non cancellano infatti le incompatibilità e d'altra parte la plausibilità di alcuni accostamenti e di precise correlazioni non potrà mai arrivare a nascondere la profonda incomunicabilità che si registra per lo meno su un punto fondamentale. Se dovessimo riassumere la posizione greca rispetto a quella cristiana, ci affideremmo alla formula: «*Verbum, mai Filius*»[25].

L'*esegesi* – intesa tecnicamente come rapporto di rivelazione del Padre da parte del Figlio – cristiana viene concepita senza dubbio dal platonico rigoroso come dettata da un'assenza di rigore logico: se l'Uno è davvero "Uno-Uno" per stare alle ipotesi del *Parmenide*, non ci può essere rivelazione univoca, poiché di questo Uno nemmeno si può dire se sia o non sia, se sia uno o molti, se sia quiete o movimen-

---

22 - Cfr. Gv. 10, 30: «Io e il Padre siamo una cosa sola». Su tale scarto, che contraddistingue l'idea agostiniana rispetto alla metafisica greca classica, in particolar modo platonica, mi permetto di rimandare a P. Coda, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 122-123.

23 - Cfr. Mt. 24, 36.

24 - P. Coda, *Postfazione in dialogo*, in M. Martino, *D'improvviso*, cit., p. 156.

25 - M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 2001², p. 79.

to. Dunque qualsiasi vera e propria rivelazione in chiave platonica risulterebbe del tutto inammissibile: i "tentennamenti" di Socrate, presenti sia nella *Repubblica*, sia nella *Lettera VII*, e in altri luoghi, non sono dovuti a un'incapacità momentanea, e nemmeno alla presenza di dottrine esoteriche non divulgabili tramite lo scritto[26], bensì alla consapevolezza che la dinamica di accesso all'Uno comporta un'esperienza vivente di pensiero non affidabile al puro e semplice "testo scritto"[27]. Non c'è discorso (scritto) sull'Uno, né mai ci sarà perché l'Uno è una pratica del pensiero, non un "saputo", non una congerie di segni scritti.

Ed è proprio qui che il cristianesimo, per così dire, rovescia l'argomento: quel "logos" si è fatto carne; non l'abbiamo soltanto "visto" con gli occhi della mente, contemplandolo per via logica; abbiamo vissuto con lui, e riportiamo, nei limiti del possibile, le sue parole viventi. Ma non c'è nulla da fare – e qui non stupisce l'insuccesso di Paolo all'Areopago – un greco, un platonico, non ci casca: è pur sempre un tradimento dell'Uno, un tentativo di renderlo determinato, definito. L'Uno si rivela così – per esempio tramite le Beatitudini – e quindi non altrimenti: "ma come possiamo limitare l'Uno?" – chiederebbe probabilmente il nostro platonico. Rimarcare la mancanza di rigore del cristianesimo sul piano logico è un atteggiamento ineludibile sul piano logico-filosofico, anzi si tratta dell'unica reazione "seria" da assumere: ma non aiuta per nulla ad avvicinarsi alla posta in gioco sul piano teologico.

Nell'orizzonte cristiano quell'Uno, in realtà, è letteralmente Qualcuno: questa è la *novitas*. L'Uno platonico è appunto indeterminatissimo: non solo al di là dell'essenza, bensì precedente rispetto alla stessa distinzione tra essere e non essere. Senza dubbio questo Uno è inteso in molti passaggi platonici come Uno-Bene – al punto che Socrate ci parlerà non dell'Uno, ma della "prole del Bene" –, tuttavia questa Bontà è semplicemente concepita come quell'eccedenza cui si deve la "tenuta dell'insieme", la piena adeguatezza del cosmo come intero. Nell'ottica cristiana questo Uno reca un messaggio di salvezza: la rivelazione si manifesta in realtà come un autentico progetto di redenzione.

L'indifferenza dell'Uno platonico – ineccepibile sotto il profilo logico e metafisico – viene "oltrepassata" nella direzione di una *verità* che non è puro e semplice disvelamento di sé medesima, nella propria assoluta oggettività, che tende a prescindere del tutto dal destinatario del contenuto, bensì sensibilità estrema verso

---

26 - Si pensi in particolare alla cosiddetta "Scuola di Tubingen", e in particolare a contributi come quelli di H.J. Krämer, *La nuova immagine di Platone*, Bibliopolis, Napoli 1986, ma in particolare a K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 1994.

27 - Cfr. su questo punto E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Bari 1973, vero e proprio progenitore di una serie cospicua di testi e ricerche sul tema del passaggio alla scrittura nella Grecia classica.

gli astanti. La svolta in questo nuovo "atteggiamento della verità", se è lecito dir così, potrebbe essere sintetizzata nel versetto: «voi chi dite che io sia?»[28]. Non la pura "cosa in sé" – che s'impone nella luce abbagliante che inonda tutti allo stesso modo perché tutti acceca, e che dunque in qualche senso rimane del tutto inspiegabile, inattingibile –, bensì gesto che si rivolge a ciascuno, e a ciascuno appare in una "veste fenomenica" peculiare, diciamo pure "personale", nel senso che si manifesta secondo molte vesti a seconda dell'interlocutore. Qualcuno non può essere indifferenza: è persona. Su questo punto, inevitabilmente, platonismo e cristianesimo torneranno a dividersi: l'incontro è insieme anche luogo di lacerazione.

28 - Cfr. Mc. 8, 29, e inoltre Mt. 16, 15 e Lc. 9, 20.