SAGGI

Pensiero ed essere. Ritornando a Parmenide

di Massimo Donà

The question is that of the relationship between thought and being, considered in relation to another great question: that of the relationship between identity and difference. What we have tried to show is therefore why Parmenides could have thought that the multiple world is constituted as the manifestation of the same. That is, that in each of the distinct ones, it is always the same being that manifests itself. For this reason, we felt we had to question the so-called ontological difference thematized by Heidegger. Hence the radical problematic nature of the same difference between a concrete and an abstract conception of difference. As well as the difference between the determinacy and its existence. According to what is highlighted by the Trinitarian structure and its constitutive aporeticity. And from the free sound of its rhythm.

Keywords: Being, Identity, Difference, Trinity, Not-Being

"La filosofia nasce grande", amava ripetere Emanuele Severino. Che lo scrive anche nel primo volume della sua storia della filosofia, dove non perde l'occasione per precisare che "i primi passi della sua storia non sono l'incerto preambolo a un più maturo sviluppo del pensiero, ma stabiliscono i tratti fondamentali del suo intero decorso storico"[1].

Insomma, la filosofia nasce grande perché impegnata sin da subito a confrontarsi con le questioni che avrebbero continuato ad assillarla per i secoli futuri; sempre le stesse questioni, da cui non si sarebbe mossa di un passo, impegnata, come doveva essere, ad articolare in modi sempre diversi le medesime domande.

La filosofia comincia interrogandosi intorno al rapporto tra unità e molteplicità; chiedendosi cioè come sia possibile che dall'uno vengano i molti. Che tutto, cioè, rinvii ad un medesimo principio (*archè*).

D'altro canto, sin da subito, i pensatori greci si rendono conto che il principio di tutto non può che essere "uno". Perciò doveva porsi con grande rigore la domanda relativa alle condizioni di possibilità del farsi molteplice da parte dell'uno.

Già i primi filosofi s'erano cioè resi perfettamente conto del fatto che, pur essendo fatto di infinite determinazioni, pur essendo evidentemente molteplice, il mondo è non meno evidentemente "uno". Il *mio* mondo, potremmo anche dire. Lo stesso, per ognuno.

Ma poi, interrogandosi intorno al rapporto tra unità e molteplicità, la filosofia non poteva fare a meno di porsi anche la questione dell'*essere*. Che è anch'esso necessariamente "uno" – perché di ogni cosa si deve riconoscere che "è" –, pur dicendosi, sempre il medesimo essere, anche in molti modi (secondo quanto suggerito anche da Aristotele). Sì, perché questo computer "è" in modo decisamente diverso da come "è" il dolore che mi ha tormentato qualche sera fa. Così come il concetto di bene "è" in modo radicalmente diverso da come "è", invece, la mia tromba.

Ma soprattutto, le realtà sono individuali o universali; e, quel che funge da unità dei molti non è (esiste) allo stesso modo di ciò che indica invece l'irripetibile individuarsi di quella stessa universalità.

Fermo restando che l'evocazione dell'*essere* – in relazione a ciò che in esso non dice il differenziarsi delle cose del mondo (ma piuttosto ciò che, nelle cose, non differisce) –, non chiama in causa la varietà del mondo, ovvero tutto ciò che lo rende sempre anche imprevedibile e rigorosamente incondivisibile.

I primi pensatori, però, si ponevano anche un'altra questione; che solitamente viene considerata appannaggio della modernità. La questione, cioè, relativa al rapporto tra *essere* e *pensiero.*

---

1 - E. Severino, *La filosofia antica. I grandi temi del pensiero greco dai presocratici a Plotino*, Rizzoli, Milano 1990, p. 17.

Già Parmenide avrebbe preso posizione in maniera più che esplicita intorno a tale rapporto – affermando, senza mezzi termini, che *pensiero* ed *essere* in qualche modo si coappartengono. Che sono, cioè, uno lo specchio dell'altro. In quanto, se non avesse nulla di positivo da pensare, il pensiero non sarebbe pensiero, ma anche l'essere, se non si costituisse come oggetto di un pensiero, se non venisse cioè riconosciuto come tale dal pensiero, non potrebbe neppure venire testimoniato (farsene testimoni significa infatti pensarlo).

Secondo Heidegger, comunque, il rapporto con l'essere sarebbe stato sempre più radicalmente falsificato da una progressiva rimozione del costitutivo sottrarsi da parte dell'essere al pensiero (manifestandosi, infatti, l'essere non fa altro che sottrarsi allo sguardo oggettivante del pensiero). Il rapporto del *pensiero* con l'*essere*, insomma, sarebbe stato destinato a trasformarsi in rapporto tra *pensiero* ed *essente*; ossia, tra "soggetto" e "oggetto". Da cui una idea di *oggettività* che il pensiero si sarebbe impegnato con sempre maggior convinzione ad identificare con quella di "verità".

In verità, il greco di Parmenide dice: *to gar autò noein te kai einai*.

Ecco, a lungo si è tradotto questo passo evocando l'essere *identici* da parte dell'*essere* e del *pensare*. E in effetti il greco di Parmenide parla di *autò*; ossia dell'*essere uno* stesso da parte del pensare (*noein*) e dell'essere (*einai*). Ma Heidegger preferisce parlare di 'coappartenenza'.

In verità, dal nostro punto di vista la differenza tra queste diverse traduzioni è più apparente che reale.

Sì, perché anche parlare di identità significa parlare di identità di distinti (non v'è identità se non come identità tra un questo e un quello, ossia tra distinti); significa cioè riconoscere che quelli di cui si sta dicendo l'identità sono "due"; e per ciò stesso distinti (d'altronde, non si potrebbe neppure riconoscere l'esistenza di "due" essenti, se non si riconoscesse che uno è in qualche modo diverso dall'altro, e dunque che l'uno non è l'altro). Insomma, il loro essere identici, lungi dal cancellare la differenza, la implica; sì da costituirsi come una particolarissima identità; che è tale e non è tale, in-uno. Vocata a riconoscere che i due in qualche modo si coappartengono; e che, dunque, dove v'è l'uno, v'è anche l'altro. Infatti, se penso, l'essere c'è in quanto posto dal pensiero, e se qualcosa c'è, c'è anche il pensiero, che è l'unico a poterne (dell'essere) attestare appunto la presenza.

Anche Descartes, quando intuisce che se "penso", per ciò stesso "sono", finisce per assegnare al pensiero un ruolo decisivo nei confronti dell'essere e della sua riconoscibilità. Anche per lui, quindi, solo il pensare sembra in grado di farsi prova di un essere innegabile e necessario. Come a dire che, anche per il semplice fatto che penso, qualcosa deve esserci. Quanto meno il mio atto pensante; di cui

posso dire che è, solo in quanto lo rendo oggetto di pensiero – e quindi solo in quanto faccio, del pensante, un pensato.

È Parmenide, comunque, il primo a riconoscere che, se dove v'è pensiero v'è anche essere e viceversa, è anche vero che, è proprio pensando il rapporto tra essere e pensiero, che ci viene offerta la possibilità di misurarci con la potenza incondizionata di una questione come quella del *rapporto tra identità e differenza*. Che, proprio nel rapporto tra essere e pensiero, sembra trovare una delle sue più icastiche e significative espressioni. È infatti proprio a questo proposito che doveva diventare sempre più difficile distinguere l'*identità* dalla *coappartenenza*.

E che la relazione tra "identità" e "differenza" sarebbe apparsa in tutta la sua potenza proprio nel manifestarsi come *problematico* o costitutivamente *aporetico* da parte del rapporto tra "pensiero" ed "essere".

In rapporto al quale, ad esempio, già un filosofo come Hegel avrebbe creduto di poter tirare le fila di uno sviluppo storico da ultimo ricondotto a tre grandi epoche: quella antica, quella moderna e quella moderna-contemporanea. A seconda di come fossero state pensate le dinamiche caratterizzanti questo stesso rapporto; in ogni caso, a partire dalla grande soluzione idealistica radicalizzata dallo stesso Hegel.

Insomma, se "pensiero" ed "essere" sono *lo stesso* – sia pur nella forma aporetica di un "coappartenersi" fondato sull'*ineludibile differire da parte dell'identico* –, Parmenide non poteva non credere che, allora, anche del mondo si potesse dire che è "uno". E che la sua per certi versi realissima differenza (il suo costituirsi come evidentemente molteplice) altro non fosse che il mostrarsi di qualcosa che non può che negare di essere il diverso che pur anche dice di essere. Di costituirsi cioè come l'apparire (in forma sempre diversa) di ciò che non è diverso: come apparire di uno sfero. Di uno sfero limitato da ogni parte, dal centro uguale in ogni sua parte; a dimostrazione del fatto che ad esistere è soltanto l'essere; un essere che è unico, e viene sì percepito dagli umani come composto da molteplici cose, ma in realtà è anche sempre identico in ognuna delle sue parti – le quali mostrerebbero tutte sempre il medesimo essere. A differenza di quanto credono i mortali, convinti del fatto che ogni distinzione rinvii ad una opposizione originaria, i cui poli sarebbero costituiti da due entità reali, la Tenebra e la Luce. Opposti che i mortali ritengono appunto presenti, in diverse proporzioni, in ogni cosa.

E potremmo tranquillamente tradurre Luce e Tenebra con Essere e Nulla, Bene e Male, Maschile e Femminile.

In realtà, secondo Parmenide non v'è qualcosa come un non-essere, o un nulla.

Certo, ai mortali "sembra" che le cose colte dai sensi siano molte, sembra cioè che le cose siano molte persino "in" se stesse; che siano cioè fatte di aspetti e caratteristiche che nascono e periscono. Che talvolta sono e talaltra, invece, non sono.

Sembra che così stiano le cose; ma questo che tutti riteniamo evidente non sarebbe altro (sempre secondo Parmenide) che il frutto di un errore imperdonabile. Colpevole di spingere gli umani a fidarsi dei loro occhi e delle loro orecchie, e a credere che l'esistente sia davvero fatto di esistenze mutevoli, che nascono e periscono, e che talvolta esistono e talaltra non esistono, che cambiano luogo e colore.

Per questo gli umani avrebbero finito per attribuire ad ogni cosa un diverso nome. Convincendosi altresì del fatto che ogni nome indichi un aspetto diverso del medesimo essere; un essere mai esperibile, quindi, se non nella forma molteplice che ci viene restituita dall'esperienza sensibile. La quale mostra imperterrita come le cose che non sono siano.

Ecco, Parmenide invita i mortali ad allontanare il pensiero da questa via, definita appunto "sentiero della Notte". E a giudicare con la ragione, riconoscendo che solo l'essere è. E non, come credono pensatori folli, uomini con due teste, che l'essere e il non essere siano la stessa cosa e non la stessa cosa, e che tutte le cose si trasformino reversibilmente l'una nell'altra.

In verità, i colori, le foglie e la trasformazione… non esistono. Ad esistere è infatti solo un essere immobile, intero e senza fine, che è sempre tutto insieme, uno e continuo.

Parmenide, insomma, non solo ritiene che le cose diverse siano in realtà identiche; ossia che la differenza sia il frutto di un errore commesso da mortali troppo attenti alla testimonianza dei sensi. Ma ritiene altresì che siano una cosa sola anche la differenza e l'identità. Ossia, non ritiene che sia vera l'identità di contro alla differenza – anche perché di cosa si potrebbe dire l'identità se non dei diversi?

Se fosse vera solo l'identità e falsa la differenza, l'identità sarebbe vera solo in quanto *differente* dalla differenza.

E dunque l'originario finirebbe per costituirsi come "differenza".

Mentre, dicendo che *i distinti sono identici* si dice appunto che l'identità evoca l'esser identici da parte dei distinti. I quali, solo in quanto realmente distinti, si lascerebbero riconoscere come realmente identici.

Insomma, *per Parmenide i distinti non sono distinti*.

Ossia, manifestano sempre e comunque il loro non esser distinti. Certo, non ai sensi… che credono di aver a che fare con alberi, nuvole, case, automobili etc. etc. Quanto piuttosto al *logos*; e al *Nous* che, solo, sembra in grado di comprendere come, a manifestarsi, nel manifestarsi da parte dell'albero, e nel manifestarsi come tale da parte della nuvola, è sempre il medesimo essere; che è sempre il medesimo in ognuna delle cose diverse che si presentano ognuna distintamente dalle altre (quanto meno ai sensi). Solo il Nous può cioè comprendere che, nel mostrarsi da parte dei diversi, *a mostrarsi è in verità il loro originario non differenziarsi. E dunque il loro semplice essere.*

Non a caso, di ognuno di essi, diciamo che "è". Senza che di una cosa si possa dire il suo esser "più" di un'altra. Insomma, non si "è" in misura maggiore o minore.

Diventerebbe infatti totalmente incomprensibile l'esser di più e l'esser di meno; mentre è del tutto comprensibile che un albero sia più grande di un altro; e che un determinato pensiero abbia influenzato la mia vita più di quanto l'abbiano influenzato le case in cui ho vissuto sino a questo momento. Si può essere più o meno intensamente rossi, più o meno alti; *ma… se si è, si è, e basta.*

Non ha senso, insomma, credere che un sogno abbia minor realtà (che "sia" di meno) di un'azione compiuta al mattino, subito dopo essersi svegliati (che sia dotata di minor positività rispetto all'azione effettivamente compiuta dopo il risveglio).

Una sola cosa è certa, invece; che ogni cosa, così è così irripetibilmente costituita, "è"; e che di tutto diciamo che "è". Dicendolo senza distinguere l'*essere* di una lampada da quello di una sinfonia, nonostante l'essere diversamente determinate da parte della lampada e della sinfonia.

Insomma, per tutti noi, quel che è "è". Il suo 'essere', insomma, allude a qualcosa di davvero identico in tutte le cose; qualcosa di non quantificabile e non ulteriormente qualificabile. Che non si distingue, cioè, dall'esser lampada e dall'esser sinfonia così come l'esser lampada si distingue dall'esser una sinfonia.

Altrimenti l'essere fungerebbe da ulteriore diversa determinazione, rispetto all'esser come lampada e all'esser come sinfonia. E non potrebbe valere come identico nella lampada e nella sinfonia.

Ma non per questo ci si potrà sentire autorizzati a concepire qualcosa come il "ritrarsi" dell'essere – secondo quanto avrebbe voluto un pensatore allievo di Husserl e sostenitore di una ontologia post-metafisica che avrebbe voluto farsi finalmente libera da ogni forma di onto-teo-logia.

Non v'è nulla che si ritragga in relazione al farsi lampada da parte dell'essere o al suo farsi sinfonia. L'essere che c'è è insomma tutto nella lampada che i nostri sensi pur percepiscono in modo diverso da come percepiscono le note di una sinfonia. Il fatto è che *non v'è alcun resto*. Nulla, insomma, che si neghi ad un pensiero per altro verso costretto a concepire anche la differenza tra le lampade e le sinfonie.

Insomma, l'essere che c'è è tutto nella lampada che appare come lampada e nella sinfonia che appare come sinfonia.

Come a dire che quel che identifica la lampada alla sinfonia può svolgere la propria funzione (di elemento unificatore) solo nel realissimo distinguersi della lampada dalla sinfonia.

Per questo, nel dire, della lampada, che "è", non aggiungiamo davvero nulla alla determinatezza che fa essere come lampada quel certo esistente.

Solo per questo diventa comprensibile cosa voglia dire che l'identità e la differenza siano "uno". Che la verità abbia a che fare con l'Uno. Ché, se vero fosse un Uno concepito come "altro" dalla differenza (differente dalla differenza), vera sarebbe, *in actu exercito*, la differenza, e non l'identità. L'Uno, cioè, non può mai eccedere la differenza; se vuol essere davvero "principio", l'Uno deve risolversi tutto nella differenza.

Perciò il non differire da parte dell'uno (o dell'unità – perché l'Uno è tutto "nei" differenti, appunto, come loro unità) non può alludere a *nulla di diverso* che renda l'uno eccedente il differire dei differenti. Ancora una volta: nessun *resto* destinato ad indicare quel che, nei differenti e nel loro differire, non riuscirebbe a differire.

D'altro canto, è solo sullo sfondo di tali indicazioni che può venire restituito alla propria verità anche il non meno citato frammento anassimandreo (Anassimandro, *in Simplicio*, fr. 12, B 1).

Anassimandro parla infatti di ingiustizia a proposito del costituirsi come differenti da parte dei differenti; a proposito del loro individuarsi. A proposito di un individuarsi che proverrebbe dall'Uno (dall'*arché*) concepito come indistinzione, in quanto *a-peiron*, in quanto "illimitato"… nel cui paradossale orizzonte, solamente, tutto sarebbe stato "uno". Nel cui orizzonte i diversi sarebbero apparsi come non-diversi; e i distinti come indistinti. Cioè, come identici.

Staccandosi da tale indistinzione, dunque, i molti avrebbero fatto accadere qualcosa che non sarebbe dovuto accadere: il mostrarsi come *semplicemente diversi* da parte dei diversi. Solo se questa ingiustizia non fosse accaduta, infatti, le cose avrebbero potuto continuare ad apparire come manifestazioni dell'indistinzione originaria.

Come a dire che, solo nascendo, le cose tutte hanno cominciato ad apparire come distinte, *invece che* indistinte. Ad apparire cioè come 'astrattamente' distinte. Rimuovendo la propria originaria "indistinzione".

Ingiusto è insomma per Anassimandro che le cose non appaiano più nell'indistinzione originaria. La qual cosa, peraltro, non significa affatto che esse apparissero, in origine, cancellando la distinzione.

Chi dice infatti che essere indistinti significhi essere identici "piuttosto" che distinti?

È in realtà perfettamente pensabile (ed è quanto fa appunto Parmenide) una differenza che si risolva nell'apparire da parte dell'*essere* di tutto quel che è (e che, in quanto è, non è distinto). Una differenza, cioè, che si risolva tutta nell'apparire dell'esser identica da parte di ogni cosa con ogni altra cosa… senza che ciò comporti peraltro alcuna cancellazione della loro reciproca *differenza* (quella di cui l'essere dice appunto la "negazione"). Anche perché – ripetiamo – è solo dei diversi che può venire riconosciuto il non esser tali.

Anche perché… solo non sostituendosi al differire, l'identità può evitare di risolversi in un differire.

Solo non cancellandolo, essa può negare il differire di cui dice appunto la "negazione". Potendosi palesare come autentica "negazione" *non escludente* del differire.

Se invece essere identici significasse che, nell'essere identici, i diversi si costituissero 'diversamente' da come sono "in quanto diversi", allora, nell'esser identici da parte dei differenti, si darebbe qualcosa di *diverso* dal loro esser diversi.

Ma in questo modo non penseremmo davvero l'esser identici, e ci limiteremmo a trasfigurarlo, consegnandolo *in toto* all'esser diverso da parte dell'identico; *ossia, all'esser diverso da parte dell'identico rispetto al differente*.

La vera differenza tra il sentiero della notte e il sentiero del giorno, o anche tra l'origine (in cui ogni diverso mostra di non essere il diverso che dice di essere) e la situazione ingiusta generata dal volersi porre come semplicemente diverso da parte del diverso, *è insomma la differenza tra una concezione concreta e una concezione astratta della differenza*.

Dove, però, 'concreto' e 'astratto' non vanno intesi come li intende Hegel (che li riferisce alla parzialità della parte e al suo non esser parziale, ovvero al suo potersi costituire come manifestazione della totalità), ma *come l'apparire del non esser distinto da parte del distinto* e *come il suo (sempre del distinto) apparire invece come semplicemente distinto*. Come "concreto" e "astratto" intesi in questo modo.

Da questo punto di vista, poi, a differenza di quanto accade nella prospettiva hegeliana (minata dalla difficoltà di concepire davvero l'astrattamente astratto senza chiamare in causa il concreto da cui l'astrattamente astratto vorrebbe separarsi), *quel che non si riesce a capire* è piuttosto *come si possa distinguere il distinto dall'indistinto* (dato che qui "la negazione" non allude ad alcuna eccedenza o resto rispetto a quanto detto appunto dal distinto non negato).

Ossia, qualcosa di non meno problematico della differenza hegeliana tra parte astrattamente intesa e parte concretamente intesa: accade cioè che *nulla ci consente di distinguere* il "distinto" che dice il proprio non-esser distinto e il distinto che invece non sarebbe in grado di dirlo, questo suo non-esser il distinto che è.

Insomma, il costituirsi come manifestazione dell'indistinto dice, per il distinto, qualcosa di assolutamente inconcepibile per l'umano conoscere; sempre intento a de-terminare, ossia a distinguere. Il *logos*, infatti, non sa far altro che distinguere; ma se si guarda all'indistinto quasi si trattasse di un altro distinto, e lo si oggettivasse, finendo per determinarlo, non si guarderebbe, di fatto, all'indistinto.

E forse proprio perché il non-esser distinto da parte del distinto non indica qualcosa di abbracciabile con lo sguardo, e dunque di teoretizzabile (*theorein* = vedere). Ossia, di "altro" dal suo esser distinto.

Per questo, molto probabilmente, Orfeo ha perso Euridice. Per averla appunto voluta "vedere"; Orfeo si è voltato indietro per guardare Euridice e l'ha persa per sempre.

Perché l'indistinto (che forse rappresentava Euridice, per il cantore Orfeo) non è disegnabile, non è un objectum, non è una cosa; ma delle cose si limita ad intonare il ritmo. Dicendo appunto il loro semplice esistere, il loro essere nella forma ritmica che, sola, può competere all'identità; che, nelle cose tutte, forse, si mostra come il *semplice ritmo* del loro esistere. Manifestandosi, in esse, non come un questo semplicemente *altro* dalla determinatezza che compete appunto al loro distinguersi, ma come quell'indistinto che dice il ritmo, o anche il semplice suono di un esistere che è in ogni caso tutto risolto nella vita dei distinti che esso fa in qualche modo risuonare.

La questione ci costringe insomma a tematizzare la sostanziale differenza che rende irriducibili l'una all'altro la determinatezza e il suo esistere (il suo "essere"). A comprendere cioè che, se da un lato la *determinatezza* (il significato, quel che ogni finitezza dice di essere) allude a qualcosa di non-temporale, di eterno o quanto meno permanente, ovvero, a ciò che non muta, negli esistenti, dall'altro, invece, il loro *essere* parla di uno "svolgimento" (ogni esistenza è infatti una forma di *svolgimento*) che dice il non essere mai identico a sé da parte di ciò che pur tuttavia rimane sempre anche identico a sé (come *lo svolgentesi*, per l'appunto).

Essere significa cioè essere nel tempo; l'esistere, insomma, è sempre un esistere nella forma temporale propria dell'umana esperienza (sensibile). Anche delle cose che permangono, ossia che non mutano, che non divengono, si può dire infatti che divengono; e proprio in quanto sono comunque inscritte nell'orizzonte della temporalità; il solo che può farle apparire come ciò che, pur mutando, anche non muta.

Ma in modo tale che la determinatezza e il suo esistere non possano dirsi neppure *diversi* così come sono *diverse tra loro* le singole determinatezze. L'esistere, infatti, non è un "altro" rispetto alla determinatezza (al *ciò* che esiste); altrimenti *non sarebbe altro* dalla medesima, ma si risolverebbe anch'esso in una semplice determinatezza.

D'altro canto, fermo restando che non è altro dalla determinatezza, neppure possiamo rinunciare a riconoscere che il medesimo "non è" la determinatezza; e che non la è conformemente ad un significato del "non-essere" che nulla ha a che fare con la determinatezza medesima.

Allo stesso modo in cui l'incondizionato non può dirsi "altro" dal condizionato; e l'illimitato dal limitato. Insomma, il rapporto tra *apeiron* e *peras* a cui faceva già riferimento Anassimandro non è un rapporto di mera "alterità". È dunque proprio a questo proposito che ci si trova costretti a tematizzare un concetto di *non-essere*

che Platone avrebbe considerato assolutamente impossibile, ossia rigorosamente non 'tematizzabile' (non a caso Platone cercò di mostrare – nel *Sofista* – come il "non-essere" di cui si possa dire e parlare sia solo quello valevole come indicazione di un "altro"; valevole, cioè, come istituzione di una differenza tra una cosa A che può non-essere un'altra cosa B solo in quanto "altra" da B).

Un *non-essere* che, dunque, solo la struttura aporetica del Dio trinitario sarebbe invece riuscita ad esprimere; costringendoci a concepire un "non-essere" non più riducile alla diversità che distingue l'una dall'altra le cose dell'esperienza quotidiana. E a capire cosa possa voler davvero dire che il Figlio non è altro dal Padre come si è altri tra diversi (cfr. *Summa Theologiae*, I, Quaestio 31, Articolo 2). Il riferimento è al passo in cui Tommaso afferma che "non possiamo davvero dire che il Figlio sia in nessun modo diverso dal Padre (*Ibidem*).

Non è neppure un caso, peraltro, che solo là dove si fosse capito che nel principio o in principio *l'identità non può essere diversa dalla differenza senza che ciò ci autorizzi a cancellare questa stessa diversità* (ma invitandoci piuttosto a concepirla come *l'originariamente negantesi*), ci si potesse impegnare a concepire una triade che nulla avesse più a che fare con le moltissime pensate dalle culture e dalle religioni antiche sino alle triadi di origine neoplatonica[2]. Triadi intorno alle quali doveva sbizzarrirsi la fantasia degli antichi. E intorno alle quali si sarebbe concentrato anche Jung nel suo importante lavoro dedicato all'interpretazione psicologica del dogma della Trinità.

Ma anche Jung doveva mostrarsi perfettamente consapevole del fatto che, nella trinità cristiana, lo Spirito Santo include "l'uomo, come potenza spirituale, nel mistero trinitario, sollevando la Trinità stessa molto al di sopra della pura naturalità della triade, e quindi al di sopra della triade platonica e della sua unità"[3].

Sì, perché si tratta di una struttura archetipica in relazione a cui l'esser diversi dei tre viene 'concretamente' negato dall'unico elemento in relazione a cui possa lasciarsi negare una distinzione che, in quanto determinata, indica sempre e comunque un *esser altri* "escludente" di natura necessariamente 'spaziale'[4]. Viene

---

2 - È lo stesso Jung (non, dunque, un Padre della Chiesa) ad affermare – a proposito della distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo – che "l'indistinguibilità è una costatazione puramente negativa, che non esclude l'esistenza di una distinzione" (C. G. Jung, *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, trad. it. in "Opere", 11, Psicologia e religione, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 188).

3 - Ibid., p. 159.

4 - È infatti solo nell'orizzonte della spazialità che ci è dato fare esperienza dell'in-compossibilità dei distinti, l'uno rispetto all'altro; ovvero, del loro reciproco ed ineludibile escludersi. Del loro essere semplicemente altri, ossia esterni, l'uno rispetto all'altro. Incompatibili l'uno con l'altro, potremmo anche dire – sì che dove è uno, l'altro non possa essere… se non in uno spazio diverso ed esterno rispetto a quello occupato dal primo.

negato cioè da una struttura rigorosamente, ma soprattutto *originariamente*, "temporale".

Di una temporalità che ha dunque ben poco a che fare con quella *distensio* che rende ogni cosa di questo mondo utilizzabile e realizzabile in vista di qualcosa di originariamente *altro* dalla medesima. Sempre in conformità ad una temporalità "teleologicamente" ordinata; che rende il "tempo" sì necessario al compimento teleologico di ogni esistenza, ma puramente funzionale e per ciò stesso 'ancillare' rispetto all'*ergon* concepito nella sua compiutezza.

Questo significa infatti chiamare in causa una temporalità che, in quanto originaria, rende sì quella trinitaria una struttura quintessenzialmente "dinamica", ossia temporale… ma non in virtù di una imperfezione sempre ancora da compiere. Quanto in virtù di una perfezione che "libera" i distinti dalla loro statica e rigida determinatezza. Facendoli risuonare di una musica assolutamente paradisiaca; e proprio perché non rivolta alla quiete di un compimento necessariamente 'silente'. Come accade appunto alla musica di questo mondo – che, quando viene eseguita nella sua interezza, si consegna ad un silenzio del tutto funereo e tragicamente vuoto… affidato ad una memoria necessariamente malinconica. Come quella che fa necessariamente seguito all'emozione generata da ogni determinata, per quanto sublime, esecuzione musicale.

MASSIMO DONÀ
Professore Ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
dona.massimo@unisr.it