

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

giugno 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.

2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.

3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.

4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.

5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



Xavier Zubiri

La struttura dinamica della realtà

edizione italiana di Gianni Ferracuti



hack the culture
crack the world

www.ilbolerodiravel.org

Xavier Zubiri

La struttura dinamica della realtà

*edizione italiana di Gianni Ferracuti
«Il Bolero di Ravel» Marzo 1998*

Nota introduttiva del traduttore

Il testo di *Estructura dinámica de la realidad* presenta una difficoltà generale di traduzione dovuta al fatto che non ha ricevuto l'ultima revisione da parte dell'autore. Come è ben evidenziato nella prefazione, si tratta del testo di un corso orale, registrato e successivamente trascritto, al quale Zubiri lavorava, in vista della pubblicazione come volume organico. Nella traduzione ho cercato di tener conto delle esigenze di leggibilità, senza rielaborare lo stile originale, cioè senza orientarmi verso la parafrasi. Sono ricorso piuttosto a piccoli interventi, insignificanti dal punto di vista della resa del contenuto, ma efficaci - credo - ai fini della lettura. Non sempre è stato possibile ottenere quella chiarezza che per il lettore sarebbe auspicabile.

Un'altra difficoltà di ordine generale riguarda la terminologia usata da Zubiri, che notoriamente ricorre spesso a parole non attestate nella lingua standard, ovvero usa in senso tecnico parole tratte dallo standard. Per esempio, espressioni come: *de suyo*, *dar de sí* e *respectividad*. Zubiri dice che la realtà è *de suyo*, che *de suyo* consiste in *dar de sí*, e che questo avviene nella *respectividad*. Ovviamente, Zubiri non inventa le parole per il gusto di farlo, ma per indicare qualcosa che non trova il termine adeguato nella lingua comune, o per denominare distinzioni reali scoperte nell'analisi filosofica. In generale, ho seguito il criterio di modificare lo standard italiano analogamente alle modifiche fatte da Zubiri: per esempio, *temporeidad* viene reso con *temporeità*, ecc.; se invece una parola dello standard viene usata con un altro significato, la traduco, ove possibile, con lo standard italiano corrispondente. Di tutte queste parole viene riportata in parentesi quadre la forma originale. Vi sono poi casi in cui, per la differenza tra le due lingue, è possibile usare un termine standard in luogo di un neologismo: per esempio, *proyectividad* mi sembra corrispondere all'italiano *progettualità*, perciò mi è parso opportuno ricorrere all'espressione standard, segnalando comunque in parentesi la parola originale.

Naturalmente, questo non risolve le difficoltà di lettura dovute non tanto al testo, quanto a ciò che i linguisti chiamano co-testo: molto semplicemente, il lettore italiano non ha la possibilità del lettore spagnolo di andare in qualcosa di simile alla Standa e trovare *Sobre la esencia* esposto nel reparto libri. Mi è sembrato di fare cosa utile al lettore non specialista inserendo alcune note meramente esplicative delle idee che Zubiri richiama rapidamente, rimandando ad altri suoi lavori in cui sono state esposte in dettaglio. Si tratta di note che non hanno alcuna intenzione critica o interpretativa, ma di pura e semplice spiegazione informale. È appena il caso di dire che tutte le note da me aggiunte sono identificate con la sigla NDT; parimenti viene specificato anche quali note sono dovute allo stesso

Zubiri. Dove non si dànno indicazioni, si tratta di note aggiunte dal curatore dell'edizione spagnola.

Vorrei ora dare alcune indicazioni sulla traduzione delle espressioni più usate in questo libro, per risparmiare interventi lunghi nel testo.

La realtà è *de suyo*. Questa è forse l'espressione più facile da tradurre. *De suyo* è espressione usata in modo sostanzialmente corrispondente al nostro *di per sé*, ed è questa la traduzione scelta, tranne in un caso in cui Zubiri ricorre specificamente al *suo*, al *suyo*, al carattere di proprietà che l'espressione contiene in qualche modo.

In sostanza, credo che Zubiri usi questa formula per sottrarsi ad una terminologia filosofica che è stata coniata in vista di concezioni metafisiche diverse. Dire che la realtà è in sé, o in sé e per sé, o in me, significa fare appello ad intere metafisiche. Zubiri vuole, a mio parere, distanziarsi già dal punto di vista terminologico dalla polemica tra realisti e idealisti; come dire: che la realtà sia in sé, o che sia in me, è cosa che apparirà chiaro al termine di un lungo cammino teoretico, e avrà la chiarezza della teoria, dell'ipotesi argomentata, che riceve il suo eventuale carattere di verità da una serie di presupposti. Tuttavia, indipendentemente dal realismo e dall'idealismo, la realtà ha certi caratteri. L'albero potrà essere in sé o in me, ma in entrambi i casi è duro, è resistente alla pressione, e se vi urto contro mi faccio male; il che non avviene con altre cose, come l'acqua ad esempio. Questo farmi male, non deriva da me, ma dal modo in cui è fatto l'albero, modo che è quel che è, con la sua durezza, indipendentemente dal fatto che l'albero risulti, in ultima analisi, una realtà in sé o una realtà posta dall'io.

In altri termini: realtà è una serie di caratteristiche colte dai miei sensi -la durezza, ad esempio- caratteristiche che sono appunto colte e descritte senza che ciò implichi nessuna presa di posizione riguardo alla realtà indipendente dai miei sensi. *Relativamente* ai sensi, per così dire, mi appare che la realtà dell'albero, come *sua* proprietà, come *sua* caratteristica, è dura. L'albero è *de suyo* duro, è duro *di per sé*. Poi, può anche darsi che risulti posto dall'io, o qualunque altra cosa; intanto, però, ciò che appare lo è *de suyo*. Quanto di questa percezione corrisponda alla realtà *indipendentemente* dai sensi, è problema che lasciamo in sospeso.

Ora, questa realtà-sentita non ci appare come immobile, ma anzi percepiamo sensibilmente che compie un'operazione. Zubiri indica questa operazione con l'espressione *dar de sí*.

Qui la traduzione è già più complessa. Questa espressione è molto diversa dalla forma riflessiva *darse* (darsi), consueta nel linguaggio filosofico contemporaneo, ma che peraltro Zubiri non usa. Linguisticamente, *dar de sí* è un modo per indicare qualcosa che si estende, che si prolunga; è il modo in cui si dice di un tessuto che ha ceduto, si è allargato. Per estensione, poi, significa anche fruttare, rendere, produrre (tutti termini che non avrebbe senso usare in traduzione, perché lo stesso Zubiri poteva ricorrervi e non lo ha fatto). Non so se Zubiri è stato stimolato da questo tipo di immagini. Quel che mi pare essenziale è la sua volontà di conservare al verbo *dare* un senso attivo: non tanto *darsi* inteso quasi come offrirsi a qualcuno, quanto dare *qualcosa di sé*, come se dicessimo che

l'albero, nel suo divenire e trasformandosi nel tempo, dà se stesso alla realtà; non è già dato semplicemente, in modo statico, e non dà qualcosa di diverso da sé; piuttosto, la realtà che chiamiamo ghianda, nel diventare quercia, dà se stessa. *Dare di sé* è appunto la traduzione scelta, declinata secondo le necessità sintattiche. È naturalmente discutibile. Certamente, in italiano suona come un modo di dire strano, mentre l'originale spagnolo appartiene alle locuzioni registrate in tutti i dizionari; ma credo che Zubiri arricchi il significato della frase, anziché limitarsi semplicemente a raccogliere quello codificato. Tuttavia, bisogna dire che esiste almeno un caso in cui questa espressione è usata nella nostra lingua con un senso praticamente identico a quello zubiriano. Di una persona che è stata brillante, o ha conseguito un buon risultato in una sua *performance*, diciamo comunemente che *ha dato il meglio di sé*: e di questo si tratta. Certamente, l'espressione italiana è valida solo in un senso antropomorfo, ma contiene l'essenziale. L'uomo può dare il meglio di sé, ma anche il peggio di sé: ha un controllo sulla sua prestazione, che manca alle cose. È come se dicessimo, di un meraviglioso esemplare di quercia, che la ghianda che lo ha prodotto ha dato il meglio di sé. Naturalmente, se questo non avviene, e si produce un alberetto striminzito, questo non dipende da negligenza della ghianda.

A titolo di mera opinione personale, dirò che dietro questa espressione mi sembra di vedere una riflessione attenta su un'indicazione data da Ortega negli Anni Quaranta. A un certo punto, Ortega dice che il verbo essere dovrebbe venire inteso come verbo attivo: la realtà compie l'azione di *essermi*. Questa idea, però, non trova una buona espressione sul piano linguistico, se si pensa in particolare al *Comentario al Banquete de Platón*. È chiaro che l'essere è attivo, nel senso che diviene, ma il problema sta appunto nel chiarire cosa sia questo divenire, e nel vedere i rapporti della realtà con l'essere. Una volta chiarito il rapporto tra realtà ed essere, Zubiri dirà che questo divenire è un dare, un produrre, che si non può formalmente interpretare con le nozioni aristoteliche. A parte questo, la cosa importante mi pare il senso attivo del *dare*: il verbo ha un complemento oggetto. Solo che questo complemento oggetto non è realmente altro rispetto al soggetto che compie l'azione di dare. Le parole sono statiche, e la realtà è dinamica: la ghianda dà di sé la quercia, e questa quercia prodotta non è una realtà diversa dalla ghianda, al modo in cui è diverso un bicchiere, ma è il risultato di trasformazioni della ghianda stessa. La ghianda produce la quercia, o meglio ancora, *si produce* in quercia. Naturalmente, ho cercato di chiarire l'espressione usando parole che sono inadeguate. La lettura del testo renderà evidenti le ragioni per cui Zubiri non può ricorrere a termini come trasformazione o altri, sempre per il motivo generale che essi si portano dietro formulazioni filosofiche che vanno rettificare, che non esprimono ciò che effettivamente la realtà mostra di per sé. In un certo punto del testo, Zubiri dice ironicamente che le lingue non sono fatte per perder tempo con la filosofia...

Ora, questa realtà che *dà di sé* è sempre il percepito attraverso i sensi. Noi abbiamo soltanto la realtà in quanto attualizzata nell'impressione. Ma nell'atto di apprensione, l'oggetto dell'apprensione ci si presenta come *altro*:

la durezza del tronco d'albero ci si presenta come una caratteristica che è dell'albero e non nostra. Questo momento di alterità è ciò che Zubiri chiama formalmente *nota*. *Nota* è parola che vale essenzialmente come participio: è ciò che è conosciuto, noto, in opposizione all'ignoto. E lo conosciamo attraverso la percezione come caratteristica di un'altra realtà, una realtà che non è l'io: di per sé, la durezza è una nota *dell'albero*, ovvero, la nota è sempre *nota-di*. Zubiri avverte che la nota, parlando formalmente, non è una qualità, ma semplicemente ciò che è presente nella mia impressione. Poi, per estensione, usa il termine per indicare le qualità.

Questa nota ha un suo contenuto: la durezza. Questa durezza *risulta* nell'impressione. Zubiri non usa il termine *contenuto*, ma il termine *formalità* (*formalidad*): la durezza è una formalità della *nota-dell'albero*. È una formalità dell'albero, e non mia: nell'impressione apprendo la durezza come qualcosa che appartiene in proprio all'albero. Orbene, ciò che chiamo durezza non è relativo a me, ma è relativo all'albero.

Relativo è espressione che Zubiri non usa. Usa *respectivo* e *respectividad*. Nel linguaggio standard si tratta di sinonimi, ma nell'espressione filosofica, il termine *relativo* ha tali implicazioni che Zubiri si è ben guardato dall'usarlo. Non si tratta del fatto che le cose siano relative, nel senso corrente del termine, o che sia relativa l'impressione che abbiamo di esse. Certamente è relativo sentire freddo con una temperatura di 18 gradi: c'è chi a questa temperatura sta benissimo, e si tratta di una reazione puramente soggettiva. Ma che i gradi siano diciotto è un dato che non fa alcun riferimento alle reazioni mie e, indipendentemente dal sentir caldo o freddo, la temperatura è la stessa per tutti. Questa caratteristica che chiamiamo temperatura, ad esempio dell'acqua, è una caratteristica dell'acqua, indipendentemente dal mio soggettivo sentirla calda o fredda; ma nella mia sensazione l'acqua si presenta come *de suyo* con la temperatura X, perché *de suyo* è ciò che è. Detto in altri termini, la temperatura, la durezza della corteccia dell'albero sono *note* che *fanno riferimento* a ciò che l'albero è indipendentemente dalla mia percezione, fanno riferimento alla realtà fuori dalle mie percezioni. *Far riferimento* sarebbe un'altra possibile traduzione, non formale, di *respectivo*. Insomma, io ho una sensazione della realtà, e questa sensazione ha determinate caratteristiche che derivano dalla realtà. Percepisco la realtà attraverso il filtro, deformante quanto si vuole, dei miei sensi; ma all'origine del sentire, e prima della sua deformazione, sta qualcosa di reale nel senso pieno del termine. Tutto il percepito è aperto a qualcosa di più vasto della percezione stessa: questa è la *rispettività*; la realtà determina ciò che noi percepiamo come *note*.

Inoltre, la relazione presuppone che prima esistano due realtà, e che poi esse, in un secondo momento, entrino in relazione. La rispettività, invece, allude al fatto che il rapporto tra le cose non si costituisce dopo che esse sono esistenti, ma al contrario, ogni cosa è fatta in modo tale che, nella sua intima costituzione, è connessa, rapportata, alle altre.

Ogni realtà è, nella sua stessa costituzione, in rapporto con le altre: l'albero è in rapporto o connessione, o interazione con il terreno, non perché così mi appare, ma perché la cosa *nota* dell'albero è che ha bisogno del

terreno, e questo bisogno è una caratteristica che ha *de suyo*. La realtà è attualizzazione nell'impressione di note che essa possiede di per sé e che sono riferite alla sua realtà in quanto tale, sono rispettive alla singola realtà in quanto tale, nella rispettività con la totalità delle altre realtà. Con un linguaggio che non appartiene a Zubiri, ma che può essere usato in modo informale, si potrebbe dire questo: nel fare un elenco ideale di tutto ciò che è costitutivo dell'albero, dovrei inserire le foglie, le radici, i rami, ma anche il terreno, l'aria, l'acqua... Non è pensabile l'albero fuori da questa rispettività con tutte le altre cose reali.

Come dicevo, non è mia intenzione entrare in una descrizione del pensiero di Zubiri, ma solo fornire alcune indicazioni linguistiche; non era mio scopo la precisione dell'esposizione filosofica. Mi è sembrato semplicemente comodo raggruppare queste indicazioni, piuttosto che disseminarle nelle note a pie' pagina.

In conclusione vorrei ringraziare per la cortese e preziosa collaborazione la signora Carmen Castro de Zubiri e l'amico Diego Gracia. Tra le altre cose devo a Diego Gracia la segnalazione di alcuni errori di stampa del testo originale, che ho potuto correggere evitando fraintendimenti.

G. F.

Presentazione di Diego Gracia

La struttura dinamica della realtà è il titolo del corso in undici lezioni tenuto da Xavier Zubiri a Madrid, organizzato dalla *Sociedad de Estudios y Publicaciones*, nei giorni 18, 21, 25, 28 novembre e 2, 5, 9, 12, 16, 19, e 20 dicembre del 1968. Sei anni prima, nel dicembre del 1962, aveva pubblicato il suo libro *Sull'essenza*, che fu considerato da alcuni critici innovativo ed eccezionale, anche se eccessivamente *statico*. Sembrava scritto con lo sguardo rivolto più ad Aristotele che ad Hegel. Con il corso del 1968, Zubiri cercò di rispondere a questi critici. Ne deriva che il suo contenuto debba essere considerato come la naturale continuazione di *Sull'essenza*. Non a caso il testo de *La struttura dinamica della realtà* si chiude con il seguente paragrafo:

«La realtà come essenza è una struttura. Una struttura costitutiva, ma i cui momenti e i cui ingredienti costitutivi sono attivi e dinamici per se stessi. Di conseguenza è assolutamente chimerico ciò che a volte è stato detto del mio libro. Si è detto che è un libro statico e un libro puramente quiescente e concettuale. Mi spiace molto. Avrò o non avrò ragione, ma ritengo precisamente che il dinamismo competa formalmente all'essenza, quale l'ho descritta nel mio modesto e denso libro *Sull'essenza*».

È questo il contesto intellettuale nel quale Zubiri svolse il suo corso di lezioni sulla struttura dinamica della realtà. A partire da esso acquistano un perfetto significato gli obiettivi generali esposti nell'introduzione del corso:

«In questo studio tratterò ancora una volta il problema della realtà, però secondo un aspetto e da un'angolazione cui ho alluso varie volte, pur senza insistervi come tema specifico e sistematicamente, vale a dire: il problema del divenire. La realtà non è soltanto ciò che è attualmente; in una forma o nell'altra è anche coinvolta in ciò che, in modo più o meno vago, possiamo chiamare il divenire. Le cose divengono, la realtà diviene».

In *Sull'essenza* Zubiri aveva tentato di spiegare il primo di questi punti, *ciò che la realtà è attualmente*, e nella *Struttura dinamica della realtà* si propone di studiare il secondo: che la realtà *diviene*. Conviene non perdere di vista il fatto che, per l'autore, questa seconda analisi è inseparabile dalla prima, ragion per cui le pagine della *Struttura dinamica della realtà*

presuppongono quelle di *Sull'essenza*. Per questo, nell'introduzione generale prosegue dicendo:

«Ognuno è figlio dei suoi peccati. E in questo caso i miei peccati sono stampati. Naturalmente, non posso presupporre in ogni lettore la conoscenza del mio libro *Sull'essenza* (1962), ma neppure posso spiegarlo *in extenso*. Equivarrebbe a ripetere nuovamente qualcosa che annoierebbe tanto il lettore quanto me. Dimodoché debbo necessariamente seguire un cammino intermedio, che è ricordare alcuni concetti, quelli più direttamente pertinenti con il problema della struttura dinamica della realtà».

La tesi generale di *Sull'essenza* è che la realtà non è *in sé*, né *per sé*, né *in me*, bensì è *di per sé* [*de suyo*]. La tesi della *Struttura dinamica della realtà* è complementare alla precedente, e afferma che la realtà *dà di sé* [*da de sí*]. Il problema di questo libro non è altro che il modo di articolare il *di per sé* con il *dare di sé*. La risposta di Zubiri è che i due termini non si relazionano come ciò che è *costitutivo* con ciò che è *operativo*, ma in un modo molto più radicale e profondo, come *sostantività* e *rispettività*¹. Pertanto non si tratta del fatto che il *di per sé* dia successivamente *di sé*, bensì del fatto che il *di per sé* è costitutivamente un *dare di sé*. Sarebbe possibile dire che le realtà sono strutture che *di-per-sé-danno-di-sé*.

È probabile che il lettore scopra in questo libro un nuovo Zubiri -nuovo relativamente, è chiaro. Se in *Sull'essenza* egli sembrava avere come interlocutori principali Aristotele e la Scolastica, in *Intelligenza senziente* Kant, Husserl e la Fenomenologia, e in *L'uomo e Dio* Sant'Agostino e la Teologia, qui, nella *Struttura dinamica della realtà*, il lettore scoprirà uno Zubiri inedito che, con enorme rigore intellettuale e non meno vigore, rifà il cammino di un Hegel e propone un'alternativa estremamente convincente tanto alla sua *Fenomenologia dello Spirito*, quanto alla *Dialettica della natura* di Engels. La differenza sta nel fatto che qui non si tratta di *natura* né di *spirito*, ma di *realtà*, e neppure di *fenomenologia* né di *dialettica*, ma di *struttura dinamica*. Poche volte un filosofo si è proposto tanto, e poche volte anche ha ottenuto soluzioni in modo più rigoroso e originale.

* * *

Due parole a proposito dei criteri di edizione. Il corso orale del 1968 fu registrato su nastro e poi trascritto. Zubiri corresse successivamente la trascrizione, cancellando alcune cose e aggiungendone altre. Il testo base sul quale abbiamo lavorato è questo che incorpora alla versione originale le correzioni effettuate dallo stesso Zubiri.

¹ Per queste espressioni, cfr. la nota introduttiva del traduttore.

Partendo da esso, il criterio degli editori è stato quello di compaginare nel miglior modo possibile l'assoluta fedeltà al testo con l'auspicabile fluidità e la scioltezza. Non sempre è stato facile conseguire quest'ultimo risultato, dato che nel linguaggio orale abbondano le licenze grammaticali, le espressioni colloquiali, le ripetizioni, ecc., che il linguaggio scritto tollera in misura molto minore. D'altra parte, poiché gli editori avevano ben chiara l'espressa volontà di Zubiri di pubblicare questo corso in forma di libro organico e sistematico, e non come mero testo trascritto da alcune conferenze, si è soppressa la maggior parte delle ripetizioni e delle frasi colloquiali del testo, e si è passati dalla struttura primitiva in lezioni ad un'altra organizzata in capitoli. Anche così il lettore noterà subito, soprattutto se ha assistito al corso citato o a qualunque altro fra i tanti tenuti da Zubiri nell'arco della sua vita, come ancora si riconosca il peculiarissimo stile delle sue lezioni orali, al punto che a molti risulterà difficile leggere molte frasi di questo libro senza trovarsi mentalmente trasportati nella saletta delle conferenze della *Sociedad de Estudios y Publicaciones* in *Plaza del Rey* a Madrid, e senza udirle pronunciare dallo stesso Zubiri. A tal punto erano peculiari del suo modo di pensare e di parlare, in definitiva di fare filosofia.

Abbiamo aggiunto alcune note, non molte, a pie' di pagina. Alcune, in numero minore, sono annotazioni dello stesso Zubiri che risultavano difficilmente integrabili all'interno del testo. Le altre sono nostre, ed hanno per oggetto identificare le principali citazioni esplicite e implicite del testo, rinviando ai luoghi opportuni.

Debbo terminare facendo esplicitamente alcuni inevitabili ringraziamenti. Il primo e principale a Carmen Castro, vedova di Zubiri, per il paziente lavoro che ha dedicato a mettere a punto il testo. José Antonio Martínez e Antonio Ferraz hanno contribuito a correggere l'edizione e hanno elaborato gli indici. Il compito non era facile, ma ne è valsa la pena.

Madrid, 3 aprile 1989

Introduzione di Xavier Zubiri

In questo studio tratterò ancora una volta la realtà, però secondo un aspetto e da un'angolazione a cui ho alluso varie volte, pur senza insistervi come tema specifico e sistematicamente, vale a dire il problema del divenire. La realtà non è solo ciò che è attualmente; in una forma o nell'altra è anche coinvolta in ciò che in modo più o meno vago possiamo chiamare il divenire. Le cose divengono, la realtà diviene. Si tratta di addentrarci in questo problema.

Detto così e senz'altra aggiunta, la cosa non va oltre una definizione nominale. Tuttavia, pone già il primo problema, vale a dire: che cosa si deve intendere con la frase che dà il titolo a questo libro: *La struttura dinamica della realtà*. In secondo luogo bisognerà studiare quali sono le strutture dinamiche che presenta, che ha la realtà. Infine, riprenderò sistematicamente il problema della realtà nel suo dinamismo.

Dunque, il libro ha tre parti, ognuna dedicata alle seguenti questioni:

I. Che significa *struttura dinamica della realtà* (al di là della definizione nominale).

II. Quali sono le strutture dinamiche della realtà.

III. La realtà nel suo dinamismo.

* * *

Ognuno è figlio dei suoi peccati. E in questo caso i miei peccati sono stampati. Naturalmente, non posso presupporre in ogni lettore la conoscenza del mio libro *Sull'essenza* (1962), ma neppure posso spiegarlo *in extenso*. Equivarrebbe a ripetere nuovamente qualcosa che annoierebbe tanto il lettore quanto me. Dimodoché debbo necessariamente seguire un cammino intermedio, che è ricordare alcuni concetti, quelli più direttamente pertinenti con il problema della struttura dinamica della realtà.

La prima questione che deve essere posta è: cos'è la struttura dinamica della realtà da un punto di vista rigorosamente filosofico. Non si tratta di indagare concretamente cosa ci dicono le diverse scienze, ad esempio, sul divenire dell'universo fisico, o sul divenire degli organismi, o sulla loro evoluzione nel corso del tempo, o sulle loro vicende storiche. Tutti questi temi debbono in qualche modo trasparire in queste pagine, ma, beninteso, debbono trasparire da un punto di vista - insisto su questo - rigorosamente e formalmente filosofico. E in che consiste questo punto di vista è appunto ciò che cercherò di esporre nelle prime pagine di questo studio.

La struttura dinamica della realtà

Prima parte:

CHE SIGNIFICA
«STRUTTURA DINAMICA DELLA REALTÀ»

Capitolo primo Realtà e divenire

Introduzione

Per spiegare il titolo di questo libro, *La struttura dinamica della realtà*, comincio col prescindere da esso. Procederò come se questo titolo non esistesse e mi atterrò appunto a quanto si è già detto all'inizio di queste pagine: le cose, effettivamente, *sono* in un certo modo, ma inoltre *divengono*, hanno un divenire. Che significa questo divenire?

Da un certo punto di vista, divenire è giungere ad essere qualcosa, però cessando inesorabilmente di essere la cosa che si era, o aggiungendo qualcosa che non si era a ciò che già si è, a ciò che già era.

Comunque sia, a prima vista, nell'idea del divenire sembra entrare, come tema molto preciso e formale, il non-essere. Le cose sono; ma, nella misura in cui non-sono, possono essere in un altro modo, o possono cessare di essere nel modo in cui sono. Se così fosse, il divenire includerebbe evidentemente, in un certo modo e in una certa misura, il passaggio dal non-essere all'essere, o dall'essere al non-essere. Il divenire sarebbe costituito da un momento di non-essere, a differenza delle cose che, in quanto sono, sono costituite soltanto dal momento dell'essere.

Orbene, a sua volta questo può essere preso da diverse angolazioni e da diversi punti di vista.

1) Il divenire come problema ontologico

Dire che il divenire include il momento dell'essere e del non-essere sembra obblighi a dire che gli ingredienti del divenire, in una forma o nell'altra, sono appunto l'essere e il non-essere. Col che, evidentemente, il problema del divenire sarebbe un problema di ontologia; sarebbe l'articolazione interna, intrinseca, tra ciò che chiamiamo *essere* e ciò che chiamiamo *non-essere*.

Questo modo di mettere a fuoco il problema del divenire, comune e dotato di una lunga storia nel mondo filosofico, può a sua volta esser preso a partire da diversi punti di vista.

Parmenide

Ad esempio, si può pensare che in questa unità tra l'essere e il non-essere i termini *essere* e *non-essere* siano presi per se stessi. E allora, evidentemente, il problema del divenire è il problema di come si articolano intrinsecamente i momenti dell'essere e del non-essere, prendendo essere e non-essere *in e per se stessi*.

In questo caso, evidentemente, siccome ciò che la Filosofia cerca, in una forma o nell'altra, è un logos, una ragione - e in questo caso la ragione dell'articolazione dell'essere con il non-essere-, il problema del divenire sarebbe un problema di *dia-legein*, il problema di cercare dialetticamente la struttura interna dell'essere e del non-essere presi *in e per se stessi*. Certamente, questo è stato il modo in cui il problema del divenire è entrato nella Filosofia. Per convincersene, basta ricorrere, ad esempio, alle frasi dello stesso Parmenide. Nel frammento VI, Parmenide ci dice: «È necessario dire e pensare che l'ente è»². Effettivamente, l'essere «è»³. In nessun modo «è» il non-essere⁴. Compare qui il problema dell'essere e del non-essere, ma per eliminare il non-essere. Come se non bastasse, in un altro passo, all'inizio del frammento VII, Parmenide dice: «In nessun modo ti è possibile costringere il non-essere ad essere»⁵. «Ma tieni separato il tuo pensiero da questo cammino di ricerca e di indagine»⁶. Non solo, ma Parmenide trae la conseguenza inesorabile da questa formulazione del problema. Se effettivamente il divenire è un problema di articolazione dell'essere e del non-essere, Parmenide dirà a chiare lettere che il non-essere non è, e di conseguenza l'essere, in quanto tale, non ha divenire. «È» *akineton*, immobile. Nell'essere non esiste il movimento. Il divenire non esiste⁷. Al contrario, l'essere è completamente immobile; grandi catene lo tengono assolutamente immobile e come rinchiuso in se stesso.

Dunque, il primo modo in cui il problema del divenire, in quanto divenire, è entrato nella Filosofia, è stato un modo, in definitiva, un po' pellegrino, in questa dialettica, sotto forma di dialettica dell'essere e del non-essere. Parmenide rifiuta il non-essere come qualcosa che non-è, e di conseguenza rifiuta il divenire. E questo è essenziale nel problema.

Platone

Platone ritenne che questo non fosse possibile. E nel suo gran Dialogo, nel *Sofista*⁸, ci dice con gran cautela: *Parmenides o megas*, «Parmenide il

² Diels-Kranz, 28 B 6, 1.

³ Diels-Kranz, 28 B 6, 2.

⁴ Diels-Kranz, 28 B 6, 2.

⁵ Diels-Kranz, 28 B 7, 1.

⁶ Diels-Kranz, 28 B 7, 2.

⁷ Cfr. Diels-Kranz, 28 B 8, 12-15.

⁸ *Soph.*, 237 a.

Grande» - «il Grande», così lo chiama Platone - «quando ancora eravamo bambini, dal principio alla fine, ha testimoniato questo, in forma di prosa - diremmo - e in verso».

E Platone cita il frammento di Parmenide (citazione grazie alla quale conserviamo il frammento): «In nessun modo potrai costringere il non-essere ad essere: separa risolutamente il tuo pensiero da questo cammino di ricerca (*dizemenos*)».

E Platone aggiunge che questo non è così chiaro come pretende Parmenide. Ha le sue gravi crepe... ciò che dice Parmenide. Platone ne cita due. Se ne potrebbero cercare altre nello stesso Platone, ma mi limito a queste due, nel testo del *Sofista*. Dice Platone che, evidentemente, ciò che chiamiamo non-essere non si può attribuire a qualunque cosa, ma piuttosto di alcune diciamo che sono, e di altre che non sono. Il che vuol dire che il «non-essere» non è una sorta di nulla che aleggia là per là in modo vago.

Orbene, chiunque dice, dice qualcosa. Ogni logos è un *legein ti*, è dire qualcosa. Ora, dire qualcosa comporta che questo qualcosa «viene» significato [*«está» significado*]. Quando dico «non-essere», questo significa qualcosa; *me einai* è un *ti*. Allora, come si può dire rigorosamente che il non-essere non è?

Non solo. È molto facile dire che le cose sono e che il divenire include un momento di non-essere. Sì; questo è facile dirlo, però pensiamo che quanto più una cosa «è», tanto meno si identifica con le altre. E ciò che rigorosamente distingue una cosa dalle altre è appunto un momento di non-essere: «è questo e non è quell'altro». È *tauton*. Ma nello stesso tempo è *thateron*; è altro rispetto al resto delle cose. Troviamo dunque che, in questo caso, la stessa struttura dell'essere e del logos include necessariamente questo momento di alterità. Non solo troviamo che il non-essere è, ma troviamo anche che la molteplicità ci orienta su ciò che il non-essere è, vale a dire: è l'*altro*. Dire che qualcosa non è, è appunto dire che è «altro». Il non-essere è appunto *thateron*, l'altro. Giunto a questo punto, Platone dice in modo indiretto al suo interlocutore: «Non credere che con questo io commetta un parricidio»⁹. Chiaro che lo commette! Non c'è neanche bisogno di dirlo! Afferma precisamente l'essere del non-essere. E non solo: al termine¹⁰ di questo frammento del Dialogo, torna a citare per la seconda volta lo stesso distico di Parmenide: «In nessun modo, potrai costringere il non-essere ad essere: separa risolutamente il tuo pensiero da questo cammino di ricerca». E dice: Guarda cos'è successo; non solo abbiamo mostrato che il non-essere è in qualche modo, ma inoltre abbiamo trovato l'*eidōs* del non-essere, la figura del non-essere. E questa figura è appunto «l'altro». L'essere sarebbe la stessità [*mismidad*], e il non-essere l'alterità. Allora, in definitiva, dirà Platone, il movimento partecipa dell'essere e del non-essere. Però non mi addentro qui nell'analisi che Platone fa del

⁹ *Soph.*, 241 d.

¹⁰ *Soph.*, 258 d.

movimento. È certamente altro rispetto all'essere, e in questo caso partecipa del non-essere; però è anche, in una certa misura, «stesso» rispetto all'essere e al non-essere, e perciò, parlando rigorosamente, «è» divenire. Difficile combinazione mentale; tanto difficile che Aristotele non la può ammettere.

Aristotele

Per Aristotele, il problema del divenire, come unità tra l'essere e il non-essere, cessa allora di essere una mera unità dialettica e si converte in una unità fisica: nella realtà stessa delle cose. Cos'è allora il divenire? In che consiste questa unità di essere e non-essere nella realtà fisica delle cose?

Ogni movimento, dice Aristotele, è in definitiva un cambiamento, nel senso più ampio del termine. Aristotele riserva il nome di *alloiosis* soltanto ai cambiamenti accidentali, ma qui includiamo nel cambiamento la stessa generazione sostanziale. Il movimento, dunque, è una trasformazione, un cambiamento.

Orbene, dice ugualmente Aristotele, il movimento presuppone sempre un mobile. Questo è chiaro per Aristotele: c'è qualcuno o qualcosa che si muove. Non è sufficiente la dialettica di unità dell'essere e del non-essere; bisogna tener conto di chi si muove. Ed è forse qui che si va a scoprire cos'è la peculiarità dell'essere e del non-essere nella natura stessa [*índole misma*] del mobile.

Di questo mobile Aristotele dice che è soggetto del movimento. È il soggetto che patisce il movimento. È un *ypokeimenon*, un soggetto che lo patisce. Il che, a prima vista, è chiarissimo. Evidentemente c'è qualcuno che si muove. E ciò che si muove è qualcosa che, in una forma o nell'altra, permane come soggetto delle variazioni; se no, non sarebbe movimento, sarebbe una sorta di evanescenza della cosa in questione.

Parlando rigorosamente, il movimento non è un passaggio dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere, ma è piuttosto un passare da un modo di essere a un altro. Cessare di essere e acquisire l'essere, giungere a essere. In definitiva, risuona qui in una dimensione fisica la stessa argomentazione di Platone: in una forma o nell'altra il non-essere è ciò che già si era, ma che è destinato a cessare di essere. Per esempio, se uno non è ora in *Plaza del Rey*, rispetto al trovarsi in *Plaza del Rey* il non-essere, per me, è il trovarmi qui; per altri sarà il trovarsi in *Calle de Alcalá*. Ogni modo di essere, nella misura in cui non è quello dove si va a far capo, svolge appunto la funzione di non-essere. Aristotele dirà allora che il vero problema del divenire è appunto l'interna articolazione, dentro la realtà fisica di una cosa, dentro ciò che essa è, tra il momento dell'essere e quello del non-essere, che in nessun modo Aristotele elimina dal divenire. Il divenire è un cambiamento. E cambiare include appunto questo elemento di non-essere. Per tradurre in concetti il divenire, Aristotele dirà che le cose, oltre ad essere ciò che attualmente sono, hanno potenza, *dynamis*, di essere altre. E che il movimento è precisamente un modo di attuazione di questa capacità. *E tou*

*dynamei ontos entelekeia e toiuton*¹¹. Tornerò su questo nelle prossime pagine.

È appunto l'atto imperfetto - dirà Aristotele-, l'atto di una potenza di essere qualcosa, che ancora è in cammino; comincia ad essere in atto, ma ancora non è giunto ad esserlo in modo compiuto. È un atto, dice perciò Aristotele, benché sia *ateles*, atto imperfetto.

Ma sia pure fisico quanto si vuole, il problema del divenire per Aristotele racchiude il momento dell'essere e il momento del non-essere. La genialità di Aristotele consiste nell'aver coniato concetti come quello di *dynamis*, di potenza, per illuminare con essi immense dimensioni metafisiche della realtà. Orbene, ha esaurito con questo il problema del divenire? Perché fin qui (evito di ricorrere ad altri filosofi della Grecia, come Eraclito, Democrito, ecc.) in definitiva, il problema del divenire è sempre un problema di essere, nel quale l'orlo del non-essere ricama l'essere in una forma o nell'altra.

2) Tre presupposti fondamentali

È allora facile scoprire come nel corso di questi diversi modi di mettere a fuoco il problema dell'essere come dialettica tra l'essere e il non-essere, sia nel senso di Parmenide che nega il movimento, sia nel senso di Platone che lo ammette, ammettendo la realtà del non-essere, sia nel senso di Aristotele di una fisica dell'essere, sia come sia, troviamo che questa concezione del problema del divenire ha tre presupposti fondamentali, facili da scoprire dopo quanto si è detto.

In primo luogo, il problema del divenire è un problema di *essere*.

Secondo: ciò che è e non è nel divenire, è appunto un soggetto che diviene. Ecco una seconda ipotesi.

Terzo: in questo soggetto, il divenire consiste nel *cambiare*, nell'andar cambiando.

Ecco i tre presupposti radicali sui quali è costruita tutta la Filosofia greca del divenire; l'idea che esso è una struttura ontologica; l'idea che è una struttura ontologica propria di un soggetto; e l'idea che quanto accade a questo soggetto nel divenire è appunto cambiare.

Orbene, questi tre presupposti sono senz'altro ovvi? Uno ha il diritto - naturalmente - di impensierirsi gravemente e di concentrare la sua riflessione filosofica su questi tre presupposti, presi ciascuno per se stesso.

¹¹ *Phys.* III, 1:201 a, 10-11.

Il divenire è un cambiamento

Cominciamo dal terzo presupposto: il divenire è un cambiamento. Che nel divenire si abbiano cambiamenti... questo più o meno può sembrare chiaro. Più avanti mi addentrerò nel problema, ma al momento sorge la domanda: uno diviene perché cambia, o cambia perché diviene? Perché se si trattasse di quest'ultimo caso, l'appellarsi al cambiamento lascerebbe intatto il problema del divenire. Come minimo, lo lascia a metà strada. Non sta scritto da nessuna parte che il divenire sia *primo et per se, formaliter dictu*, un cambiamento. Naturalmente, questo può sembrare scioccante. Ricordo che alcuni anni fa, parlando non a proposito di questo tema, ma a proposito di temi teologici, sul problema se l'esistenza di Dio dipenda dalla definizione del movimento, segnalavo a uno dei miei interlocutori che certamente avrebbe potuto essere così, ma che si sarebbe trattato di una concezione filosofica del movimento che non è obbligatorio accettare. Ricordo lo stupore con cui mi fu risposto: «Bene; il fatto è che non ne concepisco un'altra». Sì, chiaramente, questo è il problema: siamo abituati a non concepire nient'altro che quanto ci viene rotolando addosso da venticinque secoli di storia.

Perlomeno la domanda - e non è che io mi senta capace di trovare una risposta - resta evidentemente in piedi: si diviene perché si cambia, o si cambia perché si diviene? Se si cambia perché si diviene, il problema del cambiamento non conduce direttamente al divenire, né lo esaurisce formalmente. Il problema di quanto esiste di dinamico, di dinamismo, nel divenire non si identifica formalmente con il carattere mutevole delle cose. Questa è un'altra storia.

Il soggetto del divenire

Secondo presupposto. Ci si dice che nel divenire c'è qualcosa che diviene. Questo è evidente; come si può negarlo? Ma il problema sta nella funzione svolta da questo «qualcosa». Si intende che tale «qualcosa» è un soggetto che permane nel fondo del movimento, un soggetto sul quale si verifica questa vicenda cambiante che è il divenire? O sarà che, in modo puro e semplice, il divenire riguarda formalmente, in qualche misura, la realtà stessa in una delle sue dimensioni, senza che questa realtà debba svolgere, in modo formale e necessario, il ruolo di soggetto, di *ypokeimenon*? Essere diveniente non è la stessa cosa che essere soggetto del divenire. In questo caso resta in piedi il problema della natura propria del diveniente.

Il divenire è un problema di essere

Infine, il primo presupposto. Ci si dice che è un problema di essere. Questo «qualcosa» in cui si iscrive il divenire è un *essere* nel senso

rigoroso della parola? Perché non risulti poi che l'essere è fondato su qualcosa di precedente l'essere stesso, qualcosa che sarebbe appunto la realtà. E in questo caso, l'analisi del problema del movimento, così come l'ho abbozzato, ci lascerebbe sospesi alla grande questione se l'essere sia realmente l'elemento ultimo [*lo último*] delle cose, ciò in cui si iscrive il divenire.

* * *

Il titolo di questo libro recita precisamente: *La struttura dinamica della realtà*. E le tre parole si sono convertite in problema: Realtà, Struttura e Dinamismo. Ognuna di esse risponde precisamente ai tre interrogativi che ho appena formulato.

Primo: ciò in cui si iscrive il movimento è propriamente l'essere, o non è piuttosto la realtà?

Secondo: ciò che si sta muovendo, che sta divenendo, ovvero la realtà, è formalmente soggettualità [*subjetualidad*]?¹² È un soggetto?

Terzo: struttura della realtà, però dinamica. Questo dinamismo è qualcosa che riguarda appunto il cambiamento in quanto tale, o è piuttosto qualcosa che riguarda la struttura di tale realtà, che nella precedente domanda abbiamo visto essere ciò in cui bisogna inscrivere il divenire, il cambiamento?

Sono le tre questioni che debbono essere affrontate in successione nella prima parte di questo studio.

Prima: Realtà ed Essere.

Seconda: Realtà e Soggettualità.

Terza: Dinamismo e Cambiamento.

¹² *Soggettualità* è termine che si riferisce alla sostanza aristotelica, vista come soggetto degli accidenti. Non ha niente a che fare con l'idea di soggettività (NDT).

Capitolo secondo

Realtà e essere

Introduzione

Come ho già indicato, tradizionalmente il problema del dinamismo era stato sempre preso come un problema di divenire, il quale era unità - *sui generis* quanto si vuole, ma unità - tra l'essere e il non-essere, e di conseguenza un problema di ontologia, un problema di essere che riguarda la realtà, considerata però come soggetto, come una sostanza cui accade precisamente ciò che è il divenire; il quale a sua volta, rigorosamente parlando, sarebbe un cambiamento, una mutazione.

Orbene, questi tre presupposti sono più che discutibili:

È vero che il problema del divenire è un problema di essere e di non-essere?

Secondo: È vero che ciò che sta divenendo è formalmente una sostanza?

E terzo: È vero che, formalmente, il divenire e il dinamismo sono un cambiamento?

Nel rispondere a queste domande potrebbe risultare, se non proprio chiaro, quantomeno indicato ciò che ho voluto dire col titolo: *La struttura dinamica della realtà*.

L'essere

L'idea classica dell'Essere -presa molto dall'esterno: non farò la storia di questo problema, che è oltremodo conosciuta; mi limito a ricordare su questo punto i concetti fondamentali, per potermi riferire ad essi come a un sistema di coordinate intellettuali.

Evidentemente non si tratta qui dell'essere copulativo, cioè dell'essere come copula; si tratta dell'essere concernente le cose che sono: ciò che un classico chiamerebbe un essere sostantivo.

Di questo essere sostantivo si dice che ha molte possibilità. Per esempio, un matematico può parlare di uno spazio non archimedeo... benché almeno fino ad oggi non si abbia notizia che questo spazio non archimedeo abbia una realtà fisica. (Prescindo da ciò che direbbe un matematico: che la stessa cosa è avvenuta allo spazio euclideo; effettivamente. Non entro nella questione). Prendo dunque lo spazio non archimedeo. E naturalmente non è

lo spazio non archimedeo ciò a cui si riferisce primariamente l'essere sostantivo; piuttosto, con essere sostantivo s'intende - e appunto si dice «essere» - l'essere *reale*: ciò che ha un'esistenza. *L'esse reale*. Con ciò risulta tuttavia ben chiaro che nella concezione classica la *realitas*, l'essere «reale», è un aggettivo il cui sostantivo è *esse*. La realtà è un momento e un modo dell'essere; ciò che viene prima, è appunto l'*esse*, l'essere. E la realtà è appunto un modo di essere, il più importante, il più decisivo, se si vuole, quello fondamentale, ma pur sempre un *modo di essere*.

Orbene, si può pensare che questo non sia tanto ovvio come appare a prima vista. Si dice che l'elemento primo della realtà è appunto l'essere sostantivo, per esempio che il ferro ha l'essere, essere-ferro. Sì; e se si domanda allora: e che s'intende per essere ferro?¹³

In primo luogo, e secondo l'interlocutore e l'intenzione della domanda, si avranno risposte diverse. Una può consistere nel dare la struttura atomica dell'atomo di una molecola di ferro, ecc. Si possono dare altre risposte... Senza dubbio; ma nessuna di queste è l'*essere* ferro, bensì è il *ferro*. In che consiste questo momento dell'essere? Non confondiamo la *realtà* ferrea con l'*essere* ferro, che è appunto ciò di cui si discute. Se alla domanda: «Cos'è il ferro?» si risponde enumerando le caratteristiche del ferro, si ha la realtà chiamata ferro, ma non si è ancora cominciato ad avere l'essere; una cosa è il ferro, e un'altra che il ferro *sia*. E tuttavia, il ferro ha in qualche modo un essere sostantivo¹⁴.

¹³ Nell'espressione «essere sostantivo», il termine «essere» viene qualificato dall'aggettivo «sostantivo», derivato da «sostanza». Cioè, la sostanza esiste, «è»: ciò che chiamiamo essere, viene inteso a partire dalla sostanza. Questo essere, a sua volta, ha vari modi, tra cui la realtà materiale e tridimensionale che vediamo: un albero, un cane, ecc. A loro volta, cane e albero sono modi diversi della realtà tridimensionale e materiale. Dunque, abbiamo «l'» essere, e poi un essere, una cosa, come il ferro, che «possiede» l'essere. Diciamo che il ferro «è», grazie al fatto che esso possiede l'essere inteso come sostanza, l'essere sostantivo. La realtà del ferro dipende da qualcosa di previo, che viene in un certo senso posseduto. Da qui la critica di Zubiri (NDT).

¹⁴ Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza ed.-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985: «Essere ferro significa che da una parte la cosa ha le tali o quali note. Ma queste note non sono "essere ferro", ma "ferro" e basta; pertanto, nulla che faccia allusione all'essere. E la stessa cosa accade se ciò che si vuol dire è che il ferro esiste. Lo abbiamo già visto: essenza e esistenza sono semplici momenti distinti di qualcosa che è indistintamente previo: la realtà. La realtà è previa alla dualità "essenza-esistenza", perché sia l'una che l'altra sono appunto momenti del reale... E questa realtà del ferro, o meglio il ferro "reale", non è l' "essere" del ferro. Il reale *qua* reale non si include nell'*esse*. E questo è inoppugnabile. Ma l'espressione "essere ferro" si può intendere in un altro senso: non nel senso che una cosa sia ferro, bensì che il ferro *sia*... Orbene, questo "essere" non è il momento formale della realtà ferrea, ma qualcosa di simile a un' "affermazione" (*sit venia verbo*) della realtà ferrea nella sua stessa realtà ferrea; pertanto qualcosa che, in una forma nell'altra, si fonda su questa realtà. Naturalmente, non è un'affermazione dell'intellezione; le cose, esse appunto, "sono". Pertanto, "essere" è un momento del reale, è un'attualità del reale, che gli compete per se stesso, anche se non vi fosse intellegione. Ma come attualità del reale, è una sua attualità "ulteriore", cioè è l'attualità di qualcosa che è "precedente" come realtà... Avere apprensione di una cosa come "essente" *in re*, presuppone la

In secondo luogo, il ferro, e qualunque altra realtà dell'universo - almeno dell'universo che tutti usiamo e conosciamo - sono realtà, ma sono intrinsecamente «rispettive». Nessuna realtà sta poggiata su se stessa in modo tale che *dopo* ne esce fuori per entrare in relazione con le altre, pur essendole essenziale questa uscita. Non si tratta di «relazioni», no, ma del fatto che, in modo intrinseco e formale, ogni realtà è «rispettiva» in se stessa, *in re*. Orbene, se per realtà s'intende qualcosa che attualmente è reale - ovviamente - allora bisognerà considerare che la realtà può essere attuale in due diverse dimensioni. Una, avendo le proprietà che ha, avendo ciò in virtù di cui la realtà ferro è realtà ferrea. L'altra, ciò che l'attualità del ferro è in questa rispettività, di fronte alle altre cose. Ho specificamente chiamato «mondo» questa rispettività¹⁵. Col che risulterebbe che questa attualità è l'attualità del ferro nel mondo. Questa attualità è l'«essere». Io non ho mai detto (benché questa affermazione mi sia stata attribuita con leggerezza) che l'essere è la rispettività: non l'ho detto mai. Ciò che ho detto è che l'essere è la realtà in questa rispettività, il che è una cosa diversa. Il ferro sarebbe - e vedremo che questo è meno antropomorfo di quanto potrebbe sembrare - sarebbe qualcosa di simile a quell'atto, quell'attualità in virtù della quale esso ferro è affermato come ferro di fronte alle altre realtà del mondo: ciò che questa realtà è, è ferro. Esattamente: questo sì che è essere sostantivo¹⁶.

presentazione della cosa come realtà. Prima e per aver intelligenza della cosa come essente, l'intelligenza apprende la cosa come entità reale... Orbene, supposto che il ferro già reale inoltre "sia", allora il ferro stesso come nuda realtà risulta caratterizzato da questa sua ulteriore attualità come "essere". Grazie a ciò, la nuda realtà chiamata ferro, in quanto inclusa in questa sua seconda attualità che è l' "essere", assume il carattere di una cosa che "è ferro"; il ferro reale è allora un "esser ferro". Pertanto, per il fatto che il ferro "è", il ferro stesso si trasforma in "esser ferro". Ecco l'origine dell'essere della realtà sostantiva» (SE, 409-410) (NDT).

¹⁵ *Mondo* è l'unità di tutte le cose reali, indipendentemente dal significato che possiamo attribuire loro - che costituirebbe un cosmo (SE, 199-200). Più semplicemente, mondo è il sistema di tutte le cose reali (NDT).

¹⁶ Benché Zubiri segua qui la terminologia classica, per lui non esiste propriamente l'essere sostantivo, ma l'essere della sostantività, l'essere di ciò che è sostantivo, essere della realtà. Non c'è un essere che è reale, ma una realtà che è (NDC).

(NDT: Zubiri rovescia lo schema precedentemente descritto nella nota 13, secondo cui l'essere sostantivo precede la realtà. Se analizziamo non le caratteristiche fisiche del ferro, ma il fatto che esso si trova davanti a noi, è qui presentemente, con le sue caratteristiche, troviamo che tale realtà è attuale in due sensi: in quanto possiede attualmente queste sue caratteristiche, e in quanto non è composta solo da queste sue caratteristiche intrinseche, ma anche dalla sua relazione con il resto del mondo (per esempio, un pezzo di ferro sul tavolo, o un pezzo di ferro ossidato). Qui «rispettività» vale nel senso di questa relazione costitutiva tra le cose. Il complesso di questi rapporti tra cose è il «mondo». Dunque, nel secondo senso, possiamo parlare dell'attualità del ferro nel mondo, ovvero il ferro in quanto attualmente in relazione costitutiva con tutte le altre cose. Naturalmente, non per questo il ferro si confonde con il mondo o perde, per così dire la sua identità. Ora, l'idea dell'essere presuppone l'attualità del mondo, come complesso dei rapporti tra le cose, e dei comportamenti delle cose stesse, in base ai quali diciamo che questo oggetto presente «è» ferro e non è legno. Questo «è» ha un valore ontologico, ma questo valore ontologico non

Ma chi non vede, in questo caso, che l'essere sostantivo poggia precisamente sulla realtà, e ne è un atto secondo? Ed effettivamente, di alcuni fenomeni possono essere date due descrizioni completamente diverse, fondate su questa duplice attualità. Per esempio, nel caso della genesi, della nascita di un bimbo o di un animale. Si può dire che è nato, che aveva dei genitori, che c'è stato un fenomeno di generazione, un fenomeno di gestazione, di nascita; sì, si può dire perfettamente. Questa è una spiegazione in termini di realtà. Orbene, io posso dare un'altra spiegazione. E posso dire: questo bambino è venuto alla luce. È stato dato alla luce. È venuto al mondo. Questo, però, non è un alludere al fenomeno reale della produzione della realtà del nuovo bambino: è dichiarare precisamente la sua nuova attualità, la sua attualità in ciò che chiamiamo mondo. In nessun modo questa seconda cosa potrebbe avvenire senza la prima. Per qualunque verso lo si prenda, l'essere è più o meno poggiato sulla realtà¹⁷.

In terzo luogo, l'essere è un atto ulteriore, naturalmente. E se uno vuole restare nella metafora della luce, *phos*, appunto come carattere dell'essere, come ciò che avvolge tutto e illumina tutto, bisogna dire che non c'è luce senza lampada. È proprio qui che può nascere il sofisma. Si pensa che lo splendore di una lampada consista più o meno nel fatto che esso appare alla luce che la lampada spande intorno a sé. Ma questa è una perfetta illusione. Lo splendore comincia con l'essere una cosa in se stessa. E spande luce tutt'intorno. E unicamente nella misura in cui questa luce che spande intorno può rifluire sulla stessa lampada splendente - giacché come splendore ha una proprietà fisica e non meramente luminosa - unicamente in questa misura si può parlare dell'essere di ciò che è sostantivo. Si può dire che è lo splendore visto alla sua stessa luce, alla luce che emana da lui in qualche forma, evidentemente, ma in modo secondario. Cioè abbiamo prima la

deriva dalla concezione della sostanza. Deriva semplicemente dal fatto che il ferro è reale, e perciò posso chiamarlo ferro e dire che è ferro. Dunque, la nozione di realtà precede la nozione di essere sostantivo).

¹⁷ «Questa distinzione tra essere e realtà, con la precedenza di quest'ultima, è chiara anche nel linguaggio. Ad esempio, se vogliamo dire che qualcosa giunge ad avere realtà, possiamo esprimere questo fatto da due punti di vista. Anzitutto dalla realtà stessa in quanto tale: giunge ad avere realtà ciò che prima non era reale. In questo senso parliamo di generazione..., germoglio o nascita..., ecc. Ma posso esprimere la stessa cosa prestando attenzione non alla radice della realtà, ma in un certo senso al suo rispettivo termine *ad quem*, alla sua attualità nel mondo. E allora questo divenire non è formalmente generazione, ma è un "venire al mondo". Nel primo caso si ha un venire alle realtà, nel secondo un venire all'essere. E quest'ultimo è sempre espresso con la metafora del *phos*, della luce. Il divenire di un vivente, inteso come divenire nella rispettività mondana, è perciò "illuminazione" [...]. Il mondo è come la luce. Perciò questo arrivare a essere, arrivare a stare in rispettività con le altre cose è un *phainesthai*, è un *eis phos phainesthai* (Sofocle), *pros phos agein* (Platone). Stare in rispettività con le altre cose reali *qua* reali è ciò che, a mio modo di vedere, costituisce l'essere. Essere non è né *phainesthai*, né *phainomenon*; *phainomenon* non è altro che la condizione in cui si ritrova la realtà per il fatto di essere; ma l'essere stesso è l'attualità del reale come momento del mondo. Solo perché "è", la cosa è "fenomeno"» (SE, 433-434).

lampada, la realtà, abbiamo poi la luce, essere, e abbiamo la luce in quanto ritorna sulla stessa lampada da cui emerge, ovvero l'essere che ritorna sulla realtà. Questo ritorno è precisamente ciò che costituisce l'essere di ciò che è sostantivo¹⁸.

In quarto luogo, come dicevo, l'essere del sostantivo è una specie di affermazione della realtà, di ciascuna realtà del mondo. E per questo, a mio modo di vedere, è del tutto erroneo parlare dell'*esse reale*. Ciò di cui bisogna parlare è di *realitas in essendo*. La prima cosa è la *realitas*, e l'*esse* è propriamente il suo atto secondo. È *realitas in essendo*, ma non è l'*esse reale*. Con ciò, la realtà, lungi dall'essere un momento dell'essere - il più importante, se si vuole: questo non interessa ora-, non comincia con l'essere un momento dell'essere, bensì con l'essere qualcosa di previo all'essere.

Orbene, tutto questo non è una sottigliezza. Perché, in primo luogo, è allora chiaro che, poiché l'essere è l'attualità delle cose nel mondo, esso appartiene loro; appartiene loro come atto secondo, ma appunto a loro; non è vero che l'essere debba primariamente essere qualcosa che si consegue, che si conquista, e si fa. No. Il mero fatto di essere realtà, e nella misura in cui lo si è, include già precisamente questa attualità. Quand'anche non esistessero gli uomini, la realtà avrebbe precisamente l'essere come atto secondo.

E questo, come dicevo, non è una sottigliezza, benché sembri il contrario, perché c'è un caso, l'uomo, in cui queste strutture appaiono non direi dissociate, perché non lo sono, però sì distinte con maggior chiarezza. In effetti, consideriamo cos'è un uomo che parla di se stesso. Dice: «Io».

¹⁸ Una volta che è stato assegnato il primato alla realtà rispetto all'essere, non si ha più che la realtà è un momento dell'essere, ma al contrario che l'essere è un momento della realtà. È proprio il primato della realtà a consentirci di concettualizzare l'essere: esiste la luce; la luce illumina; di conseguenza vediamo la lampada come fonte della luce. Sarebbe assurdo dire che esiste la luce, e di conseguenza esiste la lampada come ente che possiede la luce. Infatti, per restare nell'esempio zubiriano, la luce ha caratteristiche sue: è emessa da un corpo incandescente, che non è la sola realtà al mondo, ma è *una* realtà nel mondo. Per questo non possiamo più parlare di essere sostantivo, utilizzando «sostantivo» come aggettivo qualificativo di «essere». Se l'essere appartiene alla realtà, bisogna parlare dell'essere di ciò che è reale, essere di ciò che è sostante. Dal primato della «realtà sostantiva» deriva che si possa dire «essere del sostantivo». Dal punto di vista meramente linguistico, questa espressione è molto più immediata in spagnolo che non in italiano, grazie all'uso dell'articolo neutro *lo* seguito da aggettivo, che l'italiano conosce in misura molto minore: *lo sustantivo*. In questi casi, *lo* indica un elemento reale. In italiano abbiamo lo stesso uso, ma limitato, con l'articolo «il», quando diciamo, ad esempio, «il sociale, il pubblico, il privato», intendendo: la realtà sociale, ecc. Questa struttura grammaticale consente di usare in modo comprensibile un'espressione che comunica il senso della realtà di una cosa, senza ricorrere all'uso del verbo essere. È di immediata intuizione che *lo sustantivo* è reale; ma non si è ricorso al verbo essere. In traduzione, dopo questi momenti in cui, per chiarezza, ricorro all'espressione ambigua: «essere di ciò che è sostantivo», passerò ad una forma più fedele, anche se forse meno immediata: «essere del sostantivo». Al riguardo, il lettore italiano può fare riferimento a X. Zubiri, *Natura, Storia, Dio*, a cura di G. Ferracuti, Augustinus, Palermo 1990. Si può vedere un'acuta critica dell'ontologia di Heidegger in SE, 438-454 (NDT).

Questo *Io* non è la realtà dell'uomo: come potrebbe esserlo? L'uomo ha questa realtà anche nel caso in cui non stia esercitando questo atto di essere *io*. L'uomo è una realtà psicosomatica, ha dimensioni sociali, ecc., poco importa ora; non si tratta di dare qui una definizione dell'uomo. Però l'uomo è una realtà. E ciò che chiamiamo *io* è precisamente l'atto secondo. Quell'atto in cui la mia propria realtà afferma se stessa in un modo duplicativo e formale in atto secondo, nell'azione che sta effettuando. Per esempio: *io* mangio, *io* cammino, *io* parlo, *io* compro, *io* alterco, *io* passeggio.

C'è sempre questo atto secondo. E questo atto secondo non è giustapposto alla realtà. No. L'atto secondo consiste nel riassorbire la realtà intera in atto primo, e dichiararla, nell'atto secondo, identica alla realtà nell'atto primo: è ciò che chiamiamo intimità. L'*io* ritorna precisamente sulla sua stessa realtà. È la realtà in atto secondo. E di conseguenza, ciò che bisogna dire è che l'*io*, che non è la realtà dell'uomo, è tuttavia il suo essere sostantivo, la realtà *in essendo*. Orbene, questo essere del sostantivo non è completamente fatto. Perché c'è una prima rispettività: la rispettività e l'attualità della mia stessa realtà in questo mondo delle mie azioni, la quale non è opera mia, anche se bisogna dire che nel caso dell'uomo questo essere è tale che è, propriamente, un'attualità per [*para*] essere un'altra cosa che non è ancora. Ne deriva che l'uomo - e questo è appunto il senso e il decorso della sua vita - debba progressivamente configurare il suo stesso essere sostantivo, e lo va configurando in ogni istante della sua vita. La realtà, certamente, andrà cambiando, ma in un modo diverso. Dalla nascita alla morte, con tutte le vicende psicosomatiche che l'uomo avrà, i cambiamenti di questa realtà non coincidono formalmente con la configurazione dell'essere, se non nella misura in cui lo stesso *io* riassorbe queste variazioni dentro la sua propria vita¹⁹.

La realtà

La realtà è anteriore all'essere. Ora occorre domandarsi: se è anteriore all'essere, in che consiste ciò a cui ci riferiamo dicendo che una cosa è reale?

Naturalmente, si possono contrapporre il reale e l'irreale partendo dal concetto di esistenza. È reale l'esistente, è irreale l'inesistente. Ora, questo è un punto di partenza primario? Io ho sempre pensato che non lo è. Ho pensato che per intendere ciò che è la realtà bisogna contrapporla ad un

¹⁹ L'abbandono dell'*esse reale* a favore della *realitas in essendo*, consente a Zubiri di concettualizzare meglio la realtà umana. Quando si parla dell'essere dell'uomo, il dato primario resta la realtà dell'uomo, la quale è anch'essa attualità, nel duplice senso visto in precedenza: l'uomo attuale nel mondo, e l'uomo con gli elementi che lo caratterizzano intrinsecamente. Dunque, l'uomo è, ma il suo essere deriva dalle caratteristiche della sua *realitas*, la quale consiste nel configurare la propria sostantività. Senza la priorità del momento di realtà, questa sarebbe un'espressione paradossale (NDT).

certo modo di presenza delle cose, in cui esse non ci si presentano formalmente come realtà, ma come stimoli. Lo stimolo non è irreali, nel senso di inesistente. Neppure è una realtà nel senso formale del termine. Lo stimolo è propriamente a-reale [*arreal*]. La realtà, invece, ci si presenta come qualcosa di più di uno stimolo. Lo stesso stimolo ci si presenta come realtà stimolante, cioè come qualcosa che emerge da ciò che ci sta stimolando, e che appartiene in proprio a ciò che ci stimola. Propriamente, il momento di realtà è questo *in proprio*, «di per sé» [*de suyo*] ²⁰.

Le cose ci si presentano, a noi uomini, in buona misura come qualcosa che ci sta producendo affezioni, ma tuttavia ci sta producendo affezioni «di per sé», per ciò che esse, le cose, sono in se stesse. E precisamente per questo, a mio modo di vedere, bisogna dissociare il concetto di realtà dal concetto di esistenza. Naturalmente, non è che l'inesistente sia reale, no; ma non basta essere esistente per essere reale. Si prenda come esempio il caso, frequente nel mondo greco, di Mercurio che appare con un parapioggia ad Atene, o a Epidauro, lì dove si rappresentassero le opere di Aristofane; o appare Juppiter come auriga. Si potrebbe pensare che sono visioni soggettive. No. È chiaro che né Mercurio né Juppiter sono apparsi in alcun modo, e tuttavia per i greci, per i quali è apparso ciò, non si trattò di visioni soggettive. Un greco intendeva che, benché non esistesse nessuno che aveva visto Juppiter come auriga, questi passeggiava come auriga per le strade di Atene, o scendeva dall'Olimpo come auriga, o che Mercurio aveva un parapioggia. Per un greco questo non era un'illusione soggettiva. Tuttavia diciamo, e con molta ragione, che questo non è reale. Perché? È forse

²⁰ *De suyo* è una locuzione avverbiale comune in spagnolo, che corrisponde quasi perfettamente al nostro «di per sé». Tale è appunto la traduzione; ma ci sono casi in cui Zubiri gioca con il «*suvo*», e usa un'accezione che rimanda al senso letterale dell'espressione, come se in italiano dicessimo: «di suo». In questi casi traduco alla lettera, richiamando in parentesi l'espressione originale. Il significato standard dell'espressione, dal quale ovviamente Zubiri parte per assumerla come termine tecnico, è così indicato nel Dizionario della *Real Academia*: «Naturalmente, propriamente o senza suggerimento o aiuto di altri». Credo che questa assenza di suggerimento o suggestione (il termine spagnolo è *sugestión*) esprima bene uno dei caratteri del pensiero di Zubiri. Se dico che *de suyo* l'acqua bagna, intendo che il bagnare non è una mia interpretazione. Al massimo, bagnare è il nome che do a un fatto, e questo fatto è un complesso di sensazioni originate dal contatto con l'acqua: può trattarsi di una mia interpretazione del reale, ma non di una allucinazione. Se la sensazione che chiamo «bagnato» è diversa dalla sensazione che chiamo «bruciare», di quando metto la mano sul fuoco, questa differenza dipende dal fatto che ho un contatto con ciò che l'acqua è di per sé, indipendentemente dal modo in cui interpreto il sentirla. Cfr. SE: «In che consiste positivamente la a-realtà dello stimolo? Semplicemente: la cosa-stimolo si esaurisce nella stimolazione [...]; cioè è presente, ma solo suscitando delle risposte psico-biologiche. Invece la stessa cosa, nell'apprensione intellettuale, mi è presente, ma in un modo formalmente diverso: non solo mi è presente, ma lo è formalmente come un *prius* rispetto alla sua presentazione. [...] La priorità è ciò che permette e costringe a passare dal mero momento estrinseco dell' "essere appreso" alla natura peculiare (*indole*) della tale cosa, così come essa è prima della sua apprensione. [...] Il *prius* [...] è il positivo e formale "rinvio" a ciò che la cosa è prima della presentazione. Come ripeto da moltissimi anni, la cosa mi è presente come un "di suo"» (SE, 99) (NDT).

inesistente? No. Juppiter esiste mentre appare come auriga: non c'è dubbio: in questo senso ha esistenza. Però non è reale; perché? Perché questa esistenza non appartiene a Juppiter di per sé [*de suyo*]. Di per sé, Juppiter ha un'altra forma, che non è quella dell'auriga. Esattamente: il momento del *di per sé* assorbe unitariamente l'essenza e l'esistenza e, a mio modo di vedere, è in questo assorbimento previo che si costituisce il reale in quanto reale. Non è che escluda l'essenza e l'esistenza, bensì le include *radicalmente*; l'essenza e l'esistenza sono incardinate in qualcosa di previo, di unitario, di indiviso, che è appunto l'esser qualcosa *di per sé*.

La realtà non è un modo dell'essere. La realtà è propriamente qualcosa di previo all'essere. E l'essere è fondato sulla realtà come qualcosa *di suo* [*de suyo*]²¹. Ne deriva che il problema del divenire riguarda primariamente e radicalmente la realtà. Non riguarda l'essere. Riguarda l'essere in modo derivato, nella misura in cui l'essere è l'attualità seconda, la riattualizzazione di una realtà nella sua rispettività. Ma il divenire è anteriore proprio ad ogni articolazione di essere e di non-essere, perché è qualcosa che incide sulla realtà in quanto realtà, e in quanto questa, in modo duplicativo, è anteriore all'essere.

* * *

In definitiva. Il primo dei tre presupposti con cui si è confrontato il mondo greco in questo problema - vale a dire: che il problema del divenire è un problema di essere - a mio modo di vedere si rivela inesatto. E allora la domanda è: Questa realtà che si sta muovendo è il mobile come soggetto del movimento? È la seconda questione.

²¹ In questo caso il lettore può facilmente modificare la traduzione del *de suyo*. Mi è sembrato che fosse prioritario rendere l'idea della proprietà, ma non è necessariamente così (NDT).

Capitolo terzo Realtà e struttura

Introduzione

Aristotele ha definito il mobile come un soggetto che, in una forma o nell'altra, permane attraverso le sue vicissitudini di movimento, le sue vicissitudini cambianti e dinamiche; è un *ypokeimenon*, un *subjectum*. E appunto questa è la cosa problematica. È vero che il carattere primario e radicale della realtà è di essere *ypokeimenon*, di essere *subjectum*, essere *sub-stanza* ? Aristotele è stato propenso a identificare in modo sempre più rigoroso realtà e soggettualità.

Contro questa idea della soggettualità ho scritto molte pagine - non le ripeterò ora. Riporterò, però, alcune idee, e precisamente non quelle critiche nei confronti di Aristotele, bensì le idee positive che andrebbero aggiunte.

Aristotele formula e difende la sua idea della realtà come soggettualità, contrapponendo la sostanza all'accidente. La sostanza è una cosa che può esistere in se stessa: un leone, una pietra. Una *pietra*, che per Aristotele non era una cosa artificiale, ma una cosa naturale, con una certa unità... come lo è un leone. Invece un colore, la ragione, il logos, sono cose che non hanno esistenza per se stesse, ma sono inerenti ad altre. La ragione, ad esempio, è qualcosa di accidentale, non nel senso che l'uomo possa esserne privo, ma nel senso che la ragione, il logos in sé non può avere esistenza per se stesso, ed è piuttosto logos di qualcuno, vale a dire: di un uomo determinato. E di conseguenza, tutti questi accidenti sono inerenti a tale «qualcuno». E a sua volta, questa sostanza svolge il ruolo di soggetto degli accidenti. Di conseguenza, come si può dubitare che la forma radicale di realtà, direbbe Aristotele, sia essere *ypokeimenon*, essere *subjectum*?

A prima vista questo è chiaro. Ma realizziamo in concreto questa idea. Prendiamo un uomo. Consideriamone una nota; per esempio, che ha la barba. Questo signore si rade, e gli si toglie la barba. Continuiamo facendo questa operazione con tutte le sue note²². Questo signore ha tot anni; gli si

²² Cfr. SE: «Parlando di note mi riferisco [...] a tutti i momenti che la cosa possiede, includendovi anche ciò che si suol chiamare "parte" della cosa, cioè la materia, la sua struttura, la sua composizione chimica, le "facoltà" del suo psichismo, ecc.» (SE, 104). Nota è tutto ciò che appartiene alla cosa «già previamente costituita come tale» (SE, 104) (NDT)

tolgono gli anni. Ha un certo colorito... Può cambiare colorito: prende il sole e diventa più nero... Gli si va togliendo tutto, e allora accade come quando sfogliamo un carciofo: che rimane a quest'uomo se gli si tolgono *tutte* le note? Dov'è il soggetto? È una domanda che ha la sua importanza. E il fatto è che si può tentare l'operazione opposta. Si consideri che le cosiddette cose non sono precisamente sostanze a cui sono inerenti alcuni accidenti e alcune proprietà, ma sono sistemi sostantivi di note e di proprietà. E allora la cosa cambia aspetto.

Cambia aspetto, perché, effettivamente, tra le tante note che la realtà può avere ne esistono alcune, che io ho chiamato avventizie, che le vengono dalla sua connessione con altre realtà. Per esempio, si può avere un colorito determinato dal sole, e uno può diventare molto bruno, abbronzato. Però esistono altre proprietà, altre note che, in un certo senso -non tratto ora quale sia questo senso-, appartengono a una realtà per se stesse. Per esempio, avere gli occhi, avere lo sguardo, avere due braccia, avere una determinata struttura organica e psichica, ecc. Queste note sono quelle che la realtà possiede in un certo senso *di per sé*. Orbene, ciò che qui bisogna chiedersi è allora in che consiste il fatto che queste note formino un sistema?

Ho detto che non avrei fatto altro che enunciare alcuni aspetti, perché altrimenti avrei dovuto spiegare il libro ²³ *in extenso*, e non è conveniente farlo in questo studio.

Il sistema costituzionale di note: La sostantività

Queste note, in quanto formano sistemi, risultano caratterizzate da alcuni momenti caratteristici.

In primo luogo, le note si vanno co-determinando mutuamente tra loro. Le note che compongono un organismo, poniamo il caso, si vanno determinando le une con le altre. Io so che mi si direbbe - perché mi è stato detto una volta - che anche per alcuni scolastici, evidentemente, la materia e la forma si determinano mutuamente. Per esempio, per Suárez. Questo è evidente. Quando parla della forma sostanziale di un organismo, Suárez presuppone già che l'organismo sia in qualche modo organizzato, e che poi la forma lo determini *quocumque modo* - dice. E la forma sta appunto in questo *quocumque modo*. Sì, però intendiamoci: la forma e l'organismo di Suárez si trovano tra loro nella relazione di atto e potenza. Si codeterminano, ma come un atto determina una potenza. Ma io qui parlo di co-determinazione come *di due atti* perfetti: una nota attuale e un'altra nota attuale. È appunto in questo che consiste il primo carattere del sistema: c'è

²³ *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza ed. - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985 (NDT).

una codeterminazione. Una codeterminazione, in virtù della quale ogni nota non è pienamente ciò che è se non in connessione con altre. Più avanti insisterò in modo più preciso su questo punto.

In secondo luogo, una realtà sostantiva è un sistema di note in un certo senso finito, chiuso. Evidentemente. Una realtà che fosse aperta a tutte le sue note sarebbe qualcosa di simile all'Io di Fichte, aperto fino all'infinito ai suoi predicati, e naturalmente questo Io non giunse a fermarsi in nessuno di essi, e in definitiva non giunse ad acquisirne nessuno.

La cosa è chiara. Il sistema ha necessariamente un certo momento di chiusura²⁴.

Ma non è tutto. Perché la chiusura potrebbe esser fatta in molti modi. Per esempio, una chiusura lineare. Se si prende un pezzo di carta delimitato, in cui si marcano dei punti lineari, posso dire che ogni punto è condizionato dal precedente e condiziona il successivo. Evidentemente. Ma vi saranno due punti che non hanno questa condizione: il primo e l'ultimo. Il primo condiziona gli altri, ma non sarà condizionato da nessuno di essi. E l'ultimo sarà condizionato da tutti, ma non condiziona nessuno. Orbene, questo non succede in un sistema. Un sistema ha una struttura ciclica, cioè: il punto iniziale e il punto finale sono convergenti tra loro, e di conseguenza il sistema è un insieme di una serie di note che si codeterminano mutuamente in forma chiusa, e inoltre in forma ciclica. In forma tale che allora non si può dire in alcun modo che queste note conducano a una realtà aperta, che sarebbe indefinita. Orbene, in questo senso, il sistema delle note è

²⁴ Riassumendo: a) Nota è ciò che ci è noto della realtà: e intanto ci è noto ciò che essa è di per sé. b) Esistono note avventizie, che sono determinate dalla relazione tra una cosa e un'altra (nell'attualità della rispettività), come ad esempio l'abbronzarsi, prodotto dal contatto della pelle col sole. c) Ci sono note che la realtà possiede di per sé, come l'aver gli occhi, o il colore dei capelli. Queste note sono molteplici e strutturate in un sistema, nel senso che si codeterminano. Appartengono alla costituzione della realtà (o meglio, la costituiscono), e perciò sono dette note costituzionali. d) Ma molte note costituzionali sono il frutto di processi interni, cosa che comunque ci è «nota»: ad esempio l'essere albino non deriva dal rapporto col sole (dunque è costituzionale), ma deriva da qualcosa di più profondo (non è un carattere radicale). Queste note vanno dunque distinte, e si chiamano costitutive. Sono anch'esse sistematiche e si codeterminano, nel senso che ciascuna di esse richiede tutte le altre. Tutte insieme sono dunque un costruito di note. e) Le note costitutive sono l'essenza: l'essenza intesa come struttura di note, costruito di note; pertanto non esiste alcun soggetto dietro le note; nulla e nessuno può essere il soggetto delle note o la sostanza di cui le note sarebbero attributi. Il costruito è il fatto radicale, e come costruito manifesta la radicale unità dell'essenza. L'essenza, dunque, è una struttura. Cfr. SE: «L'unità costituzionale è, dunque, un'unità primaria le cui diverse note non sono che momenti concatenati, interdipendenti quanto alla loro posizione, in forma chiusa; è un'unità di sistema. Ebbene, questo carattere costituzionale è proprio ciò che chiamiamo "sostantività". La costituzione costituisce una sostantività, e la realtà così costituita è una realtà sostantiva. [...] La cosa, in quanto sostantiva, è il sistema stesso; non è un'altra cosa occulta dietro a lui. Le note sono solo i suoi "momenti" reali, e ciò che è fisicamente attualizzato nelle note è il sistema stesso in quanto loro unità primaria, cioè la sostantività» (SE, 146-147). (NDT).

costituzionale [constitucional]. Per costituzionale intendo che appartiene alla realtà *di per sé*.

Ebbene, la sufficienza di un sistema di note, in quanto sistema con i caratteri che ho enunciato, è appunto ciò che ho chiamato sostantività. È una sufficienza nell'ordine della costituzione. Questi sistemi hanno sostantività. Quelli che non hanno questa sufficienza sono privi di sostantività.

Naturalmente, non sono la stessa cosa il carattere di sostanzialità e quello di sostantività; in nessun modo. Anche senza entrare nel problema di cosa siano le sostanze nel senso aristotelico, non c'è dubbio che queste sostanze, siano esse ciò che sono, sono fondate precisamente sulla sostantività. Se ci sono sostanze, è perché c'è sostantività, e non viceversa.

Il sistema basico e costitutivo: l'essenza

Non solo il sistema ha queste caratteristiche, ma - in secondo luogo - questo sistema sostantivo, costituzionale, possiede molte note che non offrono immediatamente le caratteristiche che ho appena descritto. Per esempio, posso dire che l'albinismo è evidentemente una nota costituzionale, perché l'albinismo è geneticamente controllato. Ora, sarebbe veramente assurdo pretendere, almeno ai nostri giorni, che l'albinismo sia una caratteristica poggiante su se stessa, dato che - come sappiamo - poggia su un cromosoma e un gene, per una determinata articolazione degli acidi nucleici, ecc. Cioè, il carattere albino non fa altro che esprimere in una forma determinata ciò che genotipicamente (e fenotipicamente, nel caso della razza) può essere qualcosa di più radicale e più profondo. Cioè, ogni sostantività è montata su un sistema basico primario, quello stesso che non sarebbe più semplicemente *costituzionale*, ma sarebbe *costitutivo*²⁵.

Ebbene, il sistema basico e costitutivo di tutte le note necessarie e sufficienti perché una realtà sostantiva sia ciò che è, è appunto ciò che ho chiamato *essenza*. È l'unità coesiva [coherencial] primaria²⁶.

In questo sistema costitutivo, dicevo, le note del sistema si determinano, si codeterminano mutuamente tra loro in un modo attuale. Questo vuol dire che se prendo una nota qualunque *nel* sistema in questione (non fuori di esso - questa sarebbe un'altra cosa; che io possa estrarre una nota da un sistema e portarla in un altro è una cosa diversa), finché la prendo *in actu*, così come sta in un sistema determinato, questa nota non comincia con l'essere una

²⁵ Cfr. SE: «Ci sono note [costituzionali] che non derivano da altre note costituzionali, ma poggiano su se stesse. [...] Come tali sono più che costituzionali; sono "costitutive". [...] Ebbene, queste note costitutive le chiamo formalmente note essenziali» (SE, 189). «"Costituzione" ha un significato filosofico in senso stretto; è il sistema di note che determinano il modo intrinseco e proprio in cui una cosa è un'entità fisicamente e irriducibilmente unitaria, cioè sostantiva» (SE, 190). (NDT)

²⁶ Per *coherencia* e *cohesión*, cfr. SE 298-299. (NDT)

nota che poi si trovi in relazione con un'altra nota. No; piuttosto tutta la ragione del suo esser nota sta nell'essere «nota-di», appunto «delle altre»; sta condizionando le altre. Nel suo carattere di nota si trova intrinsecamente quel momento del *di*, quel momento di genitività, in virtù di cui essa è per se stessa e in se stessa in riferimento alle altre note che compongono l'essenza, che sono costitutive dell'essenza. Nelle diverse lingue si è potuto esprimere questo carattere in modi molto distinti. Nelle lingue indoeuropee e in molte lingue semitiche, il carattere di genitività si esprime ad esempio con la flessione: *domus Petri*, la casa «*di Pietro*». In altre lingue, ad esempio lo spagnolo, privo di declinazioni, si esprime con preposizioni: la casa *de Pedro*. Ma le lingue semitiche possono esprimere tale relazione in una forma diversa, che non è dicendo casa «*di-Pietro*», bensì «*casa-di*» Pietro; cioè il «*di*» riguarda la «casa» e non Pietro. Ed è ciò che si chiama allora lo stato costruito. Effettivamente, l'essere *nota-di* conferisce precisamente al sistema un carattere che, formalmente, io chiamerei costruito. È costruito, dico, dove costruito non significa che a una nota se ne aggiungono altre, ma che ogni nota è ciò che è solo essendo precisamente «delle» altre e riferendosi ad esse.

La realtà come struttura

Orbene, terzo punto: se le cose stanno così, non esiste alcun soggetto distinto, occulto dietro il sistema stesso. Chiaramente, non in quanto ha molte note, ma in quanto costruito, e in tanto in quanto trasparente in esso un momento di unità primaria e radicale. Questa unità è primaria e radicale, cioè non è sintetica. Si potrebbe pensare che questa unità sia la sintesi delle note. No; è il contrario. L'unità è il momento primario [*lo primario*]. E ciò che chiamiamo «le molteplici note», è ciò in cui a mo' di analizzatori si attualizza e si esprime, nelle molteplici note, ciò che primariamente è l'unità radicale, incoercibile, del sistema in questione. Da qui deriva, naturalmente, che le note non sono inerenti a un soggetto bensì, ripeto, sono coese tra loro. Sono coese tra loro, e in esse è attualizzato il sistema costruito.

Ebbene, in quanto questa unità conferisce il carattere costruito al sistema di note, queste note manifestano precisamente ciò che l'unità radicale è in se stessa: è appunto un *e-strutto* [*ex-tructo*], è *struttura*. Ecco la definizione formale di struttura.

Radicalmente e primariamente, la realtà non è soggettualità, ma è strutturalità. È struttura.

Struttura è l'attualità dell'unità primaria in un sistema costruito di note. In essa, in questa attualità, l'effetto formale del sistema consiste nel determinare la posizione di ciascuna nota dentro il sistema stesso. Non consiste nell'emergere di ogni nota da un soggetto, ma consiste nel fatto che ogni nota occupa un luogo perfettamente determinato all'interno di altre note. Note che, prese per se stesse, possono non essere esclusivamente peculiari al sistema in questione. Prendiamo il caso di un organismo vivente.

Come si può pretendere che un organismo vivente sia una sostanza dotata di vita? Che s'intende per sostanza? Di sostanze ne esistono molte, e in numero enorme in un organismo. E nell'uomo, oltre a tutte quelle organiche, c'è la sostanza psichica - se la si vuol chiamare sostanza. Non si tratta del fatto che l'essere vivente sia una sostanza; l'essere vivente è una struttura. È un'unità strutturale. Ognuno di questi momenti può rinnovarsi, e si rinnova, nel corso del tempo, senza dubbio. Ma tuttavia, la struttura resta formalmente la stessa. È una unità. E dentro questa unità che è il vivente, ciascuna delle note ha una posizione perfettamente determinata, benché formalmente esse non appartengano in esclusiva al vivente in questione.

Molti anni fa, con un'altra terminologia, quando io esponevo questioni simili a queste, e si teneva un po' di conversazione alla fine delle lezioni, io formulai questa domanda: «Il peso è una nota biologica?». E un gran biologo mi rispose: «No; in nessun modo». Come no? Se uno pesa novanta o cento chili e cade, si può rompere un braccio o una gamba più facilmente di uno che pesa quaranta chili o trenta. Come si può dire che il peso non ha funzione biologica? Una cosa è che il peso sia condiviso da cose che non sono organismi, un'altra che non abbia una funzione biologica: ha un luogo perfettamente determinato dentro l'organismo. L'organismo non è sostanza, è appunto struttura.

La realtà come costituzione

Ebbene, ciò che chiamo costituzione è il modo in cui ciascuno dei sistemi essenziali deve essere uno. Questo appunto è la costituzione: i modi o le maniere di essere precisamente uno. La costituzione non è caratterizzata dalle note prese in se stesse, né da una sorta di sostanza più o meno chimerica e oscura, che custodisca in sé e nel suo seno alcune proprietà. No. Costituzione è il modo in cui qualcosa è uno. Tutti i sistemi sostantivi hanno ciascuno la sua essenziale unità, ma ognuno è «uno» al suo modo, determinato dalle sue note. E il modo in cui le note costitutive modulano l'unità primaria e radicale è appunto ciò che ho chiamato costituzione.

* * *

In definitiva, come dicevo all'inizio di queste pagine, la realtà è propriamente qualcosa *di per sé*. E questo *di per sé* è qualcosa di radicalmente strutturale. La realtà è costitutivamente struttura, e non è costitutivamente sostanza. Non è soggetto, ma è struttura. Ne deriva che il problema del divenire deve essere inscritto appunto nella realtà. E questo non solo in modo più o meno vago, cioè solo in quanto il divenire compete di per sé alle cose (precisamente, il «*di per sé*» è ciò in base a cui diciamo che sono reali), ma in quanto compete alla realtà per ciò che la realtà è radicalmente, vale a dire: come struttura.

Il divenire non è qualcosa che accade al soggetto, ma qualcosa che è inscritto nelle strutture stesse, essenziali, della sostantività, della sostantività reale. Queste strutture, ripeto, sono ciascuna a suo modo. Ciascuna è a suo modo una. E il divenire è qualcosa che si trova inscritto precisamente in questa unità strutturale, in questo sistema strutturale e costruito di note, che costituiscono la sostantività di qualcosa.

Il momento del divenire, inscritto in queste strutture, è il momento del cambiamento?

Parlando in modo estremamente generale, non si può dire che il divenire sia un cambiamento.

Dicevo che la Filosofia greca ci ha lasciato tre presupposti, o meglio, ci ha lasciato una Filosofia del divenire costruita su tre presupposti. In primo luogo, sul presupposto che il divenire è un problema di ontologia. In secondo luogo, sul presupposto che la realtà è appunto soggettualità. E in terzo luogo, sul presupposto che il divenire è appunto un cambiamento: è un'alterazione.

Di questi tre presupposti, i primi due, a mio parere, non sono esatti. Primo, perché il problema del dinamismo, il problema del divenire, è un problema della realtà e non dell'essere; e secondo, perché è un problema della struttura e non del soggetto. Rimane ora sospeso dinanzi ai nostri occhi il problema di cosa sia il dinamismo se, precisamente, non è formalmente un cambiamento.

Capitolo quarto Dinamismo e cambiamento

Introduzione

Nei due capitoli precedenti ho indicato perché, e in che senso, a mio modo di vedere, il problema del divenire non è un problema di essere e di non-essere, ma è primariamente un problema di realtà. Ho indicato che, a mio modo di vedere, tutte le realtà sono rispettive, e l'essere è l'attualità di una realtà appunto nella rispettività in quanto tale; di conseguenza, il problema del divenire riguarda *primo et per se* la realtà e non l'essere.

In secondo luogo, ho detto che la realtà non è formalmente un soggetto, ma qualcosa di diverso: è precisamente una sostantività dotata di una struttura e di un sistema costruito di note. Sistema di note costruito significa che ogni nota è intrinsecamente *nota-di*; non che si trova congiunta sinteticamente con altre, ma che in se stessa, in quanto nota fisicamente realizzata in una sostantività determinata, ha intrinsecamente il carattere di essere *nota-di*, insieme alle altre note che compongono il sistema in questione. E in tal senso, questo sistema è costruito. Orbene, questo sistema ha un'unità primaria che non è un soggetto occulto dietro al sistema, ma è la stessa unità radicale del sistema, unità che si trova plasmata nel sistema costruito di note. E nella misura in cui questo sistema costruito di note esprime nella sua costruttività ciò che questa unità primaria è, queste note sono un *extractum*, cioè una struttura, rispetto a tale unità.

Poiché le realtà sono sostantività strutturali, e non sono primariamente soggetti e soggettualità, in virtù di ciò, e proprio per questo, la realtà ha la dimensione, la caratteristica di essere *di per sé*, caratteristica grazie alla quale si contrappone allo stimolo, che non è *di per sé*, ma semplicemente stimola a un'azione.

Ed è questo che pone il seguente problema: se a trovarsi nel divenire non è il soggetto, ma una struttura, era allora giocoforza dire in che consiste il dinamismo di questa struttura. Cioè: cos'è, parlando rigorosamente, un divenire? È un cambiamento?

Ciò che diviene, l'ho già detto, è la sostantività per e nella struttura che possiede. A mio modo di vedere, solo tenendo a mente questo, costantemente, è possibile orientarsi su ciò che è il dinamismo della realtà, il dinamismo di queste strutture. E a questo scopo comincio ricordando due concezioni molto diverse, e naturalmente di diverso lignaggio e diversa portata nella storia della Filosofia. Sono entrambe importanti: la prima,

evidentemente, per essere di Aristotele; la seconda, perché è il presupposto di tutta la scienza del XIX secolo. Esaminerò queste due concezioni e non cercherò di invalidarle -cosa che rappresenterebbe una pedanteria intollerabile- però sì di porre loro qualche «domandina», semplicemente, per far vedere come in effetti danno luogo, o almeno danno un certo spazio a ulteriori riflessioni sul tema.

Aristotele o la visione sostanziale dell'universo

La prima concezione è quella rappresentata da Aristotele (la prendo sinteticamente come rappresentativa di tutto il mondo greco). Per Aristotele, il divenire è il risultato della natura delle cose e dell'interazione di alcune cose con altre.

Naturalmente, Aristotele parte in primo luogo da ciascuna cosa. Ogni cosa, dice, è una *ousia*, nel senso di *ypokeimenon*. È una sostanza. Aggiunge una preposizione a ciò che Parmenide aveva detto dell'essere. Parmenide aveva detto che è *keimenon*, è qualcosa che sta lì; Aristotele antepone una preposizione: è un *ypo-keimenon*, *sub-stantia*. È un'operazione di invergiatura. Un *keimenon* non è la stessa cosa che un *ypokeimenon*. Non pretendo che Parmenide abbia detto questo: voglio dire che è appunto la linea di pensiero in cui si iscrive Aristotele.

Questa sostanza è una *physis*, una certa natura con dimensioni materiali e formali, che non è il caso di esaminare in questo luogo, né ha interesse per ciò che sto dicendo. Ecco ciò che ciascuna cosa è: ogni cosa è una sostanza nel senso rigoroso di un *ypokeimenon*, dotato di una materia e di una forma e, in virtù di ciò, di proprietà materiali e formali nell'ordine degli accidenti. Accidenti che sono inerenti alla sostanza.

In secondo luogo, e in virtù della sua natura, questa sostanza è una fonte e una radice di ciò che Aristotele chiama *dynameis*, appunto le sue facoltà, le sue capacità: è il problema della *dynamis*. Queste *dynameis*, le potenze, nascono per Aristotele dalla realtà stessa della sostanza. E sono diverse da essa, in una misura o nell'altra.

Certamente, Aristotele ha sempre un concetto duplice di ciò che è la *dynamis*. Il primo è il più chiaro e il più interessante qui. Lo espone in molti luoghi dei suoi libri, e per esempio nella *Metafisica*: «Diciamo semplicemente che ciò che è capace, o potente, è ciò che può muovere un altro o esser mosso da un altro», ovvero muovere «qualcosa in quanto altro».

Questo è un primo significato che Aristotele dà alla parola *dynamis*: la capacità di muovere altro o esser mosso da altro; ovvero, dice, «qualcosa in quanto altro». Può muovere se stesso, ma naturalmente in quanto altro. Questo dualismo è costante in Aristotele. Si ripercuote costantemente nella sua concezione dell'*ousia*, e del movimento che da essa emerge. Uno può certo muovere se stesso, ma in quanto altro. C'è sempre questo momento di

alterità: è appunto il momento del non-essere, che attraversa sempre questa concezione aristotelica.

Ha anche un altro senso, dice Aristotele: «Diciamo che qualcosa è in potenza, potenzialmente - come ad esempio Ermete, la statua di Ermete - nel legno»²⁷. E di seguito presenta altri esempi. Il resto è atto, *energeia*.

Aristotele non definisce l'*energeia*. Naturalmente, non è che sia semplice dare una definizione rigorosa di ciò che è l'atto, ma infine Aristotele direbbe, evidentemente, che è la statua di Ermete, e che è il modo secondo cui la statua «è» rispetto al legno, nel quale ancora non esiste; è *dynamis*. Così, *dynamis* significa semplicemente *possibilitas*. Ma non certo una *possibilitas* nel senso di Leibniz, cioè una compatibilità di note; non si tratta di questo; si tratta piuttosto del fatto che nella realtà vi sono appunto fattori capaci di produrre un'altra realtà, la quale realtà, finché non è prodotta, è *dynamis on*, è un ente potenziale. Se si vuole, ad esempio, la quercia è evidentemente un *dynamis on* rispetto alla ghianda, quando la ghianda non ha ancora prodotto tutta la quercia. Ma in fondo, ciò che qui ci interessa è il primo significato. Qui non si tratta del possibile, ma del primo significato. Cioè che esistono alcune *dynamis*, che esistono alcune capacità o facoltà, che nascono dalla sostanza di ogni cosa, diverse in un modo o nell'altro da questa sostanza, e con le quali questa sostanza sta attuando [*actúa*] sulle altre cose.

Questa attuazione [*actuación*], cioè la realtà in atto - e di conseguenza l'attuazione stessa in quanto sta attuando - è chiamata da Aristotele *energeia*. Il vocabolo *energeia* in greco ha molti sensi (come quasi tutte queste parole). Quello che è stato consacrato, soprattutto qui (lavoriamo in Filosofia), è il senso di atto ma, come dico, non è l'unico significato che questa voce ha in greco. Si dice, ad esempio, *megale energeia to farmako prosesti*: «la medicina ha molta energia, una grande energia». Cioè è molto energica, molto attiva. Anche in spagnolo usiamo la parola in questo senso. Qui, *energeia* ha il senso di attività. Aristotele non si occupa di ciò che l'attività ha di attività, ma di quanto possiede di atto, di ciò che sta attuando in quanto atto.

Orbene, con queste due nozioni in mano, Aristotele vuole intendere cos'è il divenire. In senso generale, il divenire è cambiamento e, dice Aristotele, c'è in esso un composto di potenza e atto.

Benché Aristotele ponga in un primo piano molto importante la generazione e la corruzione delle sostanze, pensa che questa generazione e la corruzione siano sempre di una sostanza verso [*para*] un'altra. E di conseguenza è decisivo ciò che riguarda quella struttura di ogni sostanza, in virtù della quale c'è generazione, c'è inoltre movimento, e c'è divenire in ognuna di queste sostanze.

Orbene, allora come concepisce Aristotele il divenire, sia nel senso del cambiamento in generale, sia nel senso del movimento? (E nel caso in

²⁷ *Met.*, IX, 6:1048 a 33.

questione poco importa la differenza). Naturalmente, Aristotele intende che il movimento, il divenire, non è la semplice *dynamis*. Ah! Questo no. Che una persona sia capace di costruire una casa, *arkitekton*, non vuol dire che la stia costruendo attualmente. E di conseguenza non si può dire che c'è movimento finché non c'è altro che *dynamis*. Ora, se vi fosse *energeia*, se vi fosse una casa effettivamente costruita, neppure in questo caso vi sarebbe l'operazione del costruire, cioè il movimento. Cos'è allora il movimento?

Aristotele usa due formule per dirci cosa sono il movimento e il divenire: la prima è un po' semplice, ma mostra molto il suo pensiero: vale a dire che si tratta di *energeia ateles*²⁸, che il movimento è un atto imperfetto. Dove imperfetto non vuol dire che abbia difetti, ma che è im-perfetto, *a-teles*, che non è giunto al suo termine, che non è ancora giunto ad essere ciò che in spagnolo diciamo una cosa «perfezionata» [*acabada*]. Perfetta nel senso di terminata. Il movimento è un atto non perfezionato [*inacabado*].

Ora, per Aristotele è oltremodo interessante dire in cosa risiede il carattere positivo di questo atto incompiuto, e in che consiste la sua incompiutezza in quanto tale. E Aristotele ce lo dice con una formula che è stata derisa da molti nel corso dell'intera storia della Filosofia, e che tuttavia è molto semplice, ed è inoltre l'unica definizione del movimento che sia stata data con rigore in tutta la storia della Filosofia, e questo bisogna pur dirlo. Il movimento non è la potenza pura, bensì la potenza in quanto sta attuando come potenza, senza aver terminato di produrre tutto il suo effetto. È proprio allora che la sostanza è mobile.

Nel movimento, ad Aristotele non interessa la descrizione del movimento stesso, ma gli interessa la condizione del mobile. In che consiste il *kineton*, cioè la sostanza in quanto mobile, mentre si sta muovendo? Aristotele dice che consiste nel fatto che le sue potenze stanno operando come potenze, senza che abbiano prodotto tutto il loro atto. Se stessero, per così dire, sonnecchiando, nella pura potenza, non ci sarebbe movimento; neppure se avessero prodotto tutto il loro atto. È movimento quando stanno operando precisamente come potenze. Detto in modo chiaro: il movimento non consiste né in potere né in essere, ma nello star potendo. Quando si sta effettivamente potendo, allora c'è movimento: questo è il movimento, la condizione del mobile. Stare effettivamente potendo, è la *kinesis* in quanto tale²⁹.

²⁸ *Met.*, IX, 9:1066 a 20-21; *Phys.*, III, 2:201 b 31; *De an.*, III, 7:431 a 6. [I termini *actuar* e *actuación* sono normalmente resi con «operare» e «operazione». *Actuar* è definito nel Dizionario della *Real Academia*: «Ejercer una persona o cosa actos propios de su naturaleza». Sarebbe troppo generico tradurre con «agire», mentre «attuare» non pare felice: Palazzi lo definisce «mettere in atto». Operare, invece, è definito «produrre un effetto», almeno nell'accezione che ci interessa. Tuttavia, in contesti nei quali si fa riferimento ad Aristotele, ricorro a volte al calco, sul tipo di «sta attuando». A parte le ragioni linguistiche, credo si debba tener conto della critica di Zubiri alla nozione di atto (NDT)].

²⁹ *Phys.*, III, 1:201 a 10-11.

Questa è la famosa definizione di Aristotele: l'atto della potenza dell'ente, in quanto tale, cioè in quanto potenza. *H tou dynameiontos entelekeia, e toiouton.*

Questo è il divenire. Per Aristotele è sempre un cambiamento dalla potenza all'atto, che emerge precisamente dalle *dynameis* di una sostanza, *dynameis* che a loro volta emergono e nascono dall'*ousia* considerata come sostanza dotata di materia e di forma.

Infine -non faccio l'intera esposizione dell'aristotelismo; sarebbe molto lunga- poiché per Aristotele l'atto è sempre anteriore alla potenza, sorge la questione di cosa sia a porre in movimento un mobile. Dice Aristotele che è l'interazione con altri mobili, con altre sostanze. L'universo, infatti -qui Aristotele scava su una grave concezione del mondo greco-, è un sistema, una *taxis*, direbbe un greco, di sostanze. Ogni cosa comincia con l'essere ciò che è, e inoltre tutto ciò che le cose sono, e il modo in cui possono operare [*actuar*], è connesso in un certo ordine, in una *taxis*; in un certo ordine in virtù del quale ogni sostanza, in un modo o nell'altro, riceve determinate azioni da altre sostanze o opera su altre sostanze, proprio in conseguenza del fatto che ognuna di esse comincia con l'essere per se stessa. Ed effettivamente questo è ciò che accade nel movimento.

In virtù della *taxis*, cioè per l'interazione di alcune sostanze con altre, le *dynameis* di ogni sostanza sono realmente diverse, o almeno sono in qualche modo diverse dalla sostanza stessa. Una sostanza esercita azioni su un'altra o subisce passioni da un'altra, e si produce questo fenomeno che è appunto la *kinesis*, il movimento.

Non c'è alcun dubbio: il concetto di *dynamis* è uno dei concetti grandiosi e geniali prodotti nella storia della Filosofia. Possono ridere quanto vogliono tutti coloro che amano ridere della *Metafisica*: io li invito a mettere un altro concetto al posto di questo. È un concetto geniale e grandioso. Orbene, questo non vuol dire che tale concezione di Aristotele non abbia alcuni punti circa i quali non si possano porre delle domande, e senza dubbio domande importanti.

In primo luogo: la *dynamis* si distingue effettivamente dalla sostanza? E in che cosa si distingue?

Aristotele dà sempre per presupposto che questa distinzione esista. Ma l'esempio da lui posto è un esempio equivoco: è l'esempio dell'Architettura, che è una potenza acquisita. Se l'essere architetto fosse una *dynamis* nascente dalla sostanza dell'architetto stesso, occorrerebbe chiedersi in quale misura è giustificato dire che essere architetto e aver capacità di costruire sono cose diverse. Questo, è più che problematico. Lo è molto di più se ci si dice, come fanno tutti i sostenitori delle distinzioni reali - come ad esempio il tomismo (che è la frenesia delle distinzioni reali nella Storia) - che le sostanze sono realmente distinte dalle loro *dynameis*. Tuttavia, questa non è altro che un'affermazione.

Il poter edificare non è lo stare edificando. Certamente, ma questo significa forse che il potere di edificare - se non fosse una potenza acquisita - è una cosa diversa dalla struttura stessa dello stare edificando, dell'edificante in quanto tale? Se invece dell'edificazione si considera

qualcosa di più naturale, come ad esempio il camminare o il digerire, l'ascoltare... Sì, sono facoltà, evidentemente. Io posso chiudere gli occhi e non vedere. Sì, fino a un certo punto sì; ma solo fino a un certo punto. Ma questo significa forse che tali facoltà siano diverse da ciò che io sono come uomo?

In secondo luogo, c'è una riflessione che può venire in mente a proposito del divenire stesso.

Aristotele prende il divenire come cambiamento, come il cambiamento stesso. Orbene, il cambiamento si iscrive dentro un'*attività*. E questa è una dimensione sulla quale Aristotele non insiste mai. Non lo fa mai, perché per lui il divenire è un cambiamento dal non-essere all'essere. Sì; ma se nel fondo di questo cambiamento si percepisce un'*attività*, che sta essendo attiva nel cambiamento stesso, allora il ricorso al cambiamento in quanto tale non serve per illustrare il problema del divenire. Perché allora si cambia perché si diviene: non si diviene perché si cambia. Ed effettivamente, nel movimento c'è questa duplice dimensione: la dimensione del cambiamento e, in una forma o nell'altra, la dimensione dell'*attività*. Non ogni movimento è cambiamento nella stessa forma. Già gli Scolastici lo riconoscevano: non è la stessa cosa il movimento dello sforzo o il «cammino verso» - cosa che lo stesso Aristotele deve ammettere quando parla, ad esempio, della contemplazione della Verità o dell'atto d'Amore - e il movimento nel senso di un cambiamento di transizione, o un cambiamento di luogo, o una crescita, ecc.

E d'altra parte c'è un'*attività*.

Certamente si penserà che Aristotele ha già detto che la condizione dell'ente mobile è la *dynamis* che «sta operando». Sì; ma è proprio qui che risiede la difficoltà. Perché allora, secondo questa concezione, nel movimento ci sono due transizioni e non una. Una, quella effettivamente più apparente, in virtù della quale la *dynamis* mia, che era come addormentata, è ora in atto e sta producendo la cosa: c'è un cambiamento. Senza dubbio. Però c'è un cambiamento più profondo. Quello per cui la sostanza esce dal suo stato addormentato per cominciare ad attuare la sua potenza. *Una* è, dunque, la transizione dalla potenza inattiva alla potenza attiva, *l'altra* è la transizione dalla potenza attiva al suo atto proprio. A cosa è dovuto questo? Ci sono allora due movimenti? Compare qui una complicazione non facile da risolvere nella Filosofia aristotelica.

In terzo luogo, Aristotele ricorre al concetto di *taxis*, alla struttura tassica [*táxica*] dell'universo. Orbene, questo concetto di *taxis* è estremamente problematico.

In primo luogo, dov'è scritto o provato che l'universo sia composto di sostanze, ciascuna delle quali comincia con l'esser ciò che è indipendentemente dalle altre? Considerando tutto ciò che dai tempi di Aristotele si è potuto accertare nell'indagine sulla realtà, risulta che accade il contrario. Ognuna di quelle che chiamiamo cose è un frammento dell'universo, nel senso più stretto del termine. E i frammenti non hanno il carattere di sostanze, nel senso aristotelico della parola. Neppure lo stesso Aristotele lo riconoscerebbe loro.

Non sta scritto da nessuna parte che effettivamente le cosiddette sostanze siano pienamente tali nel senso aristotelico del termine, e piuttosto sono frammenti del Cosmo. Al massimo, esisterebbe allora solo una sostanza in senso aristotelico, che sarebbe il Cosmo intero. Ora, al Cosmo intero non si applica il concetto di *taxis*; lo si applica solo alle cose che fanno parte del Cosmo, ma non al Cosmo stesso.

In secondo luogo, Aristotele intende che questa *taxis* ha un momento peculiare: è l'ordinamento di alcune sostanze con altre. Con ciò, evidentemente, l'ordinamento sarebbe un corollario della natura stessa delle sostanze. Orbene, è realmente così? È evidente che il mondo sia composto di sostanze, ciascuna delle quali è come è, e che il cosiddetto universo «risulti» da una connessione tassica di queste sostanze? E se fosse il contrario? È appunto l'altra concezione del divenire che deve essere esaminata.

Il XIX secolo e la visione sistematica dell'universo

L'altra concezione del divenire, ideata più o meno nella seconda metà del XIX secolo, e che evidentemente arriva fino ai giorni nostri, consiste nel partire dal punto di vista opposto a quello che ad Aristotele era servito come punto di partenza.

L'universo, *primo et per se*, per così dire, in un modo pedante e scolastico (ma il latino ha anche la sua forza espressiva), l'universo *primo et per se* è un sistema di connessioni. Questo è il mondo nel senso corrente del termine. Non mi metto ora a chiarire in che misura mi sembra inesatto il concetto enunciato da questo vocabolo: non ha importanza in questo caso.

Il mondo, l'universo, perlomeno l'universo fisico, è costituito anzitutto e soprattutto da un sistema di connessioni; un sistema di connessioni che ha una certa sostantività in se stesso; non è questo il termine che viene usato, ma qui sta bene. Si tratta ad esempio di ciò che in fisica è chiamato *campo*: un campo elettromagnetico, ad esempio.

Un campo elettromagnetico è una cosa completamente diversa da ciò che pretendeva Coulomb, per il quale una carica elettrica ne attrae o respinge un'altra. Un campo magnetico, direbbe Maxwell, è l'esatto contrario. È un sistema di linee di forza di struttura ondulatoria - cosa che non interessa ora. Si immagini una specie di filo elastico fissato alle due estremità. Se si scioglie un'estremità, essa si dirige verso l'altra, indubbiamente. Ma questo non accade perché un'estremità attrae l'altra, ma perché c'è di mezzo l'elasticità del filo. Naturalmente, l'attrazione o la repulsione delle cariche elettriche sono dovute alla struttura del campo, e non viceversa, come se il campo fosse prodotto dalla *taxis* di una certa carica che opera sull'altra.

Primo et per se, si tratta di qualcosa che costituisce un campo: il campo dell'universo. E allora, le cosiddette cose sono semplicemente punti di applicazione di questo campo. Queste connessioni hanno alcuni punti di applicazione, evidentemente, e questi punti di applicazione sono ciò che

chiamiamo cose. In realtà, le cose sarebbero come i nodi di una rete, ma la realtà primaria sarebbero i fili di questa rete e la loro struttura filamentosa. Che si incrocino in forma di nodi, costituendo in ogni nodo ciò che diciamo una cosa, ebbene questo è derivato dalla rete, ma non è la realtà primaria. È appunto la concezione opposta a quella di Aristotele. Aristotele parte dai nodi, e li intende non come nodi, ma come fili che escono da ogni nodo. Qui viene inteso il contrario. Le cose concrete, le cose reali materiali, sono punti di applicazione del campo. La realtà primaria e fondamentale è il sistema delle connessioni, cioè il campo; in secondo luogo, le cose sono il punto di applicazione del campo. In terzo luogo, nella sua struttura, questo campo sarà dotato di certe leggi. Per esempio, nel caso del campo elettromagnetico, la cosa è ben chiara. C'è un campo elettromagnetico costituito in ogni punto da tre vettori, due ortogonali tra loro, che sono quello elettrico e quello magnetico, e un vettore di propagazione ortogonale al piano degli altri due vettori, ecc. E sono legati da alcune equazioni differenziali, in virtù delle quali le soluzioni di queste equazioni sono una deformazione di tali vettori lungo la linea di propagazione in forma ondulatoria, ecc.

Il campo ha dunque certe leggi. Queste leggi, ci viene detto, sono in se stesse *dinamiche*: ciò che conta non sono le cose, ma appunto il sistema di leggi che c'è nell'universo. Questo è primario e fondamentale. Le cose non hanno maggiore permanenza, né maggiore consistenza, di quelle conferite loro dall'interferenza delle leggi in virtù delle quali sono costituiti i punti di intersezione in questa rete.

Ne deriva che queste leggi, che in sé sono leggi dinamiche, facciano sì che il divenire non sia precisamente un cambiamento, ma piuttosto che il mondo sia intrinsecamente e formalmente processuale. È un processo dinamico, con certe leggi, al cui interno si trovano le cose come punti di applicazione. E se le cose divengono, è perché sono punti di applicazione di questo campo; non perché questo campo sia, per così dire, il risultato filamentoso, filico o filetico di ogni cosa che vi è in esso. Il cambiamento sarebbe conseguenza della processualità. Il dinamismo sarebbe processualità, cosa completamente diversa da un cambiamento. In questo senso, l'universo sarebbe assolutamente dinamico in se stesso.

Non sarà superfluo porre anche qui certe «domandine». Perché questa concezione del divenire le richiede, come tutto nel mondo.

In primo luogo, qui si utilizzano molto allegramente il concetto di campo e il concetto di massa. Orbene, con la sua famosa equazione, Einstein ha provato che la differenza tra massa e campo è meramente quantitativa. Ha scoperto l'energia della massa e la massa dell'energia, non solo in certi casi particolari - cosa conosciuta già prima di Einstein - ma nella piena generalità dei casi. Come si può dire che le cose siano i punti di applicazione di un campo?

In secondo luogo, qui ci viene descritto il campo appunto come una sorta di elemento continuo, dotato di certe strutture, di certe leggi, di un campo gravitazionale, di un campo elettromagnetico... al cui interno ci sono alcune cose che ne sarebbero i punti di applicazione. Senza dubbio; ma è appunto questa la cosa più problematica. Dove sta scritto nella Fisica attuale, e non

in quella di Maxwell, che sia questa la struttura del campo? Effettivamente, le forze elettromagnetiche non sono attrazioni e repulsioni a distanza di alcune cariche elettriche, come pretendeva Coulomb, ma se fossero getti di particelle che escono da un punto per andare verso un altro? Se la luce fosse un getto di fotoni, e non un'alterazione ondulatoria? Sono cose molto attuali nella Fisica odierna. Allora, come si potrebbe pretendere che le cose siano i punti di applicazione di un campo? Qui scompare appunto ogni idea di processualità.

Terzo punto. Ci viene detto che l'universo è retto da alcune leggi, che stanno lì, e che le cose evolvono. Sì, ma la Fisica, la Cosmologia e la Cosmogonia attuali non si limitano solo a descrivere più o meno ipoteticamente (come tutto nella Scienza; sembra che l'uomo non possa chiamare Scienza nient'altro che la sapienza matematica) anche se con sempre maggior sembianza di verosimiglianza, che l'universo sia partito da un certo stato iniziale, almeno l'universo attuale. (Non mi riferisco all'universo come creazione dal nulla; la Scienza non ha nulla da dire al riguardo). Cioè la Scienza non afferma solo che lo stato attuale dell'universo deriva da uno stato iniziale in virtù di certe leggi, ma ha anche dovuto osservare che questa evoluzione non consiste semplicemente nel cambiamento delle configurazioni dell'universo (la produzione delle galassie; all'interno delle galassie, del pulviscolo cosmico, la formazione di stelle nella frammentazione, l'urto, ecc.). C'è anche qualcosa di più, ed è che nel corso dell'evoluzione cambiano appunto le leggi dell'universo. Non sta scritto da nessuna parte, nemmeno nella Cosmologia attuale, che, ad esempio, le leggi del campo gravitazionale abbiano cominciato con l'essere esistenti in atto, con tutto il loro dominio, nello stato iniziale dell'universo.

Allora bisognerebbe domandarsi cos'è che spiega questo cambiamento delle leggi: altre leggi superiori? Senza dubbio questo non è dialetticamente impossibile. Ma con questo dove andremmo a parare? Le leggi dell'universo possono variare. Sì; ma allora la loro variazione non può essere descritta nei termini che ho appena esposto.

E infine, e soprattutto, ci viene detto che il divenire è processualità. Sì, ma la questione è cosa si intende per processualità. Che il processo consista in «procedere», questo è evidente; lo dice la stessa parola *procedere*, soprattutto in latino; in questo caso la parola greca non è molto chiara: *ekporeusis*, uscire da, camminare da. Orbene, non ci viene detto in che consiste questo «pro-» del *procedere*. Non ci viene detto in che consiste la processualità stessa del mondo, bensì che il divenire di ogni cosa dipende da alcune leggi del campo dentro cui le cose sono immerse. Ma cos'è la processualità stessa?

Ripeto ancora una volta che non cerco di invalidare queste concezioni; sarebbe assurdo. Però sì di vedere almeno i loro lati non chiari: alcuni tra i lati non chiari e deboli, che queste concezioni hanno, a mio modo di vedere.

Le due concezioni partono da un dualismo tra le cose che sono e il divenire - lo si chiami come si vuole. Sia intendendo che le cose sono soggetti da cui partono le azioni o, al contrario, che le azioni risultano dalle connessioni del mondo come punti di applicazione del divenire, una cosa

rimane in piedi: che c'è sempre questo dualismo. E in questo dualismo le cose svolgono sempre la funzione di soggetti. Inesorabilmente. Nella concezione aristotelica, perché sono *soggetti da* cui escono le *dynameis*, e ai quali accade precisamente di divenire. Nell'altra concezione non avviene questo, avviene il contrario. Ma il contrario consiste nel fatto che ogni cosa è *soggetta* al divenire.

Soggetto «da» o *soggetto «a»*, questo non cambia l'essenziale della questione. È sempre il carattere di soggettualità della realtà. Evidentemente il carattere di soggettualità posseduto dal reale è più chiaro nel primo caso che nel secondo; ma nel secondo non è meno reale.

Orbene, ho cercato di ricordare che, almeno a mio modo di vedere, la realtà non è formalmente soggettuale, bensì strutturale. È allora necessario, senza invalidare le nozioni che ho appena esposto, mettere a fuoco il problema del dinamismo dal punto di vista della struttura.

Il dinamismo strutturale della realtà

Esporrò il mio modo di focalizzare il problema strutturale della realtà in cinque passi. Non metto titoli; li enumero semplicemente.

Primo passo

Indicavo nelle pagine precedenti che la realtà è una sostantività che, essenzialmente e strutturalmente, si trova nella condizione della rispettività.

La rispettività riguarda in primo luogo la costituzione di ogni cosa. È quel carattere in virtù del quale nessuna cosa comincia con l'essere ciò che essa è, per poi porsi in relazione con le altre, ma appunto al contrario: ciò che ogni cosa è, è costitutivamente funzione delle altre. In questo senso primario, ogni realtà è costitutivamente rispettiva. Nella sua stessa costituzione è funzione delle altre.

In secondo luogo, questa rispettività, come indicavo nella frase precedente, non è formalmente relazione. Anzitutto, perché ogni relazione presuppone dei correlati. E qui non abbiamo correlati, dato che ogni cosa è funzione delle altre. È qualcosa che costituisce il correlato stesso: non poggia sulla natura peculiare del correlato, ma lo costituisce. In virtù di ciò, questa rispettività *in re* non è affatto distinta dalla cosa stessa. È appunto la sua interna, la sua intrinseca costituzione.

Nell'ordine della realtà in quanto tale, questa rispettività è ciò che io ho chiamato mondo. È la rispettività che tutte le cose hanno tra loro, per il puro e semplice fatto di essere reali. Non mi addentro in questo argomento; qui non ha importanza, per ora.

Nell'ordine della talità, questa rispettività è appunto ciò che costituisce il Cosmo. Questa rispettività in virtù della quale ogni cosa è ciò che è - non semplicemente l'essere reale, ma *ciò che* è reale-, la *talitas* di ognuna di

queste cose, è ciò che ciascuna è costitutivamente, in funzione della talità delle altre³⁰.

In terzo luogo, questa rispettività ha diverse dimensioni. Ha un carattere di rispettività esterna. Evidentemente, ripeto, una cosa è funzione di ciò che sono le altre. C'è però anche una rispettività interna, che ho già ricordato all'inizio di questo capitolo: il carattere costruito di un sistema. Ogni nota è appunto nota *delle* altre. È ciò che è, solo rispettivamente alle altre.

C'è il foro interno della sostantività delle cose, in virtù del quale esse sono dei costrutti. E questo carattere costruito è precisamente il carattere di rispettività interna che hanno tutte le realtà sostantive. In questo senso, le note della sostantività sono il costruito di una struttura, la quale struttura è ciò che è solo in quanto è plasmata in alcune note, ognuna delle quali note è ciò che è, solo in quanto è in funzione delle altre. Per questo - l'ho detto molte volte - l'effetto formale e peculiare di una struttura sulle note non è quello di originarle, ma quello di indicare loro una posizione determinata dentro il sistema. La rispettività del reale è appunto ciò in virtù di cui la realtà è appunto *di per sé*, come ho già mostrato in precedenza.

Il *di per sé* è il carattere primario del quale non direi che definisce, però sì che è ciò in cui primariamente consiste la realtà, a mio modo di vedere. Non consiste nell'essere esistenza. Ci sono cose esistenti alle quali negheremmo il nome di reali, per esempio la figura di auriga che può avere Juppiter, per un greco, nelle strade di Atene (lo menzionavo prima). Perché? Perché questa non è la figura che Juppiter ha *di per sé*. C'è questo carattere del *di per sé*, nel quale e dentro il quale si debbono inscrivere tanto l'essenza quanto l'esistenza delle cose, perché possano essere chiamate realtà. Detto secondo un'altra ottica: le cose sono *di per sé* rispettive. Ciascuna di esse è

³⁰ La talità (*talidad, talitas*) di una cosa è l'insieme delle sue caratteristiche peculiari che la differenziano dalle altre. cioè, banalizzando un poco, la talità dell'albero è il legno, ecc.; alla talità dell'albero non appartiene ciò che chiamiamo pietra, ecc. Potremmo anche dire che si tratta dell'attualità delle sue note costitutive e costituzionali, indipendentemente da quelle avventizie, cioè indipendentemente dalla sua attualità nella rispettività. Più interessante, forse, può essere una ragione linguistica di questo termine. Mi pare evidente che, dalla sua prospettiva, Zubiri non può più usare la parola «ente», che risulterebbe subito equivoca. Il concetto di ente presuppone il primato dell'essere sostantivo sulla realtà. In tal senso, l'albero in quanto ente significa: l'albero a prescindere da tutte le sue caratteristiche peculiari, eccezion fatta per il suo essere qui. Poiché prescindiamo dalle caratteristiche che ne fanno un albero, anziché una pietra, evidentemente «ente» è parola che va bene per tutto, può indicare qualunque cosa. Nella prospettiva di Zubiri, questo prescindere è impossibile, perché l'essere è un momento della realtà, e non viceversa; dunque non si può indicare una cosa prescindendo dalla sua realtà. Viene dunque a mancare una parola generica con cui si possa indicare un oggetto qualunque, senza riferirsi terminologicamente all'idea greca della sostanza. Talità serve a colmare questo vuoto, per così dire. Radicalmente, una cosa qualunque è «tale» e non talaltra. Ma si badi che talità indica le caratteristiche reali della cosa, indipendentemente dal fatto che noi le conosciamo o meno, le interpretiamo fedelmente o meno. L'ordine della talità è l'ordine delle cose che sono, così come sono. Cfr. SE: «L'essenza è ciò che fa sì che il reale sia "tale" come è. Accertare "quale" sia quest'essenza, cioè quale sia questo "tale" è compito del sapere positivo» (SE, 357) (NDT).

intrinsecamente e formalmente rivolta [*vertida*]³¹ *di per sé* sulle altre. Cioè non esiste *taxis*, ma piuttosto ogni cosa è precedentemente costituita in rispettività esterna verso le altre, ed è costituita in rispettività interna con se stessa, perché nessuna cosa è una congiunzione né una connessione esterna di note, ma è appunto una *struttura*. Non è qualcosa di estrinseco, ma qualcosa di intrinseco.

In se stessa, e per il solo fatto di essere reale, ogni cosa o momento di una cosa è fisicamente rispettiva. In primo luogo, intrinsecamente, non per l'interazione di altre note o di altre sostanze; e inoltre formalmente, perché niente è realtà se non nel suo carattere costitutivamente rispettivo a tutte le altre realtà, alla realtà delle note, e alle realtà esistenti nell'universo.

Intrinsecamente e formalmente rispettiva, la realtà è appunto qualcosa *di per sé*, o se si preferisce, si può dire che *di per sé* è intrinsecamente e formalmente rispettiva.

Secondo passo

Queste cose reali sono anzitutto sistemi di note. Cosa sono queste note? Il solo indicarlo chiarirà cos'è l'unità strutturale della sostantività. La rispettività non è, per così dire, un momento concettuale. Non si tratta, evidentemente, del fatto che io veda una cosa, la contempi, la possieda in modo esauriente nella mia intellesione, e che poi vi sia un'altra cosa, e veda ciò che l'una è rispetto all'altra. No. Questa sarebbe una connessione estrinseca, ed ho cominciato dicendo che si tratta di una connessione intrinseca e formale.

La rispettività è una dimensione fisica delle cose. Assolutamente fisica. Non è una rispettività meramente mentale o relazionale, dal carattere più o meno astratto, e nemmeno concreto. Perché non è un concetto. È un

³¹ *Estar vertido*, insieme al sostantivo *versión*, è qui tradotto con "dare verso", declinando il verbo "dare", o usandolo come infinito sostantivato. Un'altra traduzione più approssimativa sarebbe: essere rivolto. Dal contesto linguistico è evidente che *versión* non ha quasi nulla a che vedere con i significati riportati nei dizionari. Zubiri vuol dire che ciascuna nota non è indipendente, ma è fisicamente solidale con le altre; di per sé, e per come è fatta, ogni nota *sbocca* nelle altre, nel senso che la relazione con le altre le è essenziale. Zubiri non ama il termine "relazione", perché questo sembra sottintendere due realtà separate che, in un certo momento, si ritrovano in relazione. La sua idea è che possono esistere relazioni tra le cose (ad esempio dell'albero col terreno) o tra le note di una cosa, solo perché ciascuna cosa è costitutivamente parte del tutto, e ogni nota è costitutivamente un momento della sostantività. Con un esempio meccanico dice che l'orologio è fatto di diversi ingranaggi che non sono soltanto assemblati: si può assemblarli perché, previamente, ogni ingranaggio è stato progettato e costruito per poter funzionare con gli altri, all'interno del progetto globale dell'orologio. Orbene, dice Zubiri, se la natura producesse orologi, produrrebbe insieme tutti i meccanismi che lo compongono, e ciascuno di essi avrebbe una *versión* verso gli altri. In un certo senso la *versión* è l'aspetto visibile della rispettività: c'è un'osmosi tra le radici dell'albero e il terreno, cioè l'uno sbocca nell'altro, perché albero e terreno sono tra loro in rispettività. (NDT).

momento rigorosamente fisico nel senso tradizionale e filosofico del termine; reale, con la realtà fisica di una cosa. La rispettività è di carattere formalmente fisico. Le note includono in sé e formalmente un fisico sboccare [*versión*] sulle altre. E proprio perché questa rispettività è un carattere fisico, e ciascuna è ciò che è solo riferita alle altre, nessuna produce effetti se non sbocca sulle altre. Cioè, ogni nota, nella sua propria e intrinseca rispettività - e *a fortiori* ogni sistema sostantivo rispetto a un altro sistema sostantivo - ha nella sua rispettività fisica, fisicamente, un carattere di «azione».

Anzitutto, nessuna sostantività e nessuna nota sono prive di questo carattere di azione nella loro realtà. È certo che esistono note in cui, apparentemente, questo momento non è azionale [*accional*]. È facile vederlo. Ad esempio, di un colore si può dire che non è in se stesso attivo. Sì. Però, passando da questo esempio ad altri, come si potrebbe negare il carattere di azione di una sostanza? Uno stomaco: che sarebbe uno stomaco, come nota di un essere vivente, di un animale, se non producesse certi effetti, che non sono aggiunti alla sua realtà gastrica, ma piuttosto la costituiscono formalmente in quanto tale?

L'esempio del colore è un esempio equivoco. Ciò vuol dire che non percepiamo, per così dire, il carattere azionale posseduto dal colore. È necessario studiare ben poco la fisica per sapere che ciò che chiamiamo colore è un sistema di azione più o meno quiescente, che si tratta di una cosa rigorosamente azionale: un'incidenza della luce su determinate forme, su un corpo, ecc. È vero che non si può dire per questo che le note siano forze attive, come diceva Leibniz. No. In assoluto. Perché tutte queste forze attive hanno un *quale*³². E proprio nella misura in cui non percepisco in questo *quale* il momento dinamico, le note mi appaiono in questo loro stato di quiescenza: tale è il caso del colore. Ma se prendo la nota nella sua realtà integrale, certamente ogni nota è, nel suo proprio *quale*, un'azione assolutamente determinata, in virtù della quale le note sono attive in primo luogo *in se* stesse. Non c'è alcun dubbio: sono attive in se stesse. Secondariamente lo sono *per se* stesse. Non sono stimulate, eccitate da altre sostanze o da altre note. E in terzo luogo, sono attive *formalmente*. Cioè, la rispettività è intrinsecamente e formalmente azionale. E poiché questa rispettività è ciò che costituisce formalmente la realtà *simpliciter* delle note

³² *Quale* è la forma neutra latina corrispondente al greco *poîos* e indica una categoria aristotelica che, in italiano, è passata con la denominazione astratta «qualità»: ogni cosa presenta una certa qualità. In forma neutra, *quale* significa: ciò che ha una certa qualità (*qualitas, poiotes*). Per indicare in modo molto generico la relazione tra il *quale* e la talità, credo si possa dire che una cosa è tale quale la vediamo: è «tale», ma la vediamo «quale». Scrive Giorgio Colli: «*poiotes* è... la qualità, come categoria astratta; *poiôi* si dicono gli individui "che hanno una qualità". In tal modo la primitiva terminologia concreta continua ancora a sussistere entro la schematizzazione tarda delle categorie» (in Aristotele, *Opere*, vol. I, Bari, Laterza, 1984, trad. di G. Colli, nota 12 p. 27). Più avanti nel testo, Zubiri assimilerà il *quale* all'aspetto, dicendo: «L'aspetto o il *quale*» (NDT).

e dei sistemi sostantivi, si vuol dire che integralmente questa realtà sostantiva e le note che la compongono sono formalmente di carattere azionale.

Terzo passo

Questa realtà, dicevo, ha una struttura sostantiva. E questa struttura sostantiva consiste nel fatto che è tale *di per sé*³³.

Tutto è reale nella misura in cui è *di per sé*. Tutto cessa di essere reale, nella misura in cui non è *di per sé*.

Orbene, questo significa evidentemente che ogni realtà è appunto un *in sé*, in una forma o nell'altra. Il suo peculiare carattere di sostantività le conferisce questa natura propria di essere qualcosa *in sé*. È *di per sé*, sì, e per essere *di per sé* è qualcosa *in sé*. Ora le note, dicevo, sono in se stesse e per se stesse formalmente attive. Il che vuol dire in modo puro e semplice che la realtà è *in sé* formalmente attiva. Il che significa che una sostantività è ciò che è, non semplicemente in virtù dell'aspetto quiescente di alcune note, che in modo astratto potrebbero comporre questo sistema, ma è ciò che è appunto nell'unità azionale in cui consiste il sistema di note stesso.

Cioè una cosa, una realtà sostantiva, è ciò che è non solo in virtù delle note che essa possiede qualitativamente, bensì nella realtà fisica di tutto ciò che queste note sono azionalmente. Se si vuole, è, essendo ciò che è e tutto ciò che può dare di sé. Tutto ciò che dà di sé. Il dare di sé è un momento intrinseco e formale della struttura delle cose.

Le cose, proprio perché sono *di per sé*, hanno un momento attivo consistente nel *dare di sé*. E questo *dare di sé* è l'espressione stessa della loro attività.

La potenza, *dynamis*, non è affatto qualcosa che *nasce* dalla realtà, ma «è» *la costituzione* stessa della realtà in quanto realtà. Ogni realtà è attiva in

³³ Evidentemente esiste una stretta connessione tra il *di per sé*, le note e la rispettività. Si diceva che nota è ciò che ci è noto: ad esempio, che l'albero produce mele. In prima battuta si potrebbe dire che questo è quanto ci appare: ci appare che l'albero produce mele, e non sappiamo cos'è l'albero *in sé*. Tuttavia, ciò che ci è noto dell'albero rimanda a ciò che esso mostra di *per sé*: non siamo noi a «porre» le mele, ma è l'albero a produrre mele e non pere. Questo ci porta fino alle note costitutive o essenza. Nell'essenza, come sistema costruito, ogni nota è rispettiva alle altre, e lo è di *per sé*. Ma allora c'è un'essenza costrutta che mi si impone. Se l'essenza è attiva in questa sua rispettività interna, e mi è noto il prodotto di questa attività, allora il noto del *di per sé* rimanda all'attività dell'essenza costrutta, quale essa è *in sé*. Vale a dire che, certamente, la mia immagine dell'albero non è l'albero *in sé*; però è rispettiva all'albero *in sé*, cioè all'essenza che nella sua attività «produce», dà di sé, ciò che mi si presenta nell'aspetto di albero. Ne deriva, se non interpreto male, che la nozione di rispettività consente il passaggio dall'ordine dell'apparenza all'ordine trascendentale cioè ordine della considerazione delle cose quali esse sono, indipendentemente dalle deformazioni o dai limiti prospettici della percezione umana (NDT).

e per se stessa precisamente e formalmente per il fatto di essere reale. E questo è ciò che io chiamerei dinamismo. È la realtà nel suo costitutivo *dare di sé*.

Questo dinamismo, questo *dare di sé*, non è un soggetto, né è soggetto-*a*, né è soggetto-*da*, ma è in se stesso dinamismo: è formalmente struttura dinamica in quanto tale.

E in secondo luogo, questo dinamismo, come ho già indicato, non è una *vis*, forza, nel senso della meccanica dinamica, né nell'altro senso, per il quale questa meccanica dinamica è servita in Metafisica al suo geniale scopritore, Leibniz. Non si tratta di una *vis*, di una forza. Nella realtà ci sono momenti che non sono dinamici. Ciò che voglio dire è che questi momenti sono solo l'aspetto o il *quale* di una realtà integrale che formalmente è attiva in e per se stessa.

La *dynamis* non è affatto diversa dalla realtà; è la realtà stessa in quanto reale, puramente e semplicemente. Quanto agli effetti che questa realtà può produrre, si tratta di un'altra questione. Non c'è motivo per cui una cosa stia producendo tutti gli effetti che può dare di sé. Ciò che voglio dire è che quando li produce sta dando di sé. E che questo dare di sé non è una cosa diversa dalla realtà stessa nella quale le cose sono costitutivamente ciò che sono.

Quarto passo

Orbene, il quarto passo consiste nel tener conto che il dinamismo e il divenire, intesi come dare di sé, in primo luogo non sono necessariamente un cambiamento. Per niente affatto. Lo saranno in misura tanto minore quanto più ricca sarà la realtà che dà di sé. In qualche caso eccezionale potrà accadere che vi sia un dare di sé senza alcun cambiamento. Il caso supremo è appunto Dio, che per essere infinito dà di sé tutto ciò che è, senza perdere né cambiare niente. Come si potrà negare il dinamismo di Dio nella creazione?

E in secondo luogo, è certo che nelle cose ogni dinamismo include intrinsecamente un momento di cambiamento. Ma non è questo momento di cambiamento a costituire il dinamismo, bensì appunto è la struttura concreta in cui questo dinamismo dà di sé.

Il cambiamento non è qualcosa che costituisce il dinamismo, ma esattamente al contrario: il cambiamento è ciò secondo cui - e nella forma in cui - accade precisamente la realtà che sta dando di sé, ed è il dare di sé di questa realtà stessa (e si tratta di una sola e identica cosa).

Non avviene solo questo; non avviene solo che effettivamente il dare di sé, il dinamismo, non sia *formaliter* un cambiamento; piuttosto, precisamente, qualcosa può divenire - nel senso più radicale del termine - non in se stesso, ma in altro, appunto; e in tal caso non cambia in se stesso. Consideriamo ad esempio il caso dell'amore. È un dinamismo. Ma colui che diviene non diviene *in se stesso*, ma *in un altro*. Ecco dove sta il divenire: nell'«*in un altro*», non nello stesso. A maggior ragione, se applichiamo

questo divenire, questa nozione di dare di sé, all'amore divino. E se è stato detto precisamente, e a ragione, nella Metafisica medievale che l'amore si rivolge non alle qualità dell'amato, ma alla sua realtà fisica, è proprio per questo, perché l'amore consiste in un divenire, in un dare di sé, realmente, nella realtà effettiva dell'altro. È qualcosa che non potrebbe accadere se il divenire fosse formalmente un cambiamento.

Il divenire non è formalmente un cambiamento. Certamente, il cambiamento entra come componente in tutti i dinamismi dell'universo, ma è una componente che non costituisce il dinamismo, bensì ne è la risultante, o gli fornisce la sua interna struttura. Il dinamismo non è altro che la realtà nel suo dare di sé.

Quinto passo

Da qui deriva, quinto e ultimo passo, che il dinamismo, così inteso come un dare di sé, non è divenire nella generazione o nella corruzione -come diceva Aristotele-, né è un processo. La realtà è in se stessa, per il suo essere reale, costitutivamente e costituzionalmente dinamismo. Solo nella misura in cui il dinamismo include un cambiamento, solo in questa misura, si può parlare di un processo. Ma il processo è l'espressione del dinamismo; non è il dinamismo stesso. Questa concezione processuale del dinamismo è una concezione oltremodo esterna. È una mera descrizione. Potrà servire ai fini della Scienza, che prende le cose in modo meramente funzionale ed esterno. Non discuto questo. Ho cominciato dicendo che non cercavo di invalidare nessuno di questi concetti, però sì di sforzarmi almeno di incardinarli in qualcosa che io ritengo più radicale. Perché la cosa falsa, a mio modo di vedere, è dire che il mondo *ha* un dinamismo. Il mondo non ha dinamismo. È ugualmente falso dire che il mondo *sta* nel dinamismo. Il mondo non sta nel dinamismo; piuttosto, il mondo *è* dinamismo. Ed essere dinamismo non consiste nell'avere un carattere processuale, ma è nella sua costitutiva realtà un dare di sé; il che è propriamente uno stare essendo ciò che effettivamente già si è, e non altro.

Il dinamismo non è qualcosa che si ha, e non è qualcosa in cui si sta - questo è appunto l'errore di ogni concezione processuale- ma piuttosto si è dinamici. Il dinamismo è un elemento formalmente costitutivo del mondo. Il mondo è *formaliter*, nella sua stessa realtà, qualcosa che consiste nel dare di sé. E questo dare di sé ciò che già si è, è appunto il dinamismo.

Esistono gradi nel dinamismo così inteso e nel dare di sé. Dalla mera azione e reazione della materia - principio di azione e reazione che figura nelle prime pagine dei *Principia* di Newton - fino al dono dell'amore. Ma questo indica che il dinamismo ha le sue strutture peculiari e precise, in virtù delle quali quel momento di cambiamento, che si trova appunto nel dinamismo e nel divenire, è più o meno patente ed effettivo.

Orbene, sarebbe un errore madornale pensare che le strutture trascendentali dell'essere dipendano solo dalla struttura degli elettroni o della materia inanimata. Siamo sempre propensi a credere che quando si

allude all'amore o alle persone si sta parlando di cose antropomorfe e metaforiche, mentre ciò che più conta sono i campi elettromagnetici e gli elettroni. Ma perché? Queste altre cose non sono forse realtà? Forse che il dinamismo non ha effettivamente una struttura che grava [*afecta*] in maniera diversa, che si applica in modo analogico alle diverse strutture del dinamismo? Non sono la stessa cosa la struttura dinamica del movimento locale, la struttura dinamica dei fenomeni fisici e la struttura dinamica di un essere vivente, di una persona umana, e ancor meno dell'insieme totale della storia e della società umana. E questo ci mostra, evidentemente, che il dinamismo ha strutture precise, che non si può parlare di dinamismo senz'altra aggiunta. Di queste strutture tratto nel corso di questo studio.

* * *

Nei capitoli precedenti è stato mostrato, in primo luogo, che, a differenza della concezione meramente ontologica del divenire, penso sia la realtà a divenire, e pertanto ho insistito sulla necessità di incardinare questo problema nella realtà in quanto realtà, e non in quanto è.

In secondo luogo, questa realtà non è sostanza, «soggetto», ma è costituita da strutture; la realtà non è composta da sostanze, ma da strutture; è integrata da strutture.

E in terzo luogo, queste strutture hanno un dinamismo. Per dinamismo intendo ciò che questa struttura ha appunto di azionale. E ho mostrato le due più importanti concezioni esistenti riguardo tale dinamismo: quella di Aristotele, secondo la quale le *dynamis* procedono e nascono da una sostanza, e la concezione del XIX secolo, ed anche moderna, secondo la quale le cose sarebbero più o meno simili a punti di applicazione di un campo costituito da leggi di ordine fisico o di altro ordine. Ho mostrato inoltre che le difficoltà, che a mio modo di vedere entrambe le concezioni presentano, rendono necessario collocarsi in un punto di vista un po' diverso, senza la pretesa di invalidare queste due concezioni - cosa che sarebbe, da parte mia, un'insopportabile pedanteria e naturalmente un'enorme falsificazione-, ma almeno per integrare, appunto, e radicalizzare il problema di questo dinamismo.

Dicevo che il dinamismo consiste fondamentalmente nel fatto che ogni realtà - essa, appunto, in se stessa e per se stessa - è attiva, e di conseguenza le strutture sono strutture di attività; e in virtù di questo, ciò che chiamiamo realtà non è costituito semplicemente da note in un certo senso statiche. La realtà è dinamica e attiva per se stessa e non in virtù di alcune potenze da essa emergenti. Su questo insisterò più avanti.

In definitiva, la realtà è appunto ciò che istantaneamente e momentaneamente è, e tutto ciò che può dare di sé. E appunto, è in questo *dare di sé* che consiste il dinamismo; in virtù di ciò, dinamismo non significa cambiamento: il cambiamento è un momento del dinamismo e del divenire. Non si diviene perché si cambia, ma si cambia perché si diviene.

Con ciò risulta messo a fuoco il problema della consistenza di questa idea della struttura dinamica della realtà.

Quali sono effettivamente queste strutture dinamiche della realtà? Questo sarà il tema della seconda parte del presente studio.

* * *

Quali sono queste strutture?

La prima cosa che occorre segnalare è che non si tratta di fare una specie di verifica di tutte le strutture dinamiche effettivamente offerte dall'universo, considerato da vari lati. Questa sarebbe una specie di verifica scientifica della realtà, molto importante, e che naturalmente non può restare del tutto estranea alle mie considerazioni, pur non costituendone il punto di vista formale e proprio. Il mio punto di vista è puramente e formalmente filosofico. Perciò è anzitutto necessario dire in che consiste questo punto di vista filosofico dal quale, ripeto, tratterò le strutture dinamiche della realtà.

Tradizionalmente (cercherò di giustificare questo ingresso nell'argomento), ciò che costituisce il problema del carattere concreto che il dinamismo effettivamente ha nella realtà, è ciò che è stato chiamato causalità. Nel suo dinamismo, la realtà è causale.

Di conseguenza, il punto di vista filosofico è, in definitiva e per questo problema, il punto di vista della causalità. Cosa ben diversa, o almeno sensibilmente diversa, dallo studio dei vari modi di causazione nella realtà; studiare la causalità non è la stessa cosa che fare una verifica scientifica dei diversi modi in cui si producono le cose nell'universo. Mi colloco, dunque, nel punto di vista della causalità, interpretando il dinamismo come un dinamismo causale.

Seconda parte

LE STRUTTURE DINAMICHE DELLA REALTÀ

Capitolo quinto Il dinamismo causale

Introduzione

Anzitutto, e per sapere con precisione cos'è la causalità, conviene concentrare le opportune considerazioni storiche su due punti.

I. Aristotele

In primo luogo, il punto classico, quello che domina tutta la questione, è il punto di vista di Aristotele.

Aristotele distingue attentamente nelle sue parole, e nelle sue rapide definizioni, la causa dal principio, però nella pratica non li distingue: *pason men oun koinon ton arkon to proton einai othen*, dice - ed è l'unica cosa che Aristotele definisce - «principio consiste nel fatto che qualcosa procede da altro». Ciò da cui procede, *othen*, «da dove» qualcosa (procede): questo è appunto principio. «La causa» - *aitia* - «è un tipo di principio»³⁴. E non dice altro.

Era desiderabile che Aristotele ci dicesse cosa intende per causa. Ma Aristotele non lo dice. Dice effettivamente che le cause sono principi, e qui finisce la questione. Naturalmente, la questione finisce in un modo che sarà ben decisivo per la storia della Filosofia moderna. Perché si vedrà allora che il problema della causalità è un caso speciale del principio di ragione. Culmina in Leibniz questa che - a mio modo di vedere - è l'antitesi di ciò che si deve dire della causalità. La causalità non è un modo della ragione sufficiente: è una cosa diversa. Comunque sia, Aristotele ci dice che *aitia*, causa, è un modo di essere del principio.

Aristotele, molto in linea col suo modo di essere intellettuale, menziona subito i modi di causazione esistenti nell'universo, nella realtà. E cito un breve passo di Aristotele per avere un contatto diretto col suo pensiero e vedere cos'è esattamente ciò che ci dice riguardo alla causa. Dei mille luoghi in cui ne parla, scelgo il capitolo secondo del libro *Delta*: «In un primo senso si dice - in un primo modo si dice che è causa, *aition*, ciò da cui, *ex*

³⁴ Sic. Cfr. *Met.*, V, 1:1013 a 17-18.

ou, diviene qualcosa, ciò che è intrinseco, che sta nel fondo dell'essere che diviene; come il bronzo rispetto alla statua, o l'argento rispetto al gioiello, e i generi di tutto questo»³⁵.

Ecco il primo significato della causazione per Aristotele. Consiste in un principio interno a ciò che diviene ed è causato, un principio interno dal quale effettivamente qualcosa diviene, vale a dire la sua *yle*, la sua *materia*. Ma in un altro modo, *allon de*, diciamo che è causa, *aition*, appunto l'*eidōs*³⁶, il *paradeigma*, direbbe Aristotele, la configurazione entitativa di qualcosa, il paradigma - lasciamo da parte il paradigma-; cioè la ragione per cui qualcosa è ciò che è, o *logos tou ti en einai*³⁷, e tutti i generi in cui si divide questa nozione *kai ta touton gene*³⁸. Così, ad esempio, come esempio dei generi - dice - le parti di cui si compone una definizione, ecc.

Ecco il secondo senso, il secondo modo di causazione: consiste nel conferire una certa configurazione alla realtà tale quale è: è *la causa formale: eti othen e arche tes metaboles e prote tes eremeseos*³⁹.

In un terzo senso, è anche causa il principio primo della trasformazione - del movimento - o della quiete, «come colui che vuole qualcosa è causa, come lo è anche il padre rispetto al figlio, e in generale chiunque fa qualcosa rispetto al fatto, e chiunque trasforma qualcosa rispetto al trasformato». Ecco il terzo senso della causalità per Aristotele: il «da dove» viene il mutamento, cosa che rappresenta ciò che tradizionalmente è stato poi chiamato, in latino, *causa efficiente*. E infine, dice: *eti os to telos*⁴⁰ - qualcosa è causa anche se opera come fine. Questo fine *esti to ou eneka...*⁴¹ il fine è ciò in vista di cui si fa qualcosa, o è qualcosa, come ad esempio il passeggiare rispetto alla salute. Perché effettivamente passeggiamo? - dice⁴² - e rispondiamo: per essere sani, per mantenere la salute. E dicendo questo, *eipontes ontos oiometha apodedokenai to aition*⁴³, crediamo di aver indicato cos'è una causa.

In questo paragrafo Aristotele ci dà rapidamente i quattro modi di causazione della natura, che sono la causa materiale, la causa formale, la causa efficiente e la causa finale.

Naturalmente, non si può negare che abbiamo una certa delusione, perché sembra che Aristotele avrebbe dovuto dire, ma non dice, cos'è che unisce tra loro questi quattro modi di causazione. Dice, sì, che tutte le cause sono principi, ma non dice in che consiste l'esser causa.

³⁵ *Met.*, V, 2:1013 a 24-25.

³⁶ *Met.*, V, 2:1013 a 26-27

³⁷ *Met.*, V, 2:1013 a 27.

³⁸ *Met.*, V, 2:1013 a 27-28.

³⁹ *Met.*, V, 2:1013 a 29-30.

⁴⁰ *Met.*, V, 2:1013 a 32-33.

⁴¹ *Met.*, V, 2:1013 a 33.

⁴² *Met.*, V, 2:1013 a 34.

⁴³ *Met.*, V, 2:1013 a 35.

E di fatto il significato della parola causa ha subito una restrizione importante nel corso della storia, nella quale i concetti di causa materiale e formale, in quanto cause, sono più che discutibili, e praticamente sono scomparsi. Si ritiene che la finalità sia una cosa peculiare ed esclusiva delle azioni umane. E di conseguenza il problema della causalità è risultato ridotto al problema della causa efficiente. Riduzione deplorabile, ma comunque già preparata nella stessa esposizione del problema della causalità in Aristotele. Inoltre, si intende che Aristotele dice che la causa efficiente è il principio primo della trasformazione... il principio primo del movimento o della quiete di qualcosa. Certamente, questo concetto metafisico è più che discutibile. Si può dire che l'unica cosa che una causa efficiente fa, e l'unico scopo per cui esistono cause efficienti, sia il movimento? Questo è assai problematico. Si potrebbe pensare che una cosa più generale del movimento è l'azione, o l'attività. Evidentemente.

Comunque sia, Aristotele non definisce in che consiste la causazione; la assume nella categoria, nell'idea di *arkhé*, e prepara il terreno alla limitazione del problema della causalità - la causalità efficiente - mediante una concezione ben lungi dall'essere evidente, ma che ha avuto un'influenza decisiva nella storia del pensiero.

II. Filosofia moderna

Il mondo moderno impone gravi riforme a questa nozione aristotelica: riforme fondamentali. Riforme che non consistono propriamente nel modificare l'idea della causalità, ma nel trasportarla su un altro piano. Inizia a farlo Galileo.

Galileo, balbettando come ogni creatore che inizia una nuova epoca storica, anche senza saperlo, nei suoi *Dialoghi* sulla scienza nuova, si affanna per riuscire ad eliminare questo punto di vista della causalità efficiente. Egli dice di voler fare una *scienza nuova* nella quale - non cito il suo testo perché l'idea è ben conosciuta - ci dirà *come* accadono le cose; misura alcune dimensioni, alcune durate del tempo... E non dico che misurasse la forza, perché Galileo non si collocò in un punto di vista dinamico - questo fu proprio di Leibniz o di Newton-, però si misura una serie di cose e vede che, dati certi numeri, si hanno certi risultati, che sono espressi in altri numeri, funzione dei primi. In definitiva, ciò che fa Galileo sembra essere un modo speciale di studiare le cause, le stesse cause di Aristotele. Ma non è così. Perché la legge enunciata da Galileo non è una legge causale. In primo luogo, perché ci sono molte cose che, dal punto di vista della causa, resterebbero fuori dalla Fisica di Galileo. Galileo, in effetti, non fu il creatore del concetto, ma della realtà del movimento inerziale. Un corpo abbandonato a se stesso, se non avesse influenze esterne, urti o resistenze, continuerebbe indefinitamente a muoversi in modo rettilineo e uniforme. Orbene, ci si domanda: e in virtù di quale causa? La causa di un movimento inerziale è fuori dal significato della Fisica. La Fisica parte dal fatto che esistono corpi che vincono l'inerzia, ma in nessun

modo si è posta il problema della causa dei movimenti inerziali. Questa eliminazione è grave per la nozione di causalità. Ma è reale, senza dubbio alcuno.

In secondo luogo, anche riducendo l'ambito della causa efficiente a ciò che Galileo chiede al mondo, a ciò che il mondo dice a Galileo, anche riducendolo a questo, il problema e la risposta di Galileo non sono propriamente - e nonostante egli lo credesse - un problema di causalità, ma un'altra cosa: è un problema di legge. Galileo ci vuol dire come avvengono i movimenti nell'universo. Le cause le discutano pure Alberto di Sassonia e tutti quelli che, poco tempo prima di Galileo, discutevano sulla «difficilissima questione» da loro denominata «la caduta dei gravi». Discutevano se effettivamente, quando un corpo gravita nello spazio, il movimento di caduta fa o non fa tutt'uno con i movimenti di traslazione che tale corpo può avere. Sembra che la cosa fosse semplice da risolvere: si può lasciar cadere una pietra da una barca, vedere come cade questo corpo, e fare lo stesso esperimento quando una barca passa sotto l'arcata di un ponte e saltare dalla balaustra del ponte alla stessa altezza dell'albero della nave. Nessuno fece un esperimento simile. Dicevano che fosse sufficiente l'idea del movimento. È curioso che nessuno tentasse questo esperimento. Una cosa curiosa: mi ha sempre colpito questo fatto. Infine, comunque sia, la legge di inerzia, il principio di inerzia, non è una legge causale nel senso aristotelico. È una legge che vincola i diversi fattori che entrano in gioco in essa; li vincola in un concetto che non è direttamente un concetto di causalità. E non lo è a tal punto che si potrebbero invertire i termini della legge, e invece di dire - come si dirà più tardi nella dinamica, ad esempio in quella di Newton - che la forza è ciò che produce l'accelerazione nella massa, si potrebbe dire che la massa è il soggetto della legge ed è il quoziente della forza per l'accelerazione, ecc.

Non sono leggi causali. Il problema della causalità, che era risultato ridotto al piano della causalità efficiente, è passato da questo piano della causalità efficiente al piano della legge, della *lex*. Orbene, di fronte a questa legge, che vincola necessariamente alcuni termini ad altri, si erge la critica filosofica con Hume, che dice: questa faccenda della legge... cos'è?

Hume critica aspramente l'idea della causalità. Io non potrei mai avere esperienza del fatto che il tirare una corda è ciò che produce il suono di una campana. Ciò che posso dire è che regolarmente, con una perfetta normalità, ogni volta che si tira la corda, in determinate condizioni, si produce un suono nella campana. Ma che la prima cosa sia causa della seconda sfugge completamente ai sensi. Ciò che chiamiamo leggi consiste puramente e semplicemente nell'abitudine di constatare la successione o la coesistenza di determinati fenomeni che si offrono alla percezione sensibile. Non esiste, naturalmente, una percezione della causalità. Questa causalità, se esistesse, dovrebbe essere questione di puri concetti. Poiché, evidentemente, Hume d'altro canto fa la critica empirista dei concetti, ciò vuol dire che l'idea di causalità viene ridotta - è lui stesso a dirlo - all'idea di un'abitudine, o di un costume. È una cosa che sembra inoppugnabile a Kant. Ma conviene citare

il testo, per vedere in che modo a Kant sembra inoppugnabile questa critica di Hume. Non facciamoci illusioni.

Nell'*Introduzione* alla Seconda Edizione della *Critica della ragion pura*, Kant dice: «Prendiamo la proposizione: "tutto ciò che accade ha una causa". Nel concetto di qualcosa che accade io penso certamente a una cosa che esiste, prima della quale (di questa cosa che esiste) c'era un certo tempo, e dopo la quale, naturalmente, ci sarà un altro tempo, poi un altro ancora, ecc.; e da questo concetto posso dedurre quanti giudizi analitici voglio»⁴⁴.

Cioè, io posso avere il concetto di una cosa che inizia; vedere che questo inizio è inserito tra un tempo precedente e un tempo successivo, e fare ogni tipo di analisi dirette, fisiche e metafisiche, della cosa. Ma il concetto di causa, vale a dire: il concetto che esiste una cosa diversa da ciò che avviene, questo, appunto, non lo si potrà mai ottenere con l'analisi del concetto di ciò che avviene⁴⁵. In ciò che accade, io posso certamente fare tutte le analisi che voglio, come diceva Leibniz. In questo non troverò mai il richiamo a un'altra cosa, diversa da ciò che accade, e nella quale risiederebbe appunto la causa dell'accadere della prima. Questa non è cosa che si possa ottenere con giudizi analitici. Si può ottenere solo con giudizi sintetici - dice Kant. Cioè, il richiamo a una seconda cosa è una sintesi rispetto all'analisi della prima. Chiaramente, la cosa sarebbe semplice se in effetti il fondamento di tale sintesi si trovasse nell'esperienza. Ora, al riguardo, Hume si è fatto carico di dimostrare che questo è impossibile.

Di conseguenza, il principio di causalità non è un principio di realtà; è un puro principio di conoscenza; un tema in cui qui non c'è motivo di entrare.

Sia chiaro che ciò che Kant pretende di dire è che il valore della causalità non è fondato su un'analisi dei concetti né su una percezione delle realtà, ma è una condizione di intelligibilità propria dell'intelletto umano.

E in secondo luogo, non solo Kant fa questa esposizione del problema, ma io credo che per la prima volta (almeno dopo Leibniz; forse anche in Leibniz la cosa si trova in modo così esplicito come in Kant) il problema della causalità, che da Aristotele fino a quel momento è stato un problema di analisi o di percezione - la si chiami come si vuole - di alcune cose che effettivamente avvengono nel mondo, e che sono le causazioni - per la prima volta, dicevo, e a partire da ora, si parla invece di «*principio*» di causalità.

Un principio di causalità del quale si dice che deve avere un valore assoluto, di contro a quanti dicono che non ha valore assoluto. Non si discute più della causalità, ma del suo carattere di principio. Per questo problema è ininfluente che si tratti di dire, con Kant, che la forma della causalità efficiente - ed è questa l'unica di cui qui si tratta - è precisamente temporale. Kant insisterà molto su questo. La forma temporale della

⁴⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 13, 5-9=A 9, 5-9 (ed. Felix Meiner, Hamburg, 1930, p. 47).

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, B 13, 9-11.

causalità è per Kant la condizione per cui il principio di causalità si può applicare alle cose reali. Ma per se stesso il principio è un principio. E come principio non esprime altro che le condizioni di intelligibilità dello stesso intelletto umano.

Questa idea della forma temporale della causalità, associata a ciò che dicevo prima riguardo a Galileo, assumerà nel XIX secolo un carattere un po' diverso. Si dirà che in effetti la Scienza non ha nulla a che vedere con la causalità, il che è assolutamente vero. La Scienza cerca solo di spiegare come avvengono le cose.

Forse sarà una presunta modestia quella che ha portato a dire che la Scienza studia solo il come accadono le cose, e i «come» cercati in modo specifico, sono quelli che si presentano con regolarità. Questi «come» della Scienza sono leggi, ma in nessun modo sono cause. E in questi «come», in secondo luogo, dato un fenomeno determinato, si cerca di studiare quali sono tutte le condizioni e i fenomeni che hanno contribuito a che esso apparisse nella realtà. Il grande postulato per questo lavoro, senza il quale non ci sarebbe la scienza, è che il fenomeno in questione è assolutamente determinato da tutti i suoi antecedenti: il che è assolutamente vero in tutte le cose immaginabili. È un determinismo rigoroso. Non c'è nulla, infatti, che non sia rigorosamente determinato dall'antecedente, dai suoi antecedenti, o da tutto il sistema di antecedenti che può avere. È ciò che è stato chiamato il Determinismo. Con assoluta ragione, ma in quanto esposizione del lavoro scientifico. Un Determinismo che ha dovuto ampliare lentamente e penosamente il suo ambito. Dal dominio della Meccanica al resto della Fisica e delle altre Scienze della Natura. (Era già più problematico applicarlo alla Biologia, eppure è entrato anche in questa). Però, cos'è il concetto di legge applicato alla società, alla Sociologia? Cos'è il concetto di legge applicato alla Storia? Questo è più problematico. Comunque sia, sono state trovate alcune leggi e alcune regolarità che, se non sono leggi e regolarità nel senso di una deduzione matematica assoluta, perlomeno sono regolarità prese nel loro complesso: alcune certe regolarità statistiche. E in questa conquista delle leggi determinate della realtà, benché vi siano molte realtà che sfuggono ciascuna in modo elementare al determinismo, tuttavia nell'insieme c'è un determinismo statistico sul quale sono fondate le Scienze della Realtà.

Questo è assolutamente innegabile, ma non cessa di avere gravi inconvenienti da un punto di vista filosofico, che è l'unico che qui mi interessa.

Mi interessa sottolineare che la Scienza non solo procede così, ma deve procedere così. Il contrario equivarrebbe a tradire il suo stesso principio scientifico. Una cosa diversa è determinare se questo attiene o non attiene al problema della causalità. Non solo perché non sta scritto da nessuna parte che il determinismo sia la causalità: una causazione che fosse unica in natura cesserebbe per questo di essere causalità? Non solo sarebbe una causalità anche se non fosse, a rigor dei termini, inclusa in nessuna legge determinista, ma piuttosto sta scritto da qualche parte che tutto quanto accade nella natura stia obbedendo precisamente a un determinismo? Infine,

tutti hanno presente ciò che accade nella Fisica attuale, la Fisica delle particelle elementari. Difficile da ammettere. Gli scienziati dicono molto tranquilli: «Sì». Ma i creatori della meccanica dell'atomo non lo hanno mai creduto: né Einstein né Dirac, né Schrödinger, né Plank.

Mi ricordo l'impressione che mi produsse quando a me, personalmente, Plank disse che sarebbe morto con la tristezza di vedere che non poteva accettare la Fisica fatta sulla base della sua scoperta. Questo l'ho udito io da Plank.

Ma comunque sia, oggi come oggi, nonostante tutti i tentativi falliti contrari - e tutti i tentativi contrari sono falliti - l'indeterminismo delle particelle elementari è assolutamente innegabile.

Però c'è un terzo inconveniente, questo più grave, che riguarda la Filosofia.

Lentamente, in un'esposizione così, rapida, di questi temi, come quella che ho appena fatto, se si paragona ciò che ha detto Aristotele delle cause con ciò che dico qui del determinismo, c'è stata una *metabasis*; filosoficamente c'è stato uno slittamento, un grave slittamento.

Aristotele non ha definito cosa sono le cause, ha descritto cos'è ciascuna di esse. E per questo ho trascritto il paragrafo in cui dice ciò che la causa apporta all'effetto. Per esempio, la materia è ciò che permanendo intrinseco (non *immanente*, come dicono le cattive traduzioni, perché *enuparcon* è intrinseco) al diveniente, fa sì che questo sia generato dalla sua materia; la forma gli dà una determinazione; la causa efficiente gli dà un principio di trasformazione; la causa finale un *telos*, un termine. Senza dubbio. Ora si paragoni questo con ciò che accade a un fisico che enuncia una legge in virtù della quale trova che un certo fenomeno in questione gli sembra molto strano, molto singolare; indaga alcune condizioni, enuncia alcune leggi, magari elabora alcune ipotesi geniali, e con queste dà una spiegazione di tale fenomeno. Collochiamoci in questo punto, nel più ottimista dei casi. Sì. Però c'è una differenza profonda, ed è che Aristotele è partito dalla causa; lo scienziato è partito dall'effetto. E questa è una differenza essenziale.

Questa visione determinista del mondo è una visione che parte dalla conseguenza, che parte dall'effetto. Tuttavia, resta il problema di come sarebbe questa visione del mondo partendo dalla causa. E se non si vuole parlare di causa, perlomeno partendo dall'antecedente. Che una volta avvenuto, il mondo risulti determinato in tale forma..., senza dubbio trovare questo è un compito gigantesco. Orbene, trovare effettivamente come in un modo primario e radicale, non secondario e derivato, un antecedente va a determinare il corso dei fenomeni, è già un'altra questione. La scienza non si pone mai questo secondo problema, che tuttavia è un problema radicale e fondamentale. Si vuol dire con ciò che, nonostante questa esposizione, restiamo in un certo modo di fronte allo stesso problema: che cosa si intende per causalità? Qual è la struttura interna che vincola la causalità al dinamismo reale ed effettivo, i cui caratteri sono stati rapidamente abbozzati nelle pagine precedenti?

Ecco il problema.

La funzionalità del reale

In primo luogo, partendo dalla critica di Hume e di Kant, è necessario domandarsi, per non perdersi nel vuoto, da dove viene all'uomo questa visione della causalità; questa visione delle cose come causa?

Kant dice che Hume lo risvegliò dal suo sonno dogmatico. Ho già detto che Kant accetta integralmente la critica di Hume per far vedere che non c'è nulla nelle percezioni sensibili che ci dia la visione della causalità. Non sarebbe possibile altro rimedio che ricorrere ai concetti così come faceva Leibniz, che pretendeva di ridurre il principio di causalità a quello di ragione, e il principio di ragione a quello di identità o a quello di contraddizione. Per Kant questo è impossibile, per le ragioni già dette. Con ciò, il problema della causalità risulta convertito in un problema di puro intelletto umano. E ora, circa il punto di partenza che è la critica di Hume, debbo ricordare ciò che ho ripetuto in varie occasioni. Ed è che effettivamente tutto l'Empirismo ha l'idea che la percezione sensibile, percezione nel senso volgare del termine, sia costituita da ciò che tutti sappiamo: vediamo tavoli, luci, colori, ascoltiamo suoni, della campana che suona, ecc. Tutto questo sono percezioni. Come dicevo nelle pagine precedenti, abbiamo la percezione del tiro di una corda e la percezione del suono di una campana. Due percezioni successive, la prima termina e comincia l'altra. E questa successione non è una legge, e meno ancora è una causa. Il che, detto così, è assolutamente vero. Salvo che resta da domandare se il contenuto umano di una percezione si riduca al contenuto specifico e talitativo che ha in virtù del puro sentire. E questa è una cosa diversa. Ho scritto molte pagine per convincere me stesso almeno, se non riesco a convincere gli altri, che effettivamente il sentire umano è un sentire intellettuale. Che l'uomo non sente solo verde, azzurro, rosso, pungente, caldo, ma che sente *realmente* il caldo, *realmente* il pungente, *realmente* il rosso. Questo momento di realtà è ciò che ho chiamato *impressione di realtà*. Non perché sia una seconda impressione aggiunta alla prima, ma perché è la formalità stessa con cui le impressioni sensibili si presentano all'uomo a differenza dell'animale, per il quale questi contenuti talitativi sono meramente stimoli⁴⁶.

⁴⁶ Cfr. SE: «"Realtà" è la formalità di ciò che viene inteso (*lo inteligido*). Orbene, questa formalità è qualcosa che anzitutto non viene "concepita", ma "sentita"; l'uomo non solo concepisce che il sentito è reale, ma inoltre sente la realtà stessa della cosa. Ne deriva che questo modo di sentire le cose è un modo intrinsecamente intellettuale. La sensibilità non è dunque pura ma intellettuale, e per la stessa ragione l'intellezione non è pura ma senziente. Intendere (*inteligir*) e sentire sono essenzialmente distinti e irriducibili; ma costituiscono un'unità metafisica strutturale che non esamineremo qui: l'intellezione senziente. Quest'espressione [...] significa che sensibilità e intellezione costituiscono, nella loro irriducibile differenza, una struttura apprensiva metafisicamente unitaria, in virtù della

In ciò, l'uomo è essenzialmente una intelligenza senziente. Cioè l'uomo sente intellettivamente non solo le cose qualificate come reali, ma la loro realtà stessa. L'impressione di realtà fa parte della percezione.

Con ciò ci troviamo in una situazione un po' imbarazzante per Hume e per Kant. Perché in una successione di percezioni - tra il tiro della corda e il suono della campana citati - questa successione ha due elementi: uno, certamente, che il suono della campana non ci si presenta qui solo come un suono qualificato puramente come suono, bensì come qualcosa che accade. Dove accade? Nella realtà, senza dubbio. Prima *realmente* non c'era suono; e ora c'è *realmente* il suono. E questo momento di realtà appartiene al sentire. E, in secondo luogo, non solo questo momento di realtà appartiene alle cose, ma innegabilmente colui che percepisce che nella realtà comincia ad esistere un suono, percepisce che almeno l'apparizione del suono *nella realtà*, il suo conseguimento di realtà, è qualcosa che dipende da certe condizioni; anche se non fossero cause, anche se fossero pure abitudini mentali o psicologiche, come direbbe Hume. Sarebbe lo stesso. Perché basterebbe per dire che, in questo caso, la produzione di un suono - nell'esempio citato - sarebbe una cosa quantomeno funzionalmente condizionata da altri fenomeni.

Orbene, poiché questa funzionalità non riguarda il contenuto talitativo del suono, ma il carattere di realtà che il suono ha, di realtà in quanto tale, troviamo che nella percezione sensibile c'è una percezione della funzionalità del reale in quanto reale. La causalità è appunto questo. La causalità, a mio modo di vedere, è puramente e semplicemente la funzionalità del reale in quanto reale.

Il che lascia in piedi il grave problema di quale sia la causa. E questa è un'altra questione. Potrebbe avere perfettamente ragione Hume nel dire che il tiro di una corda non è la causa del suono della campana. Davanti a questo esempio triviale, chiunque direbbe che si tratta di una sottigliezza. Forse; però guardiamo la scienza; esiste un'enorme quantità di esempi in cui si è creduto che la causa di un determinato fenomeno fosse questa o l'altra, mentre in realtà non lo era veramente: era una causa diversa ad aver prodotto due effetti simultanei o successivi, ecc. L'accertare quale sia la causa è un problema distinto dall'accertare quale sia la condizione della causalità.

quale l'atto apprensivo è unico: l'apprensione senziente del reale» (SE, 414). «Nell'intellezione senziente l'impressione ha due momenti: uno è il momento della qualità sentita; l'altro, il momento della sua formalità reale. Entrambi appartengono alla cosa che mi è presente senzientemente, e l'impressione è il modo in cui essi mi sono presenti. Cioè, nell'impressione senziente è sentito come impressione non solo il contenuto qualitativo, ma anche la stessa formalità "realtà". Questa formalità, in quanto sentita nell'impressione, è ciò che da molti anni ho chiamato nei miei corsi "impressione di realtà": un'impressione che non solo non è soggettiva, ma che ci presenta la formalità "realtà" come propria della cosa sentita» (SE, 415) (NDT).

La stessa cosa deve allora essere obiettata a Kant, che accetta integralmente la critica di Hume. È certo che l'idea della causalità non si può ottenere con un'analisi di concetti. Però non è certo che non si possa ottenere, e di fatto si ottiene, in una percezione sensibile, se si ha cura di definire la percezione umana, la percezione sensibile, come una percezione intellettuale; cioè una percezione nella quale si percepisce non solo *ciò che è reale*, ma anche che *è reale*.

È da qui che bisogna partire. Dall'idea che la funzionalità del reale - è ciò che chiamo causalità - si può intendere appunto da due versanti.

a) Si può intendere dal versante di ciò che va acquistando realtà, come ad esempio il suono della campana, che prima non era ed ora è; però si può intendere anche dal punto di vista di ciò che chiamo la sua funzionalità. Qualunque sia la cosa rispetto alla quale il suono della campana è funzione nella sua apparizione reale - sia il tiro di una corda, o ciò che si vuole che sia, o la libera volontà di Dio. È lo stesso per ciò che sto dicendo. Dove sta scritto che l'occasionalismo è un impossibile metafisico? Non lo è. Potrà essere un errore di fatto; ma questa è una questione a parte. Però non è un impossibile metafisico.

b) Però si può intendere dalla causa. Se c'è una causazione reale ed effettiva, qualunque sia tale causa, qualcosa ne è l'effetto, perché dipende da ciò che si chiama causa. Ciò che si chiama causa ha un'influenza sulla realtà dell'effetto. È l'influenza del reale in quanto reale. Queste due nozioni sono quelle che compongono, puramente e semplicemente, la funzionalità in cui consiste la causalità: la dipendenza dell'effetto, e l'influenza della causa come momento della formalità del reale *qua* reale. La scienza moderna, come prima indicavo, ha preso la funzionalità e la causalità puramente e semplicemente dal punto di vista dell'effetto, il che è un limite. Indipendentemente dal fatto che ciò che vuole cercare in questi effetti non è la loro produzione come effetti [*efección*] propriamente detta, bensì la legge. Orbene, la causalità, dicevo, non è lo stesso che la causa. Si può percepire, e si percepisce direttamente la funzionalità del reale in quanto reale, e nella stragrande maggioranza dei casi non si percepisce qual è la causa. Questa è una questione diversa. Non sono la stessa cosa il problema della causalità e il problema della causa. Naturalmente, il primo non manca mai in una percezione sensibile, però il secondo non si dà mai in modo immediato. Qual è effettivamente la causa? C'è una funzionalità che è causalità, che rinvia a una causa, ed è appunto in questo rinvio che bisogna collocare il problema rigoroso della causalità come momento del dinamismo. La funzionalità del reale in quanto reale, vale a dire: la causalità è un momento del dinamismo. Intendendo con dinamismo ciò che indicavo - ricordandolo - all'inizio di questo capitolo: che è un dare di sé. E allora il problema della causalità così messo a fuoco, si cifra in tre punti:

In primo luogo, dinamismo e causalità.

In secondo luogo, cos'è la causalità dal punto di vista della determinazione causale della causa.

E infine, cos'è la causalità dal punto di vista dell'effetto.

Un punto di vista, come si può vedere, diverso da quello meramente scientifico.

Dinamismo e causalità

Debbo ripetere, in modo monotono, i punti di partenza delle idee che ho esposto, per non restare nel vuoto.

Nelle pagine precedenti insistevo sul fatto che la realtà è intrinsecamente e formalmente rispettiva. Niente è reale se non è rispettivamente a un'altra realtà. In virtù di ciò, la realtà, tanto quella di ogni cosa sostantiva, quanto la realtà della connessione di alcune cose con altre, è costrutta. Vale a dire ogni cosa è «*cosa-di*» le altre. Dove il «*di*» non è un'aggiunta posteriore o postuma alla realtà di qualcosa, bensì è parte, formale e rigorosa, della realtà stessa della cosa. È possibile che, per astrazione, io non parli di questo «*di*», di questa costruzione, e mi limiti a vedere il *quale* della nota o della realtà determinata. Però nella sua integrità fisica, questo «*di*» appartiene intrinsecamente e formalmente alla realtà. Il costruito è essenzialmente rispettivo. Orbene - come dicevo - questo costruito è l'espressione di una unità primaria e reale in cui consiste la sostantività: un'unità che non nasce da nessun soggetto, ed è bensì l'unità stessa del sistema, del costruito. Una unità che si esprime precisamente nel carattere costruito delle note di una realtà, o di un sistema di realtà sostantive. E questa espressione dell'unità nel costruito, e ciò che il costruito ha in quanto esprime l'unità, è appunto ciò che chiamo struttura. La realtà è strutturale proprio perché è attualizzata in un sistema di note in stato costruito.

In secondo luogo, tutto il reale è attivo per se stesso. La parola «attivo» è qui una parola impropria. (Le lingue non sono state fatte per perdere il tempo con la Filosofia, come faccio io, ed è sempre difficile trovare parole che significhino esattamente ciò che si vuole esprimere).

Leibniz, per esempio, diceva che la realtà è *vis*, è forza. Aveva in mente qualcosa di molto concreto: la dinamica che aveva appena creato.

Qui non si tratta del fatto che la realtà sia una *vis* in questo senso. Chiaramente, si potrebbe pensare che è perlomeno un'attività. Ebbene no: neppure. Perché l'attività, come preciserò, deriva da ciò che sto per dire e da ciò che sto dicendo, ma non è ciò in cui consiste la realtà. Perché bisognerebbe fare appello piuttosto ad una nozione, a qualcosa di simile ad una realtà attiva per se stessa.

A proposito di un problema che non ha niente a che vedere con questo, diceva un sottile scolastico che, ad esempio, il fuoco è un principio attivo per se stesso. Non necessita di nulla che lo attivi. È sufficiente mettere la legna, e la legna brucia. Il fuoco è attivo per se stesso. Che stia ardendo, o sia una combustione incoativa, questo sarebbe il punto di vista di Leibniz. Orbene, non è questo ciò che io voglio dire. Io voglio dire che la realtà è attiva per se stessa: che le è sufficiente la sua connessione con un'altra realtà per entrare in attività. È una specie di attuosità [*actuosidad*]; ma neppure

questa è una buona espressione. Ciononostante, risulta chiaro in primo luogo che la rispettività fonda questa specie di attuosità: la realtà è attiva per se stessa. E in secondo luogo, è questa attuosità che nella sua rispettività produce l'attività. L'attività si fonda sull'attuosità, e l'attuosità sulla rispettività. Ogni termine presuppone il precedente. Per questo ciò che sto dicendo non ha nulla a che vedere direttamente con il dinamismo di Leibniz.

Infine, nella rispettività non c'è soltanto il sistema di note che compongono una sostantività, ma c'è la rispettività di una sostantività con un'altra. Alla quale rispettività si applica integralmente quanto ho appena detto. E di conseguenza, questo dare di sé che, come ho detto, costituiva il dinamismo del mondo, è un dare di sé appunto in attività, e allora questa attività determina ciascuna delle cose che compongono il mondo, e alla fine, svolge non solo la funzione di causalità, ma anche la funzione di causa. La funzionalità è l'espressione dell'attività causale. Per questo il dinamismo del mondo è un dinamismo intrinsecamente e formalmente causale. Con ciò voglio dire che il problema dell'attività non è inscritto all'interno della causalità, bensì proprio al contrario: a mio modo di vedere, il problema della causalità è inscritto dentro l'attività. È cosa corrente, dai tempi di Aristotele, dire che la sostanza ha *dynameis*, che entrano in azione per l'influenza di altre sostanze che sono in atto, le quali precisamente pongono in attività la *ousia*. Ma io credo che è rigorosamente il contrario: il primo predicato della realtà è appunto che sia attività, nel senso che ho appena spiegato (fondato naturalmente sull'attuosità e questa sulla rispettività). E solo nella misura in cui è attività, può, per qualche sua dimensione, essere qualificata come causale. La causalità è un momento dell'attività; e non l'attività un momento della causalità. È così perché la funzionalità del reale consiste nella rispettività interna ed esterna delle realtà sostantive, attive per se stesse, una rispettività intrinseca e formale, cioè: una rispettività attuale in *attività*.

Di rigore, la causalità è una funzionalità che non è propria né della causa né dell'effetto; bensì è una funzione unitaria di entrambi. È simultaneamente e nello stesso tempo nella funzione che svolge la causa e nell'effetto: precisamente in questa funzionalità si *determinano* la causa come causa e l'effetto come effetto. Perciò la funzionalità ha un nome facile da evocare: la causalità, nella sua struttura concreta, è precisamente *determinazione*. Cosa che per il momento non ha niente a che vedere con il Determinismo.

Causalità e causa

La causalità, dicevo, è un carattere, il carattere radicale della struttura nel suo dinamismo.

Il problema di chi sia la causa è un problema che *quoad nos* (perlomeno *quoad nos* uomini) è inscritto dentro il problema della causalità. Dico *quoad nos* per non complicare le cose. Perché anche nel caso di Dio questo è vero. La causalità divina è iscritta dentro la sua potenza attiva. Non al contrario.

Ma questo rimanga per ora da parte, perché non sto facendo un'esposizione teologica.

Il problema di chi è la causa, di quale sia la causa, è inscritto dentro il problema della causalità, e non al contrario. Certamente, in particolare, se si prende una particolare causazione, una particolare funzione del reale in quanto reale, uno trova che la causa è sempre essenzialmente problematica. Chi può mai essere sicuro di aver scoperto una causa reale di un fenomeno, e a maggior ragione se si pretende che questa causa sia adeguata? Questo è assolutamente chimerico.

Si è potuto pensare - e da qui sono venute per esempio le denominazioni dei fenomeni elettrici - che le cariche elettriche negative producono repulsione se sono alcune di fronte ad altre anch'esse negative, e attrazione se sono di fronte alle positive. La causa sarebbero le cariche, e l'effetto le attrazioni o le repulsioni. E se fosse vero ciò che dice Maxwell, che accade il contrario: che le cariche sono il punto di applicazione di un campo elettromagnetico? Qual è la vera causa? La causa sarebbe il campo.

Questo è sempre problematico.

Non si può rovesciare senz'altro l'idea di legge naturale sullo schema della causalità. La causalità ha un ordine rigoroso, preciso: una causa precede un effetto, cosa che non accade in nessuna legge. Ogni legge è, almeno nel suo enunciato, essenzialmente rovesciabile. Ciascuno dei suoi termini può essere preso come soggetto di una legge. Da qui, ripeto, che l'accertare quale sia la causa dentro la causalità, in un caso particolare, è sempre essenzialmente problematico.

Inoltre, nessuna sostantività - ed è questa la cosa più grave - è pienamente sede della causalità, perché non c'è nessuna realtà sostantiva (fuori della sfera umana, e questa in dimensioni limitate), nessuna sostantività che sia pienamente sostantiva. Di conseguenza nessuna è pienamente causa.

Se le sostantività (prescindendo dagli uomini, ma includendo in esse gli esseri viventi), se tutte le sostantività non facessero altro che far parte di una realtà unica (in una forma o nell'altra, come frammenti dall'una o dall'altra caratteristica), evidentemente la causalità non potrebbe essere predicata in un modo pieno di nessuno di questi elementi.

In terzo luogo, non solo la causa è problematica e non c'è nessuna sostantività particolare che sia la sede di una causalità, ma inoltre la sede della causalità si trova nella rispettività. Ho già mostrato che, effettivamente, il dinamismo causale è qualcosa di essenzialmente fondato nella rispettività intrinseca, per la quale una cosa è realmente rispettiva a un'altra. Ebbene, ciò a cui in modo rigoroso e formale si applicano la determinazione e la causazione è questo sistema rispettivo che costituisce il mondo e il cosmo. Questo sistema è l'unico ad essere sostantivo, l'unico sistema dotato precisamente di causalità. Si potrebbe chiamarlo *natura naturans*, o Tutto, purché però si facciano delle importanti correzioni.

In primo luogo, non si tratta di un soggetto dei fenomeni cosmici. Non si tratta neppure di una radice da cui questi fenomeni emergono. Si tratta puramente e semplicemente di una struttura, di qualcosa di puramente

strutturale, attivo in se stesso e per se stesso. E in questa attività abbraccia precisamente tutte le strutture parziali che comprende.

Tutto questo è qualcosa di completamente diverso dall'idea di una *natura naturans* nel senso classico dell'espressione.

E rispetto a ciascuna di queste strutture, l'attività del Tutto, in virtù della rispettività, è appunto la determinazione funzionale di ciascuna delle realtà sostantive che compongono il mondo. Causalità è determinazione del reale nell'attività del Tutto. In tal modo la causalità, che si manifesta precisamente in ogni cosa, nel divenire di ciascuna delle cose, non è altro che la plasmazione di una causazione che compete, *primo et per se*, puramente e semplicemente al Tutto in quanto questo Tutto è precisamente attivo.

Orbene, questo si applica - dicevo - indipendentemente da ogni idea di legge scientifica. Dove sta scritto che la realtà non sia altro che un sistema di regolarità? Tutte le obiezioni che sono state poste all'idea della libertà procedono sempre dal dire quanto segue: ecco un atto, per esempio una persona che ha scelto una cosa...

«Aspetti un poco, ci si dice, io farò la finzione leibniziana di un'analisi infinita, e se io fossi capace di determinare fino all'infinito tutte le condizioni precedenti e concomitanti di questo atto libero, di questa decisione libera, io vedrei che effettivamente questa decisione libera è rigorosamente determinata dai suoi precedenti e dai suoi concomitanti». Il che è assolutamente vero.

Però questo non è il problema della libertà. Il problema della libertà sta nel chi e nel come pone gli antecedenti. Questa è la questione. Presupposto che la decisione esista, io potrei fare un'analisi e determinarne tutte le condizioni, e metterle in un'equazione differenziale. Orbene, una cosa completamente diversa è sapere chi ha posto precisamente questi antecedenti. Esistono semplicemente lì come realtà derivanti dal cosmo? Oppure è un Io che propriamente pone questi motivi, i quali in virtù di ciò non potranno mai essere chiamati antecedenti? Dove sta scritto che i motivi di un atto libero siano antecedenti? Sono determinanti, ma non sono antecedenti.

L'atto libero è rigorosamente e deterministicamente determinato da tutti i suoi antecedenti. Ciò che accade è che non per questo cessa di essere libero, perché questi antecedenti, in qualche modo, sono posti dallo stesso soggetto. È autoposizione. E di conseguenza escono dallo schema «*antecedente-consequente*».

Da qualunque lato si prenda la questione, qualunque sia il versante per cui ci dirigiamo verso il problema della causalità e della causazione delle realtà del mondo, troviamo che la causalità è un momento dell'attività, e non una conseguenza di questa. Orbene, questo sembra essere un restringere metafisicamente in modo enorme il problema della causalità. Perché: dove va a finire allora il cosiddetto valore assoluto del principio di causalità?

Che alla fin fine il mondo sia un'attività, bene. Questo potrà essere un fatto. Però se la causalità è inscritta dentro questo *fatto*, dove va a finire il valore necessario e metafisico del *principio* di causalità? È una domanda molto giustificata, che tuttavia si rivolgerebbe contro colui che la

formulasse, se gli si argomentasse: ci vuole esporre in che cosa consiste il principio di causalità? Nessuno ha dubbi nel formulare il principio di non contraddizione, a parte la questione se l'idea del tempo entra o non entra nella formulazione del principio di contraddizione. Le cose non possono essere e non essere nello stesso tempo, diceva Aristotele. Kant penserebbe che il tempo qui è di troppo, ma in definitiva la struttura del principio è la stessa. Mi si vuol dare una formulazione ugualmente univoca del cosiddetto principio di causalità? Dove sta e in che consiste?

Io so che ci sono polemisti molto agguerriti. Ogni ente finito è composto di essenza ed esistenza. E qui starebbe il principio di causalità. Sì. Ma la distinzione tra essenza ed esistenza io ad esempio non l'ammetto, e neppure moltissimi altri che non sono io e sono più grandi di me. All'interno della Scolastica stessa, qual è la formulazione del principio di causalità a cui si vuol applicare la qualifica di assoluta?

Il principio di causalità deve ancora essere enunciato univocamente. Questo in primo luogo. E in quanto al mio modo di vedere, non è che io rifiuti di rispondere su quale sia l'idea di causalità in questo principio; ciò che faccio è accantonare la forma di «principio» dell'enunciato. Ho detto, infatti, che ogni realtà che si presenta in funzione di un'altra è reale in e per un dinamismo causale: perché la causalità consiste puramente e semplicemente nella funzionalità del reale in quanto reale. Orbene, il Tutto a cui io alludo ha alcune caratteristiche peculiari. Ha certamente alcuni caratteri talitativi - il Tutto ha avuto principio per esempio da un cubo dove starebbe l'energia, dove ci sono gli elettroni, alquanti fotoni, e questo cubo esplose, lo spazio si dilata, si producono le galassie, ecc.. Tutto questo è assolutamente vero, e in questo senso il Tutto ha un carattere talitativo. Tuttavia potrebbe di fatto esser stato in un'altra maniera; non c'è dubbio. Non è detto, inoltre, che non sia stato in altra maniera prima dello stato iniziale. Ma il fatto è che la realtà non ha solo la talità: ha inoltre il carattere di reale. Orbene, la rispettività non riguarda unicamente il contenuto talitativo della realtà - cosa che io ho chiamato Cosmo - ma riguarda la realtà in quanto tale, che è rispettiva in quanto tale, ed è ciò che io ho chiamato Mondo. Orbene, dal punto di vista talitativo, ciò che ho chiamato Tutto è una pura condizione di fatto: effettivamente, il Cosmo è così; potrebbe forse esser stato in un'altra maniera. Lo ignoriamo. E se non poteva esser stato in un'altra maniera, bisognerebbe provare che non ha potuto essere in un'altra maniera - per il caso in questione è la stessa cosa.

Ma c'è rispettività in un senso diverso. È la rispettività del reale in quanto reale. Perché effettivamente questo cosmo, questo sistema che non è altro che un sistema strutturale, è tale che, come sistema, sarà l'unità primaria plasmata nel costruito. Inversamente: questa unità non ha realtà se non nel sistema in cui è plasmata. Di conseguenza, a suo modo, è funzione dello stesso sistema strutturale. Ne deriva che la realtà, in quanto realtà, non è esente da queste considerazioni riguardo alla causalità. E, di conseguenza, per quanto volessimo andare di fretta - e ci andremmo - nel definire il cosiddetto «principio» di causalità, tuttavia mi sembra ovvio che la causalità

è inscritta dentro l'attività, e risponde pertanto a una condizione del reale in quanto reale. Non si può chiedere altro a una considerazione metafisica.

Il resto, il carattere assoluto di una specie di principio pendente dal cielo, è perfettamente chimerico. È questo il modo in cui la causalità appare nella causa.

Naturalmente, ci si può subito domandare: e come appare nel cosiddetto effetto?

È il terzo punto.

Causalità ed effetto

Dicevo che l'effetto è rigorosamente determinato, senza che questo sia un determinismo nel senso pieno della parola. Perché il determinismo è sempre determinazione secondo legge. Secondo una *lex*. E la legge è una regolarità nel «come».

Orbene, è evidente che la causa non è legge. Possono esistere cause che non obbediscono a leggi in questo senso. Ed è evidente, a sua volta, che la legge non è causa. Come si può pretendere che una legge sia causa? Una legge enuncia precisamente la necessità intrinseca secondo la quale qualcosa accade, ma tace circa il carattere necessario di questa funzionalità. Non è questo il problema della Scienza.

La Scienza non si preoccupa delle cause nel senso metafisico, ma nel senso volgare. Per esempio, non distingue, né ha ragione di distinguere, ciò che vuol significare un metafisico quando dice solennemente, e lo si è detto molte volte nella storia: «Queste non sono *cause*, sono *condizioni*». È una questione in sé discutibile, ma priva di senso per uno scienziato. Evidentemente.

La Scienza prende la parola causa nel senso di determinazione, in un senso molto lato. Non la prende in un senso rigoroso, strettamente metafisico. La Scienza cerca il «come».

E in secondo luogo, questo «come» è rigorosamente talitativo. La Scienza parte dal fatto che la realtà sta lì, che la realtà diviene, che l'uomo fa delle cose con la realtà. Non si pone il problema di che cosa significhi cominciare e cessare di essere nella realtà. Uno scienziato non avrebbe motivo di scomporsi se gli si dicesse che la conseguenza di una legge è termine di una creazione nuova in ogni caso, o se gli si dicesse che è una sorta di emanazione o prolungamento del primo termine. Questo allo scienziato non interessa per la sua scienza. Egli enuncia una legge: vincola tra sé l'elemento A e l'elemento B con una equazione o con una considerazione più o meno necessaria, di tipo funzionale, però in lui non c'è spazio per pensare che si tratta una cosa riguardante il reale in quanto reale. Il «come» cercato dalla scienza è un «come» meramente talitativo. Non è mai un «come» riguardante la realtà in quanto tale.

E infine - terzo punto-, è inoltre un «come» relativo. A certi livelli esistono regolarità e leggi di quel certo livello; ma questa stessa legge cessa

di esser tale su un livello diverso. Per esempio, se ciò che io faccio è prendere un sistema di lenti non troppo raffinato né rigoroso, evidentemente ho una legge di propagazione rettilinea della luce. L'idea dei raggi di luce è tanto volgare e antica quanto l'umanità. Ma lo è a condizione che non faccia passare questo presunto raggio di luce attraverso un foro che abbia dimensioni dell'ordine di grandezza di una lunghezza d'onda, perché in questo caso la luce non passa come un raggio, ma si diffonde a ventaglio. Cioè la legge di propagazione rettilinea della luce cessa in questo livello di essere una verità, e la verità è una cosa diversa; la luce è di natura ondulatoria, e non propriamente un raggio che si propaga in linea retta.

A sua volta, nella talità esistono essenzialmente dei livelli. Ma il «come», che non è causalità, è tuttavia, nell'ordine della realtà, ciò che *manifesta* la causalità. Cioè la funzionalità legale è l'espressione talitativa del dinamismo causale. Manifesta la causalità non perché manifesti che l'antecedente di una legge è appunto causa del conseguente - cosa che non sapremo mai né abbiamo motivo di accertare - ma perché manifesta evidentemente che in questa funzionalità traspare o si manifesta qualcosa, che appunto è la causalità esercitata dall'universo intero, di cui tale fenomeno determinato è una manifestazione e una partecipazione.

Per questo resta sempre e costitutivamente la porta aperta ad altri tipi di determinismo, di determinazione, che non sono formalmente legali.

È nella causalità così intesa che, a mio modo di vedere, bisogna porre filosoficamente il problema di quali siano le strutture dinamiche della realtà.

La causalità, in concreto, è precisamente la forma del dinamismo processuale. Il processo, dicevo, non è dinamismo, ma esprime il dinamismo. Ora dico che la legalità di questo processo non è la causalità, ma esprime la causalità.

La realtà, nella sua radicale unità, è perciò dinamismo causale.

Di conseguenza si rende necessario considerare quali sono le strutture di questo dinamismo causale.

* * *

Ho considerato le strutture possedute dalla realtà cominciando col segnalare il carattere di queste strutture dinamiche che, in una forma o nell'altra, si esprimono e si manifestano in ciò che chiamiamo causalità.

Dicevo che per causalità si intende come primo termine la funzionalità del reale in quanto reale. E, in secondo luogo, è in questa funzionalità, che il reale - che è reale in tanto e in quanto è formalmente un *di per sé* [*de suyo*] - *dà* effettivamente *di sé*. Questo dare di sé, nella funzionalità del reale in quanto reale, è appunto la causalità.

Continuando, ho segnalato tre punti, vale a dire: la relazione tra il dinamismo e la causalità, come primo. In secondo luogo, il dinamismo e la causa. E in terzo luogo, il dinamismo e l'effetto.

Riguardo al dinamismo e alla causalità, facevo vedere come è necessario distinguere attentamente la *causalità* dalla determinazione di una *causa*.

La causalità è la funzionalità del reale in quanto reale. Orbene, a volte è possibile accertare quale sia la causa che produce un effetto particolare, e a volte non lo è. In ultima analisi, ogni soluzione sarà sempre problematica, e inoltre ipotetica. Non si tratta di identificare la causalità con la determinazione di una causa.

Entrando direttamente nel tema, ricordavo, una volta di più, che la realtà è costitutivamente rispettiva. Orbene, i momenti di questa rispettività sono attivi per se stessi, carattere che è completamente diverso da quello della *vis* di Leibniz - una specie di attuosità. E in virtù del carattere, posseduto dalla realtà, di essere attiva per se stessa, posta in rispettività di attuosità, in ragione della sua azione, essa determina giustamente un'attività.

L'attività è fondata sull'attuosità, e questa attuosità è fondata sulla rispettività. E l'attività, in quanto determinante di ciò che accade, è appunto la *causalità*. Ne deriva che il primo momento formale della causalità è la distinzione della determinazione dalla causa.

Il secondo punto trattato è stato il problema della causalità osservato dal punto di vista della causa. Ripeto ancora che tutto quanto la causalità ha di cosa immediatamente data nell'apprensione dell'intelligenza senziente, ha nello stesso tempo di problematico nella determinazione concreta della causa. E questa non è solo una difficoltà pratica, è una difficoltà radicata nel punto di partenza del problema. E il fatto è che effettivamente parliamo al plurale di molte sostantività, quando la verità è che (prescindendo dall'uomo per quanto riguarda alcuni aspetti della sua realtà) nessuna cosa ha pienezza di sostantività: tutte sono momenti più o meno astratti ed estratti di un'unica sostantività che compete al Tutto. Ne deriva che la determinazione di una causa è sempre dipendente dalla variazione del punto di vista secondo cui si consideri la sostantività di una cosa nella pienezza, cosa che sarebbe falsa, o nella rispettività del Tutto. Questo Tutto non è un soggetto e neppure una radice; in esso consiste la pura struttura della sostantività in quanto è attiva in e per se stessa. Ne deriva che in definitiva la vera causalità si troverebbe nel Tutto in quanto tale.

Questo pone un ultimo problema, vale a dire: la causalità, dal punto di vista dell'effetto, riguardo al quale mi sono limitato a dire che questa causalità non può essere confusa in alcun modo con ciò che è stato chiamato Determinismo.

Il Determinismo è un certo aspetto di una cosa, aspetto a sua volta molto determinato dalla causalità nell'effetto, che è la determinazione della legge. Non tutto ciò che accade nell'universo ha carattere di legge. E soprattutto, che un effetto abbia una realtà in virtù della causa, non vuol dire né che questo effetto, né che questa causa siano ripetibili. Cioè il Determinismo è al massimo lo schema di un tipo speciale di causalità, ma non è la causalità in se stessa. Presa la causalità come momento del dinamismo, cioè preso il dinamismo causale nella sua integrità, esporrò di seguito quali sono le strutture concrete di questo dinamismo.

* * *

In primo luogo è necessario aver presente che il dinamismo consiste in un dare di sé. La realtà è in e per se stessa attiva in quanto realtà. E in virtù di ciò la rispettività, nel complesso, - la rispettività tanto interna quanto esterna - nel suo dare di sé, è ciò che riveste il carattere di causalità. Per questo il dinamismo è formalmente causale.

In secondo luogo, il dinamismo si fonda sulla rispettività. Pertanto sarà necessario ricorrere ad essa per concepire quali sono i diversi tipi di dinamismo causale.

È chiaro che la rispettività non è univoca. La rispettività esistente tra le realtà provvisoriamente sostantive - le sostantività, dicevo, sono frammenti di un tutto - ha un carattere notoriamente diverso a seconda delle essenze.

Da una parte ogni essenza consiste in una unità coesiva primaria di note che sono formalmente costitutive: quelle note il cui sistema unitario coesivo e primario è necessario e sufficiente perché una cosa abbia tutte le sue note costituzionali, e possa avere tutte le sue note avventizie. È l'estrutto «di per sé» e pertanto costituisce il «sé» del «dare di sé». Allora è necessario dire che le essenze, dal punto di vista della loro unità coesiva, e dal punto di vista della loro costituzione, possono essere di due tipi completamente diversi.

In primo luogo abbiamo il tipo di quelle essenze che certamente sono in sé sistemi costitutivi di note necessarie e sufficienti perché la realtà di cui sono essenza abbia perlomeno tutti i caratteri che competono alla sua sostantività, e la possibilità di ricevere caratteri o note per interazione di una fonte esterna alla sostantività: di conseguenza sono in questo senso realtà *in sé*. Ma queste essenze hanno una particolarità, ed è che sono realtà in sé, e «niente» altro. Ne deriva che la loro è una rispettività di cui è molto più facile avere apprensione rispetto ad ogni altro tipo di essenza, perché ciascuna sostantività è qualcosa in sé, ma è intrinsecamente rispettiva a qualcosa che è estrinseco rispetto alla sostantività in questione.

C'è un secondo tipo di essenze in cui questo non accade. Sono le essenze la cui struttura è tale che, nel loro momento di attività e di dinamismo, non solo hanno un comportamento conforme alla talità di ciò che esse sono e di ciò che sono le altre cose con cui si trovano in rispettività, ma inoltre hanno un comportamento formalmente conforme al peculiare carattere di realtà posseduto dall'essenza stessa. Questa è la caratteristica esclusiva delle essenze che sono intelligenti e volenti. L'intelligenza e la volontà non sono aperte primariamente *perché* sono riferite a cose che non sono esse. Ciò a cui sono primariamente riferite, e in cui consiste formalmente la loro apertura, è nell'esser riferite al loro proprio carattere di realtà. E la prima cosa che fa l'intelligenza, lo sappia o non lo sappia, si renda o non si renda conto di questo, è trattare i problemi che essa stessa deve risolvere primariamente, prendendoli precisamente come problemi della realtà, cioè comportandosi in conformità con la realtà propria di questa intelligenza e di

questa volontà. Il che non accade nel caso delle essenze chiuse. Perché un elettrone eserciti le sue azioni elettriche ed attive o passive, non servirebbe a nulla aggiungere che inoltre l'elettrone si comporta d'accordo con il suo carattere di realtà. Non c'è alcun parametro, né alcun fattore nella struttura delle equazioni del campo elettromagnetico che permetta di introdurre il momento della realtà. Invece, quando si tratta dell'uomo, non è sufficiente dire che digerisce, pensa, sente, ecc., ma è necessario dire che ha un'intelligenza in virtù della quale quest'uomo si confronta con se stesso come realtà. È la differenza fondamentale tra le essenze aperte e le essenze chiuse. Ne deriva che, dal punto di vista del dinamismo, queste due essenze si comportano in un modo strutturalmente ed essenzialmente diverso.

È un modo diverso perché, mentre le essenze chiuse non fanno altro che essere ciò che sono in sé, e stare in rispettività con altre essenze che sono in sé, nelle essenze aperte accade qualcosa di completamente diverso. Qualcosa che tuttavia non scinde completamente l'essenza aperta dall'essenza chiusa. Sarebbe un enorme equivoco pensare che nell'essenza aperta l'apertura consista in una «aggiunta» di tipo relazionale alle note che rendono l'essenza in questo caso dell'uomo un'essenza chiusa, una cosa in sé. Questo sarebbe assolutamente falso. Alla fin fine è stata la radice di tutti i soggettivismi del XIX secolo, che hanno creduto che l'uomo cominci con l'essere una realtà chiusa su se stessa, che poi abbia l'ingenua pretesa di credere che si pone o no in connessione con qualcosa che non è questa stessa realtà. Questo è del tutto chimerico già nel punto di partenza. L'apertura dell'essenza aperta non è aggiunta alle strutture in virtù delle quali quest'essenza è qualcosa in sé.

Ma neppure si può dire che l'apertura dell'essenza aperta poggi su se stessa. È stato il grande errore a partire dalla Filosofia di Heidegger, che pretende di far poggiare l'apertura su se stessa, come se ciò che diventerà posteriormente, nelle sue azioni, l'essenza aperta fosse il precipitato decantato dalla pura apertura esistenziale dell'essenza. Non si tratta dell'una cosa né dell'altra. L'apertura dell'essenza è una modificazione intrinseca e formale di qualcosa che è «in sé», modificazione procedente dal fatto che quest'essenza, che è in sé, possiede alcune note chiamate intelligenza e volontà, note in virtù delle quali quest'essenza ha un comportamento concorde con se stessa nel suo stesso carattere di realtà.

Se non avessero queste note, in virtù delle quali ciascuna di queste essenze umane è qualcosa in sé, non sarebbe possibile parlare di apertura. È su questa differenza tra le essenze aperte e quelle chiuse che occorre basarsi per vedere i diversi tipi del dinamismo causale esistenti nell'universo.

Queste strutture dinamiche, dico e ripeterò fino alla sazietà, sono i modi di dare di sé che le sostantività possiedono a ragione della loro struttura essenziale. Ma poiché le essenze aperte presuppongono sempre, basicamente, che questa essenza sia qualcosa in sé, ciò vuol dire che in un modo o nell'altro, non solo sono diversi i dinamismi dell'essenza aperta e quelli dell'essenza chiusa, ma inoltre il dinamismo proprio e peculiare dell'essenza aperta, in quanto aperta, è poggiato su - ed è una modificazione

del - dinamismo che questa essenza possiede in quanto essenza chiusa, in quanto cosa in sé.

Vale a dire: in primo luogo i dinamismi sono distinti e diversi; ma inoltre, in secondo luogo, sono organizzati in una certa forma. Alcuni dinamismi sono fondati precisamente sugli altri.

Il dinamismo di un'essenza aperta, in quanto aperta, è fondato, in una forma che bisognerà indagare, sul dinamismo dell'essenza come una realtà in sé.

E in terzo luogo, non confondiamo quest'idea dell'organizzazione dei dinamismi con quello che tradizionalmente nei testi è stato chiamato l'ordine delle cause. Non si tratta di questo. Non si tratta di prendere quattro cause - materiale, formale, efficiente, finale - moltiplicate in moltissimi tipi di realtà, che convergano tutte in un ordine meraviglioso che è l'ordine dell'universo. No.

Qui si parte da una rispettività iniziale e radicale, in virtù della quale ogni sostantività è *in re* essenzialmente e costitutivamente rispettiva. Qui non si tratta di un ordine di cause, ma di una cosa diversa: di una *fondamentazione della causalità*. Mi attengo al *tipo puro della causalità* - almeno per cominciare-, a differenza della causa, e dico che i diversi dinamismi sono *diversi*, si trovano *organizzati*, perché i dinamismi e i loro diversi tipi sono *fondati* gli uni sugli altri. I dinamismi più elementari sono perciò i dinamismi basici. E inversamente gli altri dinamismi non si riducono in alcun modo a quelli basici - è una cosa che non può accadere. Ma non potrebbero essere ciò che sono se non fossero fondati nei dinamismi elementari e basici. Questo si vede chiaramente nel problema di un certo tipo di dinamismo: la variazione e il cambiamento. Si è propensi a pensare che il cambiamento e la variazione siano appunto il prototipo del divenire.

Risale a Platone l'idea che il mondo sensibile, con le sue variazioni, sia un puro divenire, e che nel cambiamento il mondo delle idee riposi su se stesso e sia l'*ontos on*, l'ente realmente vero.

Orbene, dal punto di vista di ciò che qui ho espresso - in modo disadorno e balbuziente - la situazione è completamente inversa. Nella variazione c'è il massimo di cambiamento e il minimo di divenire. Nella misura in cui si sale nella scala delle realtà, c'è più divenire e meno variazione.

Quanto più è ricca la sostantività, tanto più dà di sé, e tanto meno cambia. Ma questo non vuol dire che il cambiamento non sia il dinamismo basico di tutti gli altri dinamismi.

Inizio lo studio di questi diversi dinamismi causali, cominciando dal dinamismo basico.

Capitolo sesto Il dinamismo della variazione

Introduzione

Questo dinamismo basico poggia sulla differenza esistente in ogni sostantività, e in ogni realtà sostantiva, tra le note che le sono costitutive e costituzionali e quelle che le sono avventizie: note avventizie perché procedono dalla rispettività estrinseca in cui tutte le sostantività in questione si trovano effettivamente.

Queste note inessenziali o avventizie - le si chiami come si vuole - non sono passate inavvertite nella Filosofia Classica. Ma questa filosofia classica le ha viste come note *inerenti*, la cui formale ragion d'essere è appunto *l'inerenza* a un soggetto. Orbene, questo è più che problematico. Non ripeterò nuovamente ciò che, con ragione o senza, ho detto a proposito della soggettualità del reale: l'essere soggetto non è la caratteristica formale della sostantività; piuttosto, essere sostantività vuol dire essere un sistema di note sufficienti nell'ordine della costituzione. Ne deriva che queste note non sono rigorosamente inerenti, perché la *res* a cui sarebbero inerenti non è un *subjectum*. Per usare un termine, in *Sull'essenza*⁴⁷, quando ho trattato di questo, le ho chiamate *aderenti*. Qui la parola aderenza non ha il senso fisico dell'adesione di una carta a un tavolo, ad esempio perché è umido. Non si tratta di questo. Si tratta del senso etimologico del *ad-haerere*, così come anche deve esser preso nel suo senso etimologico *l'in-haerere*.

Ebbene, a mio modo di vedere, il costitutivo formale di queste note non è *in-haerere*, bensì *ad-haerere*. È nell'«*ad*» e non nell'«*in*». Si tratta di un *ad-esse* e non di un *in-esse*. Come sanno tutti coloro che sanno più di me, non si tratta qui di prendere *l'ad* nel senso di *esse-ad*, che è il carattere di un determinato accidente all'interno dell'aristotelismo, il quale è appunto la relazione. Qui tratto dell'*ad-haerere* nel senso puramente elementare, vale a dire che aderiscono al sistema in una forma o nell'altra.

⁴⁷ «L'unità delle note inessenziali con l'essenza è un'unità di ad-erenza. Non si tratta, naturalmente, di una proprietà materiale. Neppure significa "giustapposto-a", ma piuttosto il prefisso *ad-* ha il senso preciso di *in direzione verso*. Tutte le note inessenziali sono note che fanno della cosa non una realtà *simpliciter*, ma una realtà *rispettivamente a (ad)*» (SE, 478-79) (NDT).

Orbene, queste note non si sovrappongono semplicemente al sistema sostantivo. Al contrario, la cosa è sempre una sola. Ciò vuol dire che, benché queste note per se stesse non siano *res*, tuttavia ciò che la *res* è (l'essenza a cui queste note sono aderenti), svolge una funzione trascendentale rispetto a tali note, in virtù della quale funzione diciamo che queste note appartengono alla *res*, e prendono in modo aderenziale il carattere di *res*. L'essenza non soltanto è *res*, ma inoltre *reifica*. Questo non significa far sì che queste note siano «*res*», bensì farne *nell'essenza* una *res*. E queste note determinano in modo reificante la *res*, che è precisamente l'essenza o la realtà sostantiva.

Ne deriva che queste note aderenti siano nell'una o nell'altra misura l'espressione di un aspetto irriducibile della rispettività stessa in cui si trovano istituite nella realtà le realtà sostantive.

Ebbene, c'è un dare di sé nella sostantività, che concerne la capacità di possedere diverse note aderenti. E questa capacità, questo dinamismo con cui si ottengono, è ciò che chiamiamo variazione. Variare, nel senso più triviale del termine, significa che variano appunto le note più o meno aderenziali o aderenti che una realtà ha nella sua rispettività con le altre. Ma conviene precisare un poco questo concetto di variazione.

In primo luogo ricordando che si tratta qui di un dare di sé. Cosa che può sembrare paradossale. Perché se sono note che, alla fin fine, pervengono alla cosa dalla sua relazione con altre realtà, come si può dire che la cosa dà di sé? Senza dubbio, fino a un certo punto, questo è vero. E non solo è verità, fino a un certo punto, ma si tratta di una verità rigorosa. Però non è tutta la verità.

Prendiamo la nota aderente alla fin fine più estrinseca - e più tangibile nella realtà - ad un corpo: il suo luogo. Ad un corpo non è essenziale stare in questo luogo; poteva stare in un altro. Evidentemente: il luogo non gli è essenziale. Però sì gli è essenziale stare in *un* luogo. Il che è un'altra questione.

Ne deriva che il dare di sé non è estraneo né è assente da tutte queste determinazioni aderenziali. Certamente, a un corpo può essere indifferente o non essere essenziale stare qui o là. Ma gli è essenziale stare in qualche parte. L'essenza, benché non sia costituita da queste note, che le sono aderenti, prefissa tuttavia, nella sua costituzione essenziale e formale, il tipo possibile di note aderenti di cui essa essenza è capace. Ebbene, la struttura stessa del dare di sé significa in questo caso «prefissare».

Dare di sé, in questo significato basico ed elementare - che non può essere più elementare, ma neppure più basico - consiste nel prefissare ciò che aderentemente una realtà sostantiva può essere. Dare di sé significa prefissare.

E dico che il luogo è un esempio molto triviale, ma radicale. Non invano in greco, per dire che qualcosa è assurdo (cosa che sembra essere una contraddizione concettuale) si dice che è *atopon*: con riferimento a questa nota aderente che è il luogo. È assurdo ciò che non esiste da nessuna parte.

A sua volta il dinamismo di questa prefissazione è ciò che maggiormente include il momento del cambiamento. Di conseguenza, a dispetto di ciò che

apparentemente potrebbe sembrare, il cambiamento e la variazione sono il minor dare di sé e il minor dinamismo esistenti nella realtà. Il cambiare è appunto un dare di sé, ma è quello minimo. Ne deriva che esso sia il minore tra i dinamismi, e di conseguenza la minore tra le causalità. Tuttavia, il momento del dare di sé (del divenire) non è assente. Perché? Per ciò che ho già indicato. Perché la sostantività prefissa il campo delle note aderenti che può avere e perché appunto il momento della variazione è, se non proprio ciò che lo rende possibile, ciò che almeno è inscritto in qualcosa di positivo che è appunto il dare di sé. Nelle prossime pagine chiarirò cosa significa questo in concreto.

In terzo luogo, e infine, torno a ripetere che non si tratta del fatto che la variazione abbia un soggetto *della* variazione stessa; ma si tratta piuttosto di alcune note aderenziali, che di conseguenza conformano inessenzialmente la realtà intera, e pertanto fanno di questa realtà sostantiva intera non un soggetto della variazione ma una sostantività che *sta in variazione*. La variazione riguarda la realtà intera. Non la realtà in quanto soggetto.

In una misura o nell'altra, ogni divenire è basato su una variazione, in questo senso ora spiegato, non perché il divenire sia formalmente una variazione, ma perché la variazione è la forma basica del dinamismo, di tutti i dinamismi della realtà.

Pertanto bisogna dire concretamente *qual è il dinamismo della variazione*. E bisogna considerare che il dinamismo della variazione dipende dai tipi di variazione che si possono registrare nella realtà.

Considero dunque qui i diversi tipi di variazione esistenti nella realtà.

Aristotele chiamò *alloiosis* tutte queste variazioni che citerò. O meglio, egli riferì il concetto di *alloiosis* all'ordine della qualità; non importa ora; prendo la parola *alloiosis* nel senso più generico di variazione. Pertanto, come sinonimo di movimento o *kinesis*. Orbene, Aristotele dice che esistono solo tre tipi di variazioni, per determinare i quali gli è sufficiente ricorrere alle categorie. Non ci sono movimenti di variazione intorno alla relazione, ecc. Non ci sono che tre tipi possibili di movimento accidentale. Vale a dire: i movimenti che riguardano la quantità - il movimento di aumentare o diminuire la quantità-; c'è poi la variazione della qualità; e può esserci una variazione di luogo. C'è dunque il movimento locale, il movimento quantitativo e il movimento qualitativo. E questa divisione tripartita delle *kineseis*, delle variazioni, ha pesato con pertinacia lungo la storia della Filosofia, in modo un po' sconsiderato. E non perché non sia vera, cosa che effettivamente è, come può non esserlo? Ma tale verità è usata in modo un po' impreciso in questa concezione tripartita di Aristotele.

In primo luogo, prendiamo i movimenti locali di cui parla Aristotele. Si è propensi a identificare, e lo stesso Aristotele lo fa, il movimento locale con il movimento meccanico. Ora, questo è assolutamente falso. Al tempo di Aristotele era una cosa chiara. Ma dalla seconda metà del XIX secolo è completamente falso. Ci sono cambiamenti di luogo che sono movimenti locali, e che tuttavia non sono di carattere meccanico. In effetti, le variazioni di luogo di un campo... le variazioni di luogo prodotte dalla propagazione di un campo elettromagnetico, come potrebbero non essere cambiamenti di

luogo? La prova è che con apparecchi radio, ecc., si captano le loro onde a distanza, mentre si propagano. E questi movimenti e variazioni non sono di carattere meccanico. Tutti i tentativi di ridurre il campo elettromagnetico a forze meccaniche sono risultati assolutamente fallimentari. Bisogna prendere il campo elettromagnetico come un campo irriducibile al movimento meccanico. Un movimento meccanico è quello che è funzione soltanto delle masse e delle distanze, e la cui forza si dirige lungo la linea che unisce i centri di gravità delle due masse in questione: questo è il movimento meccanico. Orbene, questo non accade nel campo elettromagnetico, dove la variazione di un vettore elettrico orizzontale produce la comparsa di un vettore magnetico che gli è ortogonale. Il tentativo di ridurre questo a forze di elasticità di un possibile elemento ipotetico, che sarebbe l'etere, è risultato sempre fallimentare nella storia della Fisica. Un cambiamento di luogo non è in alcun modo identificabile con un cambiamento di carattere meccanico.

In secondo luogo, sembra che in questa enumerazione si tratti semplicemente di una diversità. Neppure questo è esatto, parlando rigorosamente. Non c'è alcun dubbio che, alla fin fine, con tutta la sua elementarità e la sua apparente grossolanità metafisica, il cambiamento di luogo, la variazione locale, è la struttura dinamica basica di quanto accade nella realtà. Basica: non altro. Non si tratta di dire che è formalmente l'unico tipo di attività. Questo sarebbe un meccanicismo grottesco. Però dico che senza il movimento locale non esistono né sono possibili tutti gli altri dinamismi esistenti nella realtà. Si pensi alla crescita. La crescita non è semplicemente un cambio di volume. È dovuta a qualcosa. Nelle piante si scopriranno le auxine, i fattori di crescita, ecc. Tutte queste reazioni fisico-chimiche includono, in buona parte, un movimento locale, uno spostamento in virtù del quale si produce la crescita. La crescita non è senz'altro questo spostamento. Ma non ci sarebbe crescita senza questo spostamento locale. Nelle differenze qualitative accade la stessa cosa. Però se si prende la teoria cinetica dei gas, la teoria termodinamica, la teoria cinetica della temperatura, lì senza dubbio lo spostamento è una struttura basica per ogni cambiamento qualitativo, ecc. Orbene, Aristotele si limita a distinguere queste specie di movimento e dice che, ad ogni modo, il movimento locale è il movimento più apparente di tutti. In terzo luogo, nella sua concezione del movimento e di questa classificazione dei movimenti, Aristotele parte - e non potrebbe essere diversamente: è un punto di partenza ben ovvio - dalle sostanze che compongono l'universo. Come se il movimento fosse qualcosa che, qualunque ne sia la ragione, emerge attivamente o passivamente dal soggetto che si sta muovendo.

Orbene, in ciò che ho esposto qui, ho cercato di far vedere che ogni dinamismo, e in questo caso il dinamismo della variazione, non ha senso se non dal punto di vista della rispettività. Aristotele omette completamente questo punto di vista nella sua concezione filosofica della variazione e del dinamismo.

Si tratta, di conseguenza, di partire da una struttura basica e primaria di rispettività dell'universo, una rispettività nella quale, evidentemente, le

sostantività si trovano in rispettività e sono attive per se stesse. E mantenendo uniti questi caratteri di «rispettivo» e di «attivo per se stesso», che risultano attualizzati precisamente nella totalità della rispettività, abbiamo appunto la struttura stessa del dinamismo variazionale.

È necessario ora domandarsi riguardo a questo dinamismo: in primo luogo dove risiede, in che consiste questo dinamismo radicale ed elementare. E in secondo luogo dire brevemente perché e in che senso questo dinamismo di variazione è un dinamismo radicale, che riguarda non solo il mondo fisico ma la realtà intera.

Primo punto: la rispettività basica

In primo luogo bisogna considerare la rispettività più elementare, che è la rispettività delle realtà materiali. Tuttavia, insisto: non c'è nulla che sia esente da un riferimento a un luogo. Come dicevo, proprio per indicare che qualcosa è assurdo in greco si dice che è *atopon*.

Tutto ciò che è reale si trova in qualche parte. Si discuterà sulla forma in cui vi si trova. Questa è un'altra questione: tornerò sull'argomento. Ma comunque sia, senza questo riferimento al luogo non c'è alcuna possibilità di parlare di realtà. Ne deriva che in questo senso tutto il dinamismo della variazione è fondato primariamente sul fatto che le cose stanno in un luogo, in una forma o nell'altra, e che la rispettività fondata sul luogo è di conseguenza la rispettività basica di ogni dinamismo o variazione. Più ancora. Il cessare di trovarsi sempre in un posto e l'andare in un altro posto, è qualcosa che ha senso soltanto nella rispettività. Sarebbe un grave errore, nel quale si può cadere per vie molto diverse - una quella di Aristotele, un'altra quella di Newton - l'assolutizzare, in un certo senso, il luogo occupato dalle cose. Cominciare da qui, e poi porsi il problema se in effetti nel mondo esistano altre cose, alle quali è relazionato il luogo occupato dalla prima... no, questo è assurdo. Il luogo di una cosa è sempre costitutivamente, essenzialmente e formalmente rispettivo alle altre cose.

Aristotele pretendeva di trovare un luogo assoluto nell'universo. E questo è chimerico. Ma Newton, dando una sterzata in direzione opposta, pretendeva di dire che i corpi si trovano nello spazio e che di conseguenza il luogo si definisce rispetto allo spazio e non rispetto alle altre cose. Orbene, questo è chimerico, naturalmente.

Il luogo è essenzialmente, costitutivamente e formalmente rispettivo; se uso la parola *rispettivo* è in questo senso: rispettivo ai luoghi delle altre cose.

Le cose, dunque, si trovano in rispettività a ragione del luogo che occupano, e questa - dico - è la rispettività basica che deve essere collocata alla radice stessa di ogni considerazione sul dinamismo variazionale.

Pertanto, in primo luogo, bisogna domandarsi in che consiste questa struttura basica.

E in secondo luogo, qual è il carattere dinamico del movimento locale, posto che sia la forma più elementare.

E in terzo luogo, la domanda riguarda il dinamismo locale come rispettività basica di tutta la variazione.

I. La struttura stessa dello spazio

Bisogna partire dal luogo. Beninteso, lo dico una volta di più, un luogo che un corpo occupa rispettivamente, relativamente agli altri. Qui partiamo - immediatamente porrò la sordina che è necessario mettere perché questo si converta in Metafisica generale e non un problema di Cosmologia - parto dal fatto che il luogo che un corpo ha, lo ha *occupandolo*. Dove per *occupazione* si intende una specie di corrispondenza biunivoca, come direbbe un matematico, tra i punti del corpo e le sue parti, e questa specie di periferia esterna che chiamiamo luogo, che si chiama appunto il suo *topos*. E questa corrispondenza biunivoca, in virtù della quale a tale parte del corpo corrisponde tale luogo, e via di seguito, è ciò che chiamiamo occupare il luogo: riempirlo. Una maniera, dunque, di stare nel luogo, la più elementare, è starlo occupando.

Orbene, la rispettività fondata precisamente su questa occupazione del luogo, è ciò che chiamiamo spazio. Lo spazio è la rispettività delle cose reali in ragione del luogo da loro occupato.

Insisto sulla parola «occupazione», sulla parola «realtà» e sulla parola «rispettività».

Ne deriva che ciò che chiamiamo spazio - un'idea naturalmente del tutto estranea alla *Metafisica* di Aristotele e falsata, come indicavo, nella *Fisica* di Newton - l'idea dello spazio è nella sua stessa struttura molto più complessa di quanto potrebbe sembrare a prima vista.

Non cercherò di dire cose che nessuno abbia detto riguardo allo spazio; ciò che voglio è dirle in modo che appaiano dal punto di vista in cui io mi colloco. Infatti, che lo spazio abbia tre strutture, è in tutti i libri di *Matematica*. Ora si tratta di vedere perché. E dico: la rispettività in cui alcuni corpi stanno rispetto ad altri, a ragione del luogo che occupano, in primo luogo produce una struttura che è ciò che ho chiamato *stare «accanto a»*. In questo caso, la rispettività non ha altro carattere che lo stare di alcune cose accanto ad altre: è lo spazio come insieme di punti; è ciò che, dal punto di vista della struttura dello spazio, costituisce l'oggetto di una scienza: la *Topologia*. Si può dire che lo spazio sia continuo o discontinuo, sia o non sia connesso, abbia lacune, se l'ordine di connessione molteplice sia o non sia compatto, ecc. È la *struttura topologica* dello spazio, dello stare «accanto a».

Ma nella rispettività non c'è solamente lo «stare accanto a»; c'è anche lo «stare in direzione verso». Cioè, c'è una determinata direzione parallela, rispetto alla quale tutte le altre direzioni possono essere definite. Ora, questo è ciò che un matematico chiamerebbe *l'affinità*. Lo spostamento parallelo è appunto quello che determina la direzione dei punti nello spazio. Per

esempio, supponendo che fosse vero ciò che presumeva Galileo, che i corpi per inerzia si muovono in uno spazio euclideo, evidentemente la traslazione parallela, l'affinità, sarebbe definita appunto dalla proprietà che ci insegnavano da piccoli: ci davano due definizioni della linea retta: la linea più breve tra due punti - di questa non dobbiamo parlare in questo momento-; e l'altra definizione: la linea i cui punti sono tutti nella stessa direzione. Il problema sta nel definire le direzioni. Questa struttura è appunto l'affinità. «Accanto a» dà luogo alla Topologia. «In direzione verso» è l'affinità, il parallelismo.

Però, in terzo luogo, c'è una rispettività che è il collocare un luogo, e pertanto il corpo che lo occupa, a distanza di un altro. E questo è appunto la scienza metrica.

Accanto a, in direzione verso, e a distanza di, sono le tre strutture fondamentali ed essenziali dello spazio. La continuità il parallelismo e la distanza. Orbene, la cosa curiosa di queste strutture è che una struttura non determina in alcun modo la seguente. Se si prende una struttura topologica determinata, si può definire la traslazione parallela e una direzione in infinite maniere. La topologia non determina un'affinità speciale. E proseguendo questa considerazione, né la topologia né l'affinità definiscono univocamente una metrica. Sarebbe assurdo che fosse possibile. Invece, l'unica cosa che la matematica può fare, e lo ha fatto ben pochi anni fa, è trovare le condizioni necessarie e sufficienti perché uno spazio topologico sia misurabile, cioè sia possibile definirvi una distanza. Si tratta di alcune condizioni la cui determinazione costituisce il teorema di Nagata e Smirnof. Ma che siano condizioni necessarie e sufficienti non vuol dire che siano necessariamente compiute. Ci sono spazi topologici che non sono distanziabili, che non sono misurabili, ecc. In cambio è assolutamente vera l'affermazione inversa. Una metrica determinata implica un'affinità determinata, e inoltre induce una topologia assolutamente determinata.

Posto che la realtà abbia una metrica determinata, è in questa struttura dello spazio che si iscrive il momento, il carattere dinamico della variazione locale, che è il secondo punto interessante da esaminare.

II. La struttura dello spazio come rispettività

La struttura dello spazio è una rispettività *in re*. Mi sto riferendo allo spazio della fisica, non alludo al modo in cui viene preso in considerazione dalla geometria, che è un'altra questione.

In re è una rispettività nella variazione locale. Non c'è alcun dubbio. Alla fin fine, ciò che chiamiamo spazio è lo spazio che lasciano le cose per... E la prima continuazione di questo «per» sarebbe: per «stare» le une tra le altre, e soprattutto per potersi «muovere» le une tra le altre. Qui, appunto, il momento della variazione locale è essenziale per questo modo di considerare lo spazio. Lo spazio come libero gioco dei movimenti meccanici, dei movimenti locali.

Non solo è così, ma inoltre proprio ciò che chiameremmo le strutture geometriche e spaziali dello spazio fisico, in definitiva, non sono altro che il precipitato che le cose che occupano lo spazio decantano in esso. Cos'è ad esempio una linea retta, nell'esempio fatto prima dell'inerzia di Galileo? È un movimento inerziale considerato in uno spazio euclideo di tre dimensioni, ecc., e che è appunto una linea retta. Sì. Ma si potrebbe concepire una cosa diversa: si potrebbe concepire che questo spazio non è euclideo, e che non esistono linee rette - il che è una cosa diversa - e tuttavia il movimento inerziale continuerà ad esistere: come linea geodesica. Lo spazio per se stesso non ha strutture, non ha altre strutture che quelle che gli impongono i corpi che lo occupano, ciascuno nel suo luogo, strutture, inoltre, imposte dal sistema di spostamenti: tutto ciò è di natura puramente fisica. E gli spostamenti considerati nella loro pura rispettività, costituiscono la struttura dello spazio fisico. Orbene, di questi fattori fisici, che determinano tali strutture, ne esistono essenzialmente tre: la luce, la gravitazione, l'azione. *La luce*, che determina precisamente il limite della velocità massima nella realtà. *La gravitazione*, che ne determina la curvatura. E *l'azione*, che in definitiva non sappiamo che cosa determini né ciò che determinerà in futuro. È la meccanica quantista. Se uscirà o meno dalla sua indeterminazione e dal suo carattere ondulatorio, e che sarà di essa, chi può saperlo? Ai suoi grandi creatori non è mai sembrato che si potesse eliminare la determinazione di alcune traiettorie, ecc. Insomma, gli azionisti puri, come ad esempio Eisenberg, dicono di sì.

Comunque sia, la gravitazione e l'azione sono i grandi elementi determinanti ciò che chiamiamo struttura fisica dello spazio. Naturalmente, si intende sempre che il corpo che si muove nello spazio non sia sottoposto all'azione di forze. Cioè, quel movimento di un corpo abbandonato a se stesso in condizioni fisiche, vale a dire nella luce, nella gravitazione e nell'azione, determina queste strutture dello spazio.

Ciò supposto, il movimento preso in se stesso non è uno stato del mobile. A mio modo di vedere fu precisamente questo a costituire il superamento del concetto di movimento elementare in Galileo, rispetto ad Aristotele. Nel movimento Aristotele cerca anzitutto e soprattutto l'*ens mobile*. Proprio perché partiva dall'esistenza di un *ens*, una sostanzialità che possiede uno stato di movimento e di variazione. Ed allora dice Aristotele, di questo soggetto che si muove, che il movimento è *entelekeia tou dynamei ontos e toiouton*⁴⁸, che è l'attualità della potenza in quanto potenza, cioè l'atto imperfetto, come diceva, *ateles*⁴⁹. Orbene, questo non è affatto evidente né ovvio. Perché la prima cosa che bisogna dire, che è una cosa ovvia, è che il movimento è sempre una rispettività in cui il mobile si trova rispetto ad altri corpi. Rispetto a chi si muove il corpo? Rispetto allo spazio, allo spazio assoluto? Ma non esiste lo spazio assoluto. Lo spazio è la rispettività di

⁴⁸ *Phys.*, III, 1:201 a 11.

⁴⁹ *Phys.*, III, 2:201b 31; *De an.*, III, 7:431 a 6.

alcuni corpi con altri. Il movimento include essenzialmente e costitutivamente una relatività, un principio di relatività. Relatività non è il movimento stesso; al contrario: il movimento ha un carattere estremamente assoluto. Ciò che è relativo è sapere chi si muove e chi sta quieto, perché questo non ha senso dirlo in modo assoluto. Dipende da chi vogliamo considerare in movimento e chi vogliamo considerare in riposo. Il movimento è essenzialmente e formalmente una rispettività variabile, cioè è una struttura o parametro esistente nella realtà. Sarebbe chimerico continuare la discussione con Aristotele o con Leibniz, perché ciò che bisognerebbe dire è che non è vero che il movimento meccanico come tale, il movimento locale, nasca dalle condizioni di un soggetto. Non nasce dalle condizioni di un soggetto; piuttosto l'universo intero è *in* movimento. Il cosiddetto movimento è un parametro indipendente nella considerazione dell'universo.

L'universo non è costituito da alcune sostanze dalle quali risulterebbe esistere un movimento locale. No. Se ci collochiamo dal punto di vista della Creazione, Dio ha creato alcune cose, ma inoltre le ha create in movimento. E non c'è altro da dire. È un parametro indipendente. È assolutamente inutile, inopportuno, pretendere di spiegare il movimento partendo appunto dalle condizioni del mobile.

L'esempio del principio classico di Relatività nei movimenti rettilinei meccanici è un tipico (la stazione delle ferrovie in cui evidentemente uno non sa quale treno si muove) e non è meno vero, come ha preteso di dimostrare Einstein, nella Relatività speciale, ecc. Perfino nel caso dei campi gravitazionali. Si potrà dire, torniamo ai treni, se si ferma il treno con una frenata e cade una valigia sui miei piedi, che è caduta a me e non all'altro treno che mi sta di fronte. Sì. Ma non si tratta di questo. Si tratta di sapere se è caduta a me perché il mio treno ha un campo gravitazionale positivo, o al contrario, perché il treno che mi sta di fronte esercita un campo gravitazionale negativo, con il quale fa cadere la valigia. La struttura della gravitazione è la curvatura dello Spazio. La quale abbraccia i corpi che sono al suo interno. Ma la gravitazione, per Einstein, non è una forza; mi spiego subito. È, come nel caso dell'inerzia, una struttura dello spazio.

Il movimento è uno stato, un'invariante dinamica dell'universo, naturalmente in un sistema determinato. Il movimento può a sua volta variare. Ma si tratta sempre del fatto che le cose si muovono proprio perché l'universo è in movimento. L'universo non è in movimento perché le cose, per una interazione delle une sulle altre, si pongono in movimento le une con le altre. La struttura dell'universo è costitutivamente dinamica in e per se stessa. In questo senso, evidentemente, si deve dire che cambia perché diviene, cioè perché c'è un dare di sé previo, costituito precisamente dalla rispettività del tutto in questione.

Naturalmente, questo fa eludere il problema solo apparentemente; in realtà fa l'esatto contrario: centrare il problema della causalità nel movimento. Dov'è la causalità nel movimento, nel movimento locale? Apparentemente, si potrebbe fare appello alla stessa meccanica, alla forza

come causa del movimento. Sì; ma questa è una risposta assolutamente inopportuna. E per varie ragioni:

In primo luogo, in fisica non tutti i movimenti sono prodotti da una forza, in nessun modo. Nel caso di un movimento inerziale, qualunque ne sia l'origine, o anche se Dio lo avesse creato in un puro stato di inerzia, tale movimento inerziale non ha in sé alcuna forza. Tutte le speculazioni medievali sull'impulso, ecc. non sono altro che speculazioni prive di senso. Evidentemente non ogni movimento è prodotto da una forza.

Ciò per cui è necessaria una forza è una cosa diversa: per cambiare la velocità del movimento. Questo sì; per produrre un'accelerazione. Questa è la stessa definizione di Newton: la forza è il prodotto della massa per l'accelerazione. Questo è assolutamente vero, benché fa sì che non si possa identificare nemmeno lontanamente il concetto di causa del movimento con il concetto di forza.

Ma in secondo luogo, il fatto è che il concetto di forza è in se stesso e in tutta la sua universalità, anche limitato a questo caso delle accelerazioni, assolutamente problematico all'interno della fisica. Insomma, fino ad Einstein si è potuto parlare di forze, ad esempio della forza di gravità. Orbene, Einstein ha completamente relativizzato il concetto di forza. Per Einstein non c'è altra realtà che i campi: quello elettromagnetico e quello gravitazionale; ciò che chiamiamo forza è il modo in cui l'uomo sente l'intensità del campo in un punto determinato. Ma non è una forza a produrre il campo. La forza non ha carattere causale. La gravità è una struttura: la curvatura dell'universo. Per Einstein non esiste forza di gravità. Nemmeno remotamente.

Pertanto, non solo causa e forza non sono la stessa cosa, per queste ragioni fisiche, ma inoltre - ed ora per ragioni filosofiche - questa identificazione non si può fare. Il fatto è che in questa identificazione vengono confuse la causalità e la causa. E si tratta di cose diverse.

Nonostante tutto ciò che rende impossibile dire quale sia la radice ultima dei movimenti locali esistenti nell'universo -sto trattando di quelli «locali», non di altri- senza dubbio il movimento ha inesorabilmente questo momento di essere qualcosa che sta accadendo nella realtà e che l'uomo, nella sua intelligenza senziente, sta percependo con precisione - il movimento di variazione di luogo, ad esempio - come una funzionalità all'interno del reale. Ogni variazione è variazione *di* realtà e *nella* realtà. Nessun movimento si produce in modo arbitrario e casuale, ma ogni movimento è una variazione rispetto al luogo prima occupato, qualunque ne sia la ragione (non entro ora in questo problema delle ragioni); c'è evidentemente la percezione di una funzionalità del reale in quanto reale, e in questo caso il reale in quanto ha questa nota aderente che chiamiamo luogo. Questo appunto è ciò che ho chiamato causalità. Qui c'è naturalmente una differenza essenziale tra la Filosofia e la Scienza. Lo scienziato che leggesse quanto sto scrivendo direbbe che a lui non interessa. Naturalmente. Dato che io non pretendo di fare Meccanica, né di integrare le equazioni differenziali del movimento. Ciò che dico è quali sono le condizioni che la realtà deve compiere perché vi siano questi movimenti, le cui equazioni vengono descritte dallo

scienziato. E ciò che dico è che tale condizione è l'esistenza della causalità. Ora, con ciò non viene detto in alcun modo che si è determinata la causa del movimento. Perché la verità è che *ci si può domandare se esiste realmente la causa del movimento* intesa come una cosa che scatena il movimento. Questa è una pura ipotesi, ovvia quanto si vuole, ma completamente arbitraria. Dove sta scritto che il movimento dell'universo sia scatenato *dalle cose*, e men che meno da *una* cosa? L'universo è in movimento in e per se stesso. Non c'è nessuno né nulla che abbia scatenato il movimento dell'universo. Se si vuole parlare di causa bisognerà dire che essa è la totalità dell'universo. La rispettività integrale, il Tutto in questione, sarebbero la causa delle variazioni di luogo che accadono dentro l'universo. Ma non perché vi sia una cosa speciale e determinata, che ha scatenato il movimento in una sostanza determinata, il quale movimento si propaga a un'altra, ecc. Questo non è altro che una pura ipotesi immaginaria. La causa del movimento è puramente e semplicemente la natura attiva [*índole activa*] della realtà nel suo luogo, né più né meno, né meno né più; è la realtà presa nella sua rispettività, vale a dire nella totalità dell'universo.

L'universo è in movimento. Non esiste una sola cosa che abbia scatenato un movimento o i movimenti dell'universo (parlo dei movimenti locali, beninteso).

Orbene, questo dinamismo consiste in un dare di sé, e -dicevo- fa vedere tutto ciò che può dare di sé un corpo, in ragione delle sue strutture e delle sue note, per occupare diversi luoghi nello spazio. Cosa che non è affatto ovvia: non qualunque corpo può occupare qualunque luogo nello spazio. Ma è essenziale che ne occupi uno. Probabilmente è essenziale che possa cambiarlo, ma questo non vuol dire che l'elenco dei possibili luoghi sia accessibile a tutti i corpi. Una bottiglia non può stare nel sole, non per nulla, ma perché si disintegrerebbe. Un corpo può occupare molti luoghi, ma non tutti quelli immaginabili. E proprio perché non può occupare tutti i luoghi immaginabili, diciamo evidentemente che si tratta di un dare di sé. Dà di sé, date le sue condizioni fisiche e le sue note, l'elenco enorme, ma non indefinito né infinito, dei luoghi che il corpo può occupare nello spazio. Ne deriva che in questo caso, benché il divenire sia minimo e sia massimo il cambiamento, tuttavia il movimento locale non è esente dalla condizione del divenire. In definitiva, cambia perché diviene. Perché si pone in gioco la capacità che ha di occupare luoghi diversi nello spazio; è una capacità che entra in gioco non perché sia una potenza distinta dalla sostantività, che viene eccitata da un'altra cosa che sta fuori; no; ma semplicemente perché il corpo è attivo per se stesso anche nella sua nota spaziale, e questo corpo deve necessariamente stare in attività spaziale e topica rispetto alle altre sostantività dell'universo.

II. Il dinamismo locale come rispettività basica di ogni variazione

Il movimento locale è la base di tutte le altre variazioni, sia quantitative sia qualitative. E lo è per la stessa ragione per cui, secondo gli scolastici, la

quantità è l'*accidens radicalis*. Ebbene, il movimento *radicale* è il cambiamento di luogo.

Naturalmente, con qualche ragione il lettore domanderà a che cosa è dovuta questa pesante spiegazione che ho dedicato allo spazio, quando la cosa ovvia sembra essere che l'universo, e la rispettività delle cose che si trovano in esso, non hanno solo una struttura spaziale, ma anche una struttura temporale. E perché non ho parlato del tempo? Perché, benché questa possa sembrare un'eresia, il tempo non riguarda direttamente la realtà in quanto tale. Riguarda l'attualità delle cose nella loro rispettività. Questo sì. E l'attualità della variazione di luogo di questa dinamica variazionale, nella rispettività spaziale dell'universo, è appunto ciò che chiamiamo l'essere di questo dinamismo.

Orbene, il modo di essere del dinamismo in quanto scorrente è ciò che chiamiamo tempo. Il tempo è l'atto ulteriore, un atto ulteriore rispetto al movimento. Cosa che non accade allo spazio.

Il tempo è un modo di essere del movimento, ma non è ciò che formalmente costituisce il movimento. Così considerato, il tempo ha anche una complessa struttura. Notevolmente parallela alle strutture spaziali. Ha in primo luogo un carattere quasi spaziale -dico un carattere di continuità, una specie di topologia del tempo, una *crono-logia*. Evidentemente, il pensiero indiano, o almeno una buona parte di esso, penserebbe che la struttura atomica del tempo non sia continua, ecc. È un problema topologico.

In secondo luogo, il tempo ha una struttura di affinità completamente determinata: scorre unilateralmente in una direzione unica: unidirezionalmente dal passato al futuro. Il possibile regresso del tempo si verifica solo, un po' artificialmente, in determinate equazioni della Fisica quantista, nelle condizioni di particelle di alta energia. Ma rimanga la cosa in sospeso, perché diverse volte ho desiderato che mi si spiegasse questo,...l'ho anche chiesto allo stesso Eisenberg, che sempre mi ha dato la stura a grandi discorsi, ma senza che la sua esposizione mi risultasse mai chiara.

E in terzo luogo, il tempo ha una struttura misurabile, che è la cronometria.

La cronologia, la struttura unidirezionale del tempo, la cronometria, sono le strutture del tempo inteso come atto ulteriore o attualità del dinamismo reale e fisico, spaziale, dei corpi dal punto di vista dell'attualità nella rispettività.

Secondo punto: carattere basico di questa rispettività

Questa struttura della variazione locale, che come indicavo si trova, in una forma o nell'altra, immersa nella base radicale di tutte le variazioni qualitative e quantitative, anche presa nella sua massima generalità di ordine materiale, deve essere presa con un'ampiezza molto maggiore, perché si

veda, o per lo meno si possa intravedere, in che misura è radicale e basico questo ricorso alla rispettività che dirò spaziale.

Il fatto è che effettivamente, fino ad ora, sono partito dalla realtà materiale, caratterizzata da un modo speciale di stare nel luogo, che è l'occuparlo. Ma l'occuparlo non è l'unico modo di stare nel luogo. Per esempio, lo spirito umano sta nel corpo di ciascuno, e tuttavia non lo occupa nel senso che abbiamo definito. Non si può dire a che punto del corpo corrisponda un punto dello spirito. Ogni volta che si è tentata una simile indagine, per esempio nel parallelismo psicofisico con il cervello, si è visto immediatamente che si tratta di un rompicapo. Una cosa che non ha senso. E tuttavia, lo spirito di ogni uomo, all'interno dei limiti più o meno definiti del suo corpo, naturalmente, è in lui e non è nel corpo di un altro.

Occupare lo spazio è un modo di stare nel luogo, è starvi *in modo circoscrittivo* [*circunscriptivamente*], come direbbero gli scolastici, che dicono anche cose buone.

C'è però un'altro modo, l'ho appena citato, che è lo starvi *in modo definitorio*. Cioè, è definita l'attuazione e la presenza di una realtà nello spazio, senza che per questo tale definizione sia l'occupare lo spazio. E allora si vede immediatamente l'enorme trascendenza dello spazio, del luogo, in tutte le entità esistenti nell'universo. Non c'è nulla che sia esente da un riferimento allo spazio, qualunque esso sia, preso nella sua massima ampiezza. Ivi compresa la Storia. Non ha alcun senso, ad esempio, prendere una grande opera letteraria, ad esempio una tragedia greca o una commedia, e attribuirla a qualunque popolo della terra. Non lo ha. Attribuirla a un popolo, sì; ma un popolo che occupa un determinato luogo e non un altro. La cultura della Cina non è comparabile, è diversa dalla cultura greca per quaranta milioni di ragioni, cominciando dal fatto che una si trova in Cina e l'altra in Grecia. Questo è evidente. C'è sempre in qualche modo un riferimento intrinseco e costitutivo allo spazio, secondo le diverse maniere di starvi. Di tutti questi riferimenti, è senza dubbio fondamentale quello che ho appena menzionato, che le realtà materiali nella loro variazione quantitativa e qualitativa stiano presupponendo un movimento di *topos*, un movimento di luogo, che non è movimento meccanico e non ha necessariamente motivo di esserlo, e tale variazione è inscritta precisamente nella struttura formale della rispettività in quanto tale.

Il mondo è realmente e costitutivamente in movimento. E proprio per questo si muove ciascuna cosa, e questo muoversi delle cose consiste in un loro dare di sé, cioè si verifica all'interno dell'ambito di note che la struttura di un'essenza costitutiva della sostantività possiede prefissate variazionalmente.

* * *

All'inizio di questo studio delle strutture dinamiche della realtà, nel capitolo Quinto, scrivevo ciò che ho ripetuto nel presente, perché era

necessario averlo dinanzi agli occhi. A mio modo di vedere bisogna partire dall'essenziale e costitutiva rispettività in cui si trovano tutte le realtà dell'universo. Una rispettività che non è consecutiva al loro modo di realtà, ma è invece formalmente costitutiva di tale modo.

Queste strutture, e le note strutturali che le compongono, sono attive per se stesse. Con ciò ho voluto far comprendere in modo molto chiaro che non si tratta del fatto che la realtà sia attività - questa sarebbe la tesi di Leibniz - ma di una cosa più semplice: la realtà è attiva per se stessa. Ricordavo in parte l'episodio di quello scolastico che diceva che il fuoco è un principio attivo per se stesso, e se non brucia sempre, ciò avviene perché non ha combustibile, anche se di per sé basterebbe dargli combustibile per farlo bruciare. Ebbene, il combustibile dell'universo è dato precisamente nella rispettività stessa. In tal modo, effettivamente, il mondo è in attività per e perché ciascuno dei suoi momenti strutturali è formalmente attivo per se stesso. L'attività poggia su questa caratteristica di «essere attivo per se stesso».

Orbene, dicevo, le diverse realtà che compongono l'universo non sono precisamente sostanze, bensì sistemi strutturali. La realtà non è composta tanto di cose sostanti, quanto di cose strutturate: di strutture. E si tratta di strutture che poggiano su se stesse, in quanto hanno una sufficienza di note in rapporto a ciò che chiamiamo sufficienza costituzionale. Questo sistema di note costituzionali poggia all'interno della stessa sostantività su un certo sistema basico, più radicale e più profondo, di note non soltanto costituzionali, ma anche costitutive; sono quelle che costituiscono precisamente per la loro unità coesiva primaria ciò che chiamiamo l'essenza di una cosa, ciò che è la realtà *simpliciter* delle cose nel mondo.

E questo sistema di sostantività può avere - e di fatto ha - un sistema di note che non appartengono all'essenza, né scaturiscono dalle note costitutive; note che tradizionalmente sono state chiamate accidentali, espressione che mi sembra troppo ambigua. Io ho preferito chiamarle aderenti, in opposizione a ciò che tradizionalmente è stato detto dell'accidente, cioè che la sua essenza consiste nell'essere inerente. E questa differenza consiste precisamente nel fatto che ciò a cui le note costituzionali sono aderenti non è ciò a cui sono inerenti gli accidenti: gli accidenti sono inerenti a un soggetto, a una sostanza. Invece qui si tratta di note che per essere aderenti determinano in modo ultimamente concreto il sistema sostantivo cui sono aderenti.

Bisogna partire da qui per studiare quali sono le strutture del dinamismo dell'universo.

Ho cominciato appunto da quei momenti dinamici che riguardano le note aderenti, e questo dinamismo è ciò che ho chiamato variazione. Ho cercato di far vedere che tutte le variazioni si fondano in ultima analisi, radicalmente, nella variazione più elementare: quella in virtù di cui varia ciò in cui consiste, almeno a prima vista, una cosa così peculiare della realtà, come lo stare in qualche parte. Effettivamente le cose possono stare, stanno tutte in qualche parte; una cosa che non stesse in nessuna parte, perlomeno parlando in termini intramondani, sarebbe un atopon, sarebbe di

conseguenza un assurdo, non avrebbe realtà. Ciò che ho chiamato dinamismo, dal punto di vista del dare di sé, della variazione locale, consiste nell'aver questa nota tuttavia puramente aderenziale, come dicevo. Perché pur essendo effettivamente vero che a una cosa, per esempio a un bicchiere, non è essenziale stare lì dove sta, e ben potrebbe trovarsi in un altro posto, tuttavia, in primo luogo, non potrebbe trovarsi in qualunque parte, e in secondo luogo gli è essenziale trovarsi in una. Con ciò i possibili cambiamenti di luogo sono altrettanti momenti, elementari quanto si vuole, di un dare di sé delle cose. Orbene, in questo dinamismo basilico dello spostamento si fondano, in un modo o nell'altro, tutte le altre variazioni. Ma non è ora il caso di entrare nello studio dei diversi tipi di variazione.

La variazione è un dare di sé. E il dare di sé, in questo senso, consiste nel prefissare, a partire da se stessi, l'elenco di note aderenziali, anche di luoghi, in cui una realtà può stare.

Questo dinamismo causale non è l'unico. Non è l'unico perché le realtà non hanno semplicemente note aderenti, ma sono in se stesse sistemi strutturali. Qui appare un altro punto nel quale bisogna far incidere la riflessione circa la struttura dinamica della realtà.

Capitolo settimo

Il dinamismo dell'alterazione

Introduzione

Anzitutto, ripeto, tutte le altre variazioni, le restanti variazioni che non sono locali, l'elenco intero delle variazioni, siano esse locali o meno, sono il dinamismo basico su cui sono poggiati o montati tutti gli altri dinamismi. Con ciò non voglio dire che tutti gli altri dinamismi si riducano, in qualche modo, a questo. In linguaggio borsistico equivarrebbe a giocare al ribasso. Non si tratta di questo. Neppure si tratta del fatto che gli altri dinamismi siano semplicemente una complicazione di questi dinamismi elementari. Ciò che cerco di dire è che, in una forma o nell'altra, tutti i sistemi e tutti gli altri dinamismi si appoggiano o sono basati su realtà che godono di questo dinamismo basico che è la variazione, o lo subiscono. Farò vedere in seguito in che consiste questo «esser basati».

Orbene, questi dinamismi che non sono la pura variazione riguardano le stesse strutture costitutive della realtà, delle realtà sostantive.

Ricordo ancora, e vi insisto, il fatto che tutte le realtà del mondo sono intrinsecamente e formalmente rispettive. E che gli stessi sistemi essenziali, e questi anzi in primo luogo, sono essenzialmente costituiti in rispettività interna, intrinseca, gli uni agli altri. Di conseguenza, il problema del dinamismo non riguarda solo le note aderenziali, ma anche le strutture. Questo è già uno strato più complesso del dinamismo, perché riguarda tali strutture non solo nell'insieme delle loro note costituzionali - questo, naturalment - ma anche nelle loro stesse note costitutive, nel sistema basico e radicale, in ciò che è la loro propria essenza.

E proprio queste essenze, che per tale ragione chiamo essenze costitutive -costituiscono effettivamente ciò che ciascuna cosa è-, costituiscono il termine di un nuovo dinamismo, in una rispettività dinamica.

Una rispettività dinamica: espressione con la quale, ripeto, si intende il fatto che queste essenze componenti il mondo sono essenze attive non solo in se stesse, ma per se stesse, per la loro stessa condizione intrinseca e formale. Il che non vuol dire in alcun modo che si debbano definire tali strutture dicendo che sono instabili. Questa è un'altra questione. Saranno instabili o meno, in conseguenza di ciò che esse sono per se stesse. Ma l'instabilità non è il carattere primario di questo dinamismo delle essenze, così come non significa neppure che un' essenza, per il fatto di avere alcuni caratteri costitutivi, sia metafisicamente stabile e inoltre immutabile. In

nessun modo. Voglio dire puramente e semplicemente che queste essenze, nel loro carattere costitutivo - e in quanto essenze costitutive - sono attive per se stesse. Cioè, non possono essere ciò che sono se non dando di sé ciò che si traduce nelle loro azioni.

Ora bisogna prestare attenzione ad alcuni caratteri posseduti da questa rispettività che, come vedremo, è dinamica.

In primo luogo, per quanto poco vi si rifletta, si comprende che tutte le sostantività dell'universo, almeno quelle accessibili all'esperienza, nel suo più vasto e ancestrale tragitto, sono costitutivamente *emergenti*. Nessuna riposa su se stessa; in un modo o nell'altro emergono precisamente...da che? Almeno emergono nel mondo, in questa rispettività di cui formano parte e di cui sono momenti interni. Qui la parola emergenza [*emergencia*] non ha il significato che le si dà quando con essa si allude a una uscita di emergenza. No. Emergere, *e-mergere*, significa «uscire da»: questo è il senso dell'emergenza.

In secondo luogo, queste cose, le realtà sostantive, le sostantività, non sono solo emergenti: in più, questa emergenza ha un *carattere substrattuale*.

Tutta questa emergenza, qualunque ne sia il senso, poggia su un sostrato. Qui il *substratum* non significa una specie di materia prima dalla cui complicazione risulterebbe ciò che va a emergere. Non si tratta di questo, ma puramente e semplicemente di qualcosa che in definitiva è meramente descrittivo. Nessuna sostantività, a suo tempo e nel suo carattere di emergenza, viene dal nulla, così direttamente, ma è *poggiata* su qualcosa di precedente. A cui, certamente, potrà non ridursi, e generalmente non si riduce, tuttavia si tratta di un *substratum* senza il quale tale emergenza non avrebbe potuto aver luogo.

Una sostantività non può emergere da qualunque sostanza e in qualunque punto dell'universo. Essa emerge sempre su un *substratum* determinato, sulla base di un *substratum* determinato.

Questo *substratum*, ed è appunto questo ciò che qui interessa, è un *substratum immediato*. Perché si possono trovare sostrati mediati, che tuttavia non sono il sostrato che qui mi interessa. Mi interessa qui il sostrato immediato su cui poggia un'essenza costitutiva per poter emergere nell'universo.

Questo *substratum*, precisamente per esser tale, è relativamente indeterminato. Non che lo sia in modo completo, ma è relativamente indeterminato; se così non fosse, non vi sarebbe possibilità di alcuna emergenza. Si avrebbe semplicemente una ripetizione monotona di realtà sostantive nell'universo. Così dunque, nella rispettività della sostantività, queste sostantività sono in primo luogo emergenti. In secondo luogo, sono montate su un *substratum*. E, in terzo luogo, il *substratum* non opera di per sé, isolatamente, ma è immerso in una certa determinata configurazione. Questo è essenziale: con configurazioni diverse, uno stesso *substratum* e identici caratteri dinamici darebbero luogo a sostantività molto differenti. La configurazione è essenziale, assolutamente essenziale a un *substratum*, per esplicitare appunto questo dinamismo nella produzione di sostantività e di essenze costitutive.

C'è una emergenza, una substratualità, e questa substratualità si trova in una configurazionalità radicale e primaria.

Orbene, questa configurazione, come tutto ciò che accade nella rispettività, è intrinsecamente e formalmente dinamica. E il dinamismo a cui mi riferirò ora è precisamente la configurazione dinamica in quanto configurazione, cioè un tipo di dinamismo causale completamente diverso dal dinamismo che ho esaminato nella variazione.

Nella variazione si trattava precisamente di un dinamismo in cui a cambiare è una sostantività che essenzialmente continua a essere la stessa; qui il dinamismo incide sulla sostantività in quanto tale, e di conseguenza non è variazione, ma rigorosamente parlando è *alterazione*. Produce un *alter*.

L'alterazione è un dare di sé diverso dalla variazione. Mentre la variazione consiste nel prefissare l'elenco delle note aderenziali che una realtà può avere, o almeno nel prefissare il campo di queste note, l'alterazione è una cosa completamente diversa: è un dare di sé in cui ciò che si dà di sé è appunto un *alter*, altro. Dinamismo di grande ricchezza. Tuttavia, grande ricchezza che non è semplicemente giustapposta al precedente, ma è precisamente poggiata sul precedente.

Insisto una volta di più sul fatto che i dinamismi dell'universo non sono soltanto diversi, ma sono organizzati. Dove organizzazione non significa teoria del concorso delle cause, ma significa che, presa la causalità in senso integrale, i dinamismi sono organizzati gli uni sugli altri, nel senso che si appoggiano, anche dinamicamente e substratualmente gli uni sugli altri. Così per esempio, bisogna dire che sul fenomeno primario della variazione, appunto di luogo, sono fondati tutti gli altri dinamismi, come vedremo subito.

Effettivamente il dinamismo della collocazione delle cose nel loro luogo, o in luoghi diversi, è un *distanziamento*. E il distanziamento è la forma più elementare ma ineluttabile della *distinzione*. Ogni *distinzione*, in ultima analisi, in un modo o nell'altro, è substratualmente poggiata su un distanziamento. E in questo distanziamento si produce, com'è naturale, un'alterazione, un *alter*. Interessa ora sapere qual è la struttura di questo dinamismo dell'alterazione, di questi «altri» che si producono nel dinamismo riguardante l'essenza.

Questo dinamismo ha tre tipi possibili.

Primo tipo: la trasformazione

In primo luogo, può darsi che in questo dinamismo - che incide su e riguarda le strutture essenziali, costitutive di una realtà sostantiva per la sua connessione rispettiva con altre sostantività, per la sua rispettività, si produca ciò che volgarmente chiameremmo, e rigorosamente parlando lo è, una *trasformazione*. Effettivamente una sostantività si trasforma in un'altra sostantività. Che cosa s'intende per trasformazione: questo è il problema.

Qui, ancora una volta ci si pone dinanzi la concezione di Aristotele, che all'inizio della sua *Fisica* tratta appunto delle trasformazioni. E non può fare a meno di partire dalle trasformazioni empiriche, che si constatano nell'esperienza stessa. Per esempio lo spostamento di luogo. Prescindo ora da quanto ho precedentemente detto circa l'insufficienza di questa concezione.

Aristotele ha necessità di un soggetto, un soggetto mobile, che si muove, che si sposta di luogo. In misura ancor maggiore, c'è un soggetto soggiacente se trattiamo, ad esempio, di variazioni qualitative o quantitative. Una pianta che cresce, un oggetto che cambia di colore. C'è sempre un termine *a quo* e un termine *ad quem*, e inoltre un soggetto che passa da un termine all'altro.

Orbene, Aristotele traspone queste considerazioni descrittive, in definitiva abbastanza povere ma inesorabili, innegabili, all'ordine di ciò che egli chiama le sostanze. E allora dice che lì bisogna concepire *l'idea di una trasformazione che egli chiama sostanziale*. Per Aristotele c'è una trasformazione sostanziale, cosa che, in modo monotono, viene ripetuta nel medioevo e perdura nei secoli XVI e XVII, persino nei libri di teologia; trasformazione secondo la quale quando mi mangio una cosa la trasformo nella mia sostanza. Questo è senza dubbio un modo di dire. Qual è la mia sostanza perché un pezzo di pane si trasformi in mia sostanza? Già questa è una questione a parte. Ma ad ogni modo, Aristotele ha l'idea che una trasformazione sostanziale includa sempre due termini: uno, quello che formalmente costituisce una sostanza, per esempio che sia carne, che sia quercia, che sia un vegetale qualunque, ecc. e l'altro termine, in cui si va a trasformare il primo, e che è una realtà diversa: per esempio, se io mangio carne, si trasforma nella mia sostanza. C'è un altro tipo di trasformazioni sostanziali, ad esempio nel caso della generazione, la quale consiste nel fatto che appare nella realtà una forma sostanziale diversa, perlomeno numericamente, dalla prima. Ma in quale realtà? Nel soggetto ad essa soggiacente. Orbene, poiché si tratta di una sostanza, non c'è un soggetto sostanziale intero. Ed Aristotele deve creare quella sottile e meravigliosa idea, poi passata al linguaggio corrente, della materia prima. Materia prima che non è una materia o una cosa determinata, ma il principio potenziale, indeterminato, in virtù del quale tale materia, che perde una forma sostanziale, acquisisce per influenza della prima una nuova formalità sostanziale. In questo modo, per Aristotele, la trasformazione, parlando rigorosamente, sarebbe una trasmutazione. Cioè una sostanza determinata ha una forma sostanziale; questa sostanza, per azione di un'altra sostanza, perde tale forma sostanziale, e l'azione della sostanza che produce tale perdita è appunto l'azione che *trae* - uno scolastico direbbe *educe* - proprio dalla materia prima la nuova forma sostanziale e le dà un carattere sostanziale nuovo. Orbene, quest'idea della trasformazione sostanziale, per quanto trasformante possa essere, non è facile da ammettere senz'altro. Perché questa trasformazione, parlando rigorosamente, è trasformazione? Si tratterebbe piuttosto della sostituzione di una forma sostanziale con un'altra. Causata quanto si vuole dall'interazione con un'altra sostanzialità: questa è

un'altra storia. Si tratterebbe comunque del fatto che una materia prima, dotata di una forma A, appaia *poi* dotata di una forma B. Si può dire che si è trasformata la sostanza? No. Si trasforma la materia prima? Neppure. Aristotele ricorre allora a un espediente: si trasforma il «composto». Ma come si può dire che si trasforma il composto? Si ammette forse che in natura esistano all'infinito le forme sostanziali? È ciò che Aristotele credeva, indubbiamente. Non entro ora nella critica di questo aspetto dell'aristotelismo, che ci porterebbe troppo lontano. Comunque sia, a prima vista, questa non sarebbe una trasformazione, ma una specie di sostituzione di forme. Ma prescindiamo da questo e supponiamo che sia una trasformazione.

La concezione di Aristotele ha alcune difficoltà.

In primo luogo il problema si ripresenta in tutti i dinamismi, evidentemente. Il termine di una trasformazione non è un soggetto ma una sostantività. L'idea della materia prima in Aristotele non può avere un atto proprio. Ma già Suárez cominciò col dire che aveva un atto proprio: Suárez comprendeva - in fondo da uomo dei secoli moderni - che era un po' difficile quest'idea della materia prima puramente indeterminata.

Comunque sia, non si tratta di una sostanza ma di una sostantività. È questa, appunto, che si trova in trasformazione; c'è una sostantività. E una sostantività costituita formalmente da un carattere strutturale, non da un carattere soggettuale, da alcuni accidenti. Neppure da alcune forme sostanziali. Invece, formalmente parlando, si tratta di una struttura, e di conseguenza, perché la trasformazione sia veramente trasformazione, ciò che deve fare è trasformare la struttura. Non semplicemente sostituire strutture su una materia prima.

Ed effettivamente, dov'è allora la trasformazione di una sostanzialità nella concezione aristotelica? Non appare da nessuna parte. Appare la materia prima dotata di due forme sostanziali diverse, di cui la seconda è causata da una sostantività che fa sparire la prima e trae la seconda dalla materia prima. Ma in primo luogo, questa non è realmente una trasformazione.

In secondo luogo - sto elencando difficoltà che erano tali anche al momento della loro apparizione storica - i medievali, soprattutto gli scolastici, compresero rapidamente questo quando cominciarono a indagare le cose della Chimica. Esisteva allora ciò che essi chiamavano *il problema del misto, to mikton*, il problema della miscela. Si uniscono diverse sostanze e si produce una reazione chimica, diremmo in termini moderni, e in questa reazione chimica si produce un certo corpo nuovo. Naturalmente, oggi daremmo una formula strutturale di atomi, degli atomi che compongono la molecola. Ma prescindendo da questo, prendo la cosa come la prendevano loro, in modo molto descrittivo, com'è naturale, perché all'epoca non si conoscevano gli atomi né le molecole. (Pensiamo che ancora nel 1908 Bergson scriveva che l'esistenza di un atomo è più che problematica; pertanto non incolpiamo gli scolastici del fatto che non parlassero di atomi).

Nel loro tempo si domandarono immediatamente se gli elementi componenti esistono nel composto in modo attuale o no. E vi furono due

opinioni. Per gli uni, nell'acido cloridrico, ad esempio, si troverebbero il cloro e l'idrogeno attualmente come cloro e come idrogeno. Mentre gli altri dicevano di no: si forma una sostanza nuova, completamente nuova, con la sua materia prima e la sua forma, e naturalmente gli elementi, l'idrogeno e il cloro, che si ottengono in un'analisi, tornano a prodursi. Non si trovano lì *attualmente*, ma vi si trovano nientemeno che *virtualmente*. Sono le due tesi, della *presenza attuale* e della *presenza virtuale*.

Orbene, io ho sempre pensato che non è vera né l'una né l'altra. Perché le due concezioni della presenza attuale e della presenza virtuale sono costitutivamente costruite sull'idea della sostanzialità. Ma l'acido cloridrico, come tutte le realtà del mondo, è un sistema strutturale. E se l'acido cloridrico è un corpo nuovo, non è perché le sostanze che hanno condotto ad esso si conservano, né attualmente né virtualmente, ma perché queste sostanze hanno dato luogo a *proprietà sistemiche nuove*, che non sono distribuibili tra gli elementi che hanno dato luogo alla comparsa dell'acido cloridrico.

Se l'acido cloridrico non avesse altre proprietà che quelle additive, cioè: se non avesse altro che le proprietà intermedie di peso e di volume delle sostanze che lo compongono, non sarebbe un corpo nuovo, sarebbe una miscela. Non sarebbe ciò che nella vecchia chimica si chiamava combinazione, e che è una cosa diversa. Se abbiamo un corpo nuovo, è perché ha certe proprietà sistemiche che non si possono distribuire additivamente tra le parti che lo compongono. Per fare un esempio molto triviale: si prenda il caso dell'energia potenziale. L'energia cinetica di un sistema di punti discreti, come è ben noto, è la somma dell'energia cinetica di ciascuno dei punti che compongono il sistema. Questa è una verità meccanica assai elementare e triviale. Ora, si può far questo con l'energia potenziale? Non si può. L'energia potenziale è funzione del sistema. Non si può distribuirlo a ciascuno dei punti che compongono il sistema. Questa è una proprietà sistemica.

Le proprietà sistemiche non si riducono a una addizione o a una complicazione meramente additiva di proprietà elementari, ma sono proprietà nuove. E nella misura in cui lo sono, il risultato deve essere chiamato, rigorosamente parlando, trasformazione. Non si tratta di sostituzione di una forma con un'altra - con riserva di discutere sulla presenza delle forme precedenti all'interno del cosiddetto misto-, ma del fatto che è una *trans-formazione*: è una cosa completamente diversa.

Se la causalità invocata da Aristotele per le trasformazioni è appunto una causalità *formale*, bisogna rassegnarsi ad ammettere che nelle trasformazioni potrà intervenire la forma, se esiste, ma in un modo *trans-formale*. Appunto per questo c'è trasformazione. La causalità trasformale è del tutto estranea all'aristotelismo. Nella sua idea dell'educazione [*educación*], si tratta di una sostituzione causale di forme; ma non di vera trasformazione di una struttura in un'altra, che è ciò che dà tutto il suo contenuto a quanto chiamiamo trasformazioni nell'universo.

In terzo luogo prenderò in considerazione, a titolo di conferma, alcune tra le trasformazioni più importanti esistenti nella realtà. Fino a che punto sono

compatibili con la concezione aristotelica? Prenderò in considerazione soltanto due trasformazioni. Una di esse è per esempio la trasformazione della materia in energia: l'equazione di Einstein. Si è propensi a immaginare che ciò che un fisico intende per energia sia una specie di fluire più o meno evanescente, e che la massa sia una cosa solida. Questo non è ciò che un fisico intende per energia. Per energia, un fisico intende una cosa molto concreta, anche se può sembrare molto astratta, e cioè la capacità di produrre lavoro. Puramente e semplicemente questo. E ciò che l'equazione di Einstein significa, è che la massa, di per se stessa, è capacità di produrre lavoro. E che a sua volta il lavoro, per se stesso, ha qualità di massa. Questa è l'equivalenza. Ora, è ben ovvia la trasformazione di massa in energia. Disgraziatamente, le bombe atomiche stanno qui a provarlo. Ma qual è il soggetto, e quale materia prima è soggetto di questa trasformazione?

Non solo in questo caso, in cui la differenza tra materia ed energia è meramente quantitativa, come ho appena detto, ma anche in altri casi, almeno in reazioni di altissima energia, di massima energia accessibile oggi con grandi strumenti di ricerca, la collisione di particelle può produrre ogni tipo di particelle, e tra queste può produrre la trasformazione di pura energia in materia e di materia in energia, e la comparsa di particelle dotate di ogni tipo di proprietà. Lascio da parte -problema di fisica nel quale non ho motivo di entrare- se queste particelle siano realmente indipendenti nel senso radicale del termine, o se rappresentano, come pretendeva Weisskopf, stati di risonanza di particelle elementari. Questo è accessorio per il nostro caso. Il fatto è che c'è una trasformazione di fotoni che nell'urto con gli elettroni producono per materializzazione un elettrone o inversamente. Dove sta il soggetto? Non è facile ammettere questo. E tuttavia si tratta di una trasformazione strutturale.

La trasformazione non consiste nel fatto che una sostanza, una materia prima, sia successivamente dotata di forme sostanziali differenti. Consiste nel fatto che una struttura, essa appunto, a partire da se stessa, in quanto struttura, dà luogo a una struttura completamente distinta.

Ed è qui il momento trasformale, nel fatto che una struttura cambi e dia di sé un'altra struttura - l'idrogeno e il cloro per le loro caratteristiche elettriche, per le loro caratteristiche atomiche, per le loro posizioni nel sistema periodico, ecc., danno luogo, per questa ragione e non per un'altra, a una struttura nuova. Questa è appunto la trasformazione. Tutto ciò che non sia interpretare trasformalmente il dinamismo delle strutture è eludere il problema della trasformazione.

La trasformazione è il dinamismo di una struttura che dà di sé altre strutture. E come si vede, poggia costitutivamente su uno spostamento. Se gli elementi che lo integrano non si trovassero in prossimità, non si produrrebbe la reazione. E questo non si riferisce soltanto a eventi di carattere chimico. Si potrebbe riferire alla generazione degli uomini o di qualunque animale. Cioè, senza un avvicinamento locale non sarebbe possibile il prodursi di questa trasformazione. Ebbene, non è l'unico tipo di dinamismo causale che riguardi le strutture.

Secondo tipo: la ripetizione

C'è un secondo tipo di dinamismo che, benché sembri un paradosso, a mio modo di vedere è montato su quello che ho appena descritto. Ed è il seguente: nella trasformazione delle strutture, per interazione rispettiva, può darsi che ciò che il dinamismo dà di sé non sia una struttura nuova nel senso che ho appena considerato - l'idrogeno e il cloro che danno luogo all'acido cloridrico-; può darsi che in questa interazione la trasformazione dia luogo alla produzione di una particella o di un elemento esattamente uguale a quelli che hanno interagito. In questo caso avremmo la ripetizione.

Orbene, non c'è alcun dubbio: *la ripetizione è un caso particolare della trasformazione*. Se non ci fosse un processo come quello appena descritto, non ci sarebbe la possibilità di replicare nella realtà B ciò che costituiva la realtà A. Per esempio gli elettroni o i neutrini che si possono ottenere con un urto di particelle elementari.

Il dinamismo della ripetizione è un momento del dinamismo della trasformazione. E il risultato di questa ripetizione è enormemente importante. Perché ciò che la ripetizione produce è una *molteplicità* di elementi che sono uguali. Dato che sono uguali, almeno in via di principio, questa molteplicità non esclude la singolarità di ciascuno degli elettroni, ma non fa altro che includere questa singolarità. Sono *singuli*, non sono *individui*. Sono *singuli*, sono come unità numeriche; le posso alterare, le posso cambiare le une con le altre, l'una non è l'altra. E tutta la realtà dell'uno consiste - a parte le qualità che possiede: la sua carica, la sua massa, il suo raggio, ecc. - nel non essere l'altro elettrone.

Sono *singuli*, e costituiscono una mera molteplicità.

Ebbene la trasformazione che ha per effetto la produzione di una mera molteplicità di *singuli*, in questo senso, è appunto ciò che dà a tutti questi *singuli* il carattere di ciò che ho chiamato una classe naturale. Sono *classi naturali*⁵⁰.

Il dinamismo della molteplicità è il *dinamismo della classificazione* [*enclasamiento*]. In questo dinamismo c'è meno cambiamento rispetto al dinamismo della trasformazione. Invece c'è un maggior dare di sé. Effettivamente, un elettrone - non so se un elettrone produce un altro elettrone, ma si intenda quel che voglio significare: che alcune particelle ne producono altre che sono uguali, ecc., attraverso meccanismi che non è il caso di esporre in queste pagine, e grazie ai quali c'è maggior divenire, nel senso che c'è un maggior dare di sé. Ma c'è meno cambiamento rispetto alla trasformazione. È il dinamismo della classificazione. Orbene, la classificazione non è mai una speciazione.

⁵⁰ Sui *singuli*, cfr. SE, 238-239; sull'*enclasamiento*, cfr. SE, 231-233 (NDT).

Il problema della specie è sempre stato presentato come se fosse un'astrazione da ciò che è composto dai *singuli* o dagli individui, col che la specie non risulterebbe nient'altro che una sorta di etichetta, più o meno giustificata *in re*, per individui o singolarità che tra loro hanno solo una differenza di mera molteplicità. Orbene, a mio modo di vedere questo non è esatto. Perché esista una specie non è sufficiente l'esistenza di una molteplicità di individui; è necessario che il meccanismo che conduce ad essa sia realmente e formalmente un meccanismo di moltiplicazione. Solo quando la molteplicità è il risultato di una moltiplicazione, avremo un risultato dinamico diverso: appunto, la produzione di una specie.

Quando il secondo tipo di dinamismo causale, che è questo della ripetizione, ha un carattere che chiameremo *a potiori* evolutivo, allora abbiamo un terzo tipo di dinamismo, per moltiplicazione, che in modo generale chiamerò genesi, ma che posso anche chiamare *evoluzione*, qualificando appunto il fenomeno *a potiori*. È il terzo tipo di dinamismo causale: la genesi⁵¹.

Il primo tipo era la trasformazione, il secondo la ripetizione, il terzo la genesi.

Terzo tipo: la genesi

Si tratta qui di una genesi di strutture. Di conseguenza, di una genesi essenziale.

Le essenze, le realtà *simpliciter* che costituiscono la base dell'universo, sono ad ogni istante soggette a una fondamentazione, a un dinamismo genetico. Dicevo che la moltiplicazione è essenziale perché vi sia genesi. Perché un processo di dinamismo sia di moltiplicazione, a mio modo di vedere, deve includere alcune condizioni.

In primo luogo, che si tratti di un dinamismo causale di ciascuna delle sostantività. È evidente. Si immagini che non fosse così, ma che *de potentia Dei absoluta*, Dio producesse la sostantività di B nel momento in hanno una certa interazione la sostantività A e la sostantività P. Rigorosamente parlando, questa non sarebbe una moltiplicazione. Sarebbe la produzione di un ente diverso. Perché si tratti realmente di moltiplicazione, nel senso

⁵¹ Cfr. SE: «Sapere se questa evoluzione esiste di fatto, è un problema scientifico; oggi come oggi si ha la convinzione invincibile che l'evoluzione sia un fatto inoppugnabile. Spiegare il meccanismo dell'evoluzione è egualmente un compito scientifico. Però, presupposto il fatto, e indipendentemente dalla sua spiegazione, l'evoluzione è un carattere strutturale rigorosamente metafisico: dal punto di vista di una metafisica intramondana, l'evoluzione è quel carattere secondo cui le essenze quiditative hanno una costituzione genetica nel tempo, e l'hanno proprio perché nel loro contenuto costitutivo sono inalterabili» (SE, 256) (NDT).

attivo della parola, è necessario che la produzione sia determinata dalle sostantività *stesse*.

E in secondo luogo, occorre che questa azione, che è compiuta per se stessa, abbia un carattere di omonimia; cioè che in una forma o nell'altra si produca nella moltiplicazione qualcosa che ha un carattere omonimo rispetto alle sostantività che lo hanno prodotto. In altri termini, è necessario che questa azione sia *paradigmatica*, che in un modo o nell'altro i produttori, le sostantività produttrici della genesi siano, in una misura o nell'altra, paradigmi che si conservano e si perpetuano attraverso le sostantività prodotte come effetto.

Orbene, proprio l'unità dei diversi termini di un dinamismo causale di questo ordine, per moltiplicazione, ha come conseguenza un'unità paradigmatica, ed è tale unità che, almeno parlando rigorosamente, io chiamerei *phylum*. I termini, naturalmente si trovano nella Biologia, ma non conferisco loro, qui, un significato biologico⁵².

Io voglio dire che si tratta di un *phylum*, appunto di una linea omonima e di carattere paradigmatico.

Orbene, il *phylum* è una realtà reale dell'universo e più ancora per un biologo, è tanto reale quanto per un fisico può esserlo il campo elettromagnetico o quello gravitazionale.

Non si tratta di una relazione posteriore tra una sostantività e un'altra; si tratta di una cosa essenzialmente costitutiva: che una sostantività, la sostantività figlia, non sarebbe ciò che è, se non in quanto appartiene a un *phylum* determinato. E solo allora rigorosamente parlando, abbiamo qualcosa di più della classe; abbiamo la *specie*: è il *dinamismo della speciazione*.

La moltiplicazione non si limita a produrre un'essenza più o meno omonima alla prima. Questo non è vero. La verità è che tutte le essenze sono costitutivamente individuali, e che nella loro individualità sono essenzialmente irriducibili le une alle altre. Le essenze causali nel *phylum* genetico, le essenze genetiche compiono un'azione dinamica concreta, in virtù della quale i progenitori non «trasmettono» semplicemente una natura -queste sono astrazioni- ma sono formalmente l'azione «costitutiva» e costituente della nuova essenza in questione, dell'essenza figlia. È un'azione costituente, e non solo un'azione trasmissiva. In quanto la nuova realtà ha un'omonimia filetica con la realtà dei suoi progenitori, diciamo che appartiene a una specie, e poiché appartiene a una specie diciamo che la nuova realtà appartiene al *phylum*, e inversamente, che il *phylum* è ciò che ha permesso che l'essenza, che non era altro che costitutiva, si sia convertita in ciò che io ho chiamato un'essenza quiditativa [*quiditativa*], un'essenza specifica⁵³.

⁵² Cfr. SE, 235 (NDT).

⁵³ Cfr. SE: «In realtà, *quiddità* non è altro che l'astratto di *quid*, e in questo senso il vocabolo si applica pienamente anche all'essenza costitutiva. Ma poiché la tradizione,

Ripeto che è un'azione *costituente*, non semplicemente una *trasmissione*. È un vero dinamismo.

Orbene, questo dinamismo causale della genesi, in concreto, può avere due modi di funzionamento: uno di essi, il più immediato, è la genesi che ho chiamato per *generazione*. Effettivamente, i progenitori, ad esempio, generano figli; così, in termini biologici. Ma la generazione non è formalmente identica alla moltiplicazione. La moltiplicazione sarà generazione se i momenti caratteristici di questa moltiplicazione includono alcune determinazioni speciali. In primo luogo che la moltiplicazione si dia dalla struttura formale e costitutiva degli stessi progenitori. E in secondo luogo che l'omonimia non sia semplicemente un'imitazione dei genitori, ma sia una vera trasmissione. Allora la moltiplicazione ha realmente un carattere di generazione.

L'azione *costituente* è un'azione generante nella misura in cui le sostantività sono quelle che formalmente *vanno costituendo* la realtà del loro effetto.

Non si tratta soltanto del fatto che traggono da una materia prima, come penserebbe Aristotele, una forma sostanziale; si tratta proprio del fatto che elaborano, in modo dinamico, assolutamente reale, l'azione costituente la nuova sostantività. È una «determinazione genetica».

Naturalmente, questa determinazione non dipende esclusivamente dalla natura propria delle essenze costituenti i progenitori. Perché, effettivamente, un figlio sarà molto simile a suo padre, ma non è mai identico.

In una forma o nell'altra, nei progenitori c'è ciò che ho chiamato uno *schema costituente*. Ed è precisamente questo schema a servire per la costituzione dell'essenza costituente del generato.

L'azione dinamica causale realizzata conformemente a un piano schematico, di uno schema già previamente staccato all'interno delle essenze costituenti, è ciò che costituisce la possibilità di una generazione.

La generazione consiste nel dare di sé conformemente a uno schema, già staccato dentro l'essenza costituente. È un dare di sé schematizzato. Cosa che non sempre ha ragione di accadere, come dirò immediatamente. Ma intanto, questa è la generazione.

Il dare di sé presuppone di conseguenza che le realtà che danno di sé non abbiano una prefissazione come nel caso delle variazioni di un elenco di ampiezza maggiore o minore delle note aderenziali. No. Hanno giustamente qualcosa di diverso. Si dirà che se c'è *potenza*, è per produrre effetto. Questo non è necessario. Non credo che si tratti semplicemente di potenze; si tratta di qualcosa di più concreto, che sono le *potenzialità* [*potencialidades*]. Sono

trattandosi di realtà intramondane, chiama sempre quiddità ciò che colloca un individuo dentro la sua specie, ho deciso di prendere come sinonimi specie e quiddità, e di chiamare *essenza quidditativa* l'essenza specifica. L'essenza costitutiva è molto più vasta di quella quidditativa [...]. Tuttavia, l'essenza quidditativa non è una parte dell'essenza costitutiva, ma solo un suo *momento* fisico, quel momento grazie a cui l'essenza costitutiva di questo determinato individuo coincide con l'essenza costitutiva di tutti gli altri» (SE, 221) (NDT).

appunto le *potenzialità genetiche*. Questo sì. La sostantività dei genitori, tornando all'esempio della biologia, è un dare di sé delle potenzialità interne e costitutive, appunto come potenzialità, delle essenze costitutive dei genitori. Sono potenzialità di costituzione. E il dare di sé proprio alla generazione consiste precisamente nel mettere in gioco da se stesso le interne potenzialità di costituzione che hanno i generanti. Non tutti i generanti hanno potenzialità per qualunque generato. Perciò, come dirò in seguito, le potenzialità hanno una struttura estremamente precisa e determinata.

Però può accadere - è il secondo tipo di dinamismo genetico - che non venga trasmesso lo schema intero, perché esistono interferenze nel dinamismo causale e nelle strutture dinamiche di questo ordine nei progenitori. È un intervento che cambierebbe qualcosa, e questi cambiamenti vengono chiamati *mutazioni*.

In questo caso, l'effetto che si può ottenere è molto vario e molto problematico. Generalmente accadrà che viene distrutta la sostantività in questione. Questa è la cosa più frequente e più comune. Ma può accadere che non si verifichi questo, bensì che la struttura a cui è toccata questa mutazione non possa perdurare altrimenti che integrando la mutazione nella struttura stessa. In questo caso, rigorosamente parlando, non avremo una vera generazione. Avremo una mera *originazione* [*originación*], ma non una generazione. Una originazione nella quale, verosimilmente, il termine sopravvissuto non sarebbe dello stesso *phylum* dei suoi progenitori, dato che ha uno schema diverso. Ma neppure sarà completamente estraneo ad esso. Sarebbe assurdo dire che questa è una generazione. Sarebbe assurdo pensare che il primo uccello ha avuto dei rettili come progenitori. La verità è che gli uccelli hanno la loro origine nei rettili, il che è una cosa diversa.

E rigorosamente parlando, questo è ciò che costituisce una *evoluzione*. È possibile che il primo termine di questa evoluzione non abbia buon esito. In questo caso è un individuo che come tale è stato originato e scompare. Ma è possibile che il nuovo individuo, a sua volta, sia realmente suscettibile di speciazione [*especiabile*]. E allora con questo individuo è cominciato un *nuovo phylum*.

Il dinamismo causale, che è un dare di sé, in virtù delle trasformazioni e delle mutazioni ha dato luogo a una nuova sostantività, a una nuova essenza costitutiva.

L'evoluzione non è la mutazione, ma è proprio il contrario: è la capacità di integrare la mutazione. È un dare di sé ciò che è, appunto integrando la mutazione.

Questo è il contrario di un cambiamento. È un divenire molto più profondo e radicale, nel quale ciò che si fa è precisamente dare di sé dal punto di vista della sostantività. La mutazione è il momento condizionale - proprio come le variazioni - per un cambiamento di struttura costitutiva. Ma il momento propriamente evolutivo sta nel momento positivo. Momento positivo secondo il quale una struttura, quella di un rettile determinato, ha la vitalità sufficiente per integrare la mutazione e sopravvive precisamente in forma di uccello.

Orbene, benché gli esempi menzionati procedano dalla Biologia, questa non è un'esposizione meramente biologica del problema, ma è una Metafisica strutturale - una struttura metafisica della genesi essenziale.

Tutte le essenze di questo mondo, come dicevo, emergono, hanno un carattere emergente nel loro *substratum*. E il dinamismo che le produce è appunto il dinamismo che ho appena esposto: attraverso trasformazioni e attraverso ripetizioni, vanno apparendo geneticamente alcuni termini generati, o alcuni termini originati. Ciò che in quest'ultimo caso chiamiamo evoluzione è appunto il processo genetico nel quale si vanno producendo forme specificamente nuove, da altre precedenti, in funzione intrinseca e determinante della trasformazione di queste. Ma l'evoluzione non risiede nel momento della trasformazione. Piuttosto, al contrario, nel momento del dare di sé sotto la forma di integrazione della mutazione.

L'evoluzione non è attuazione di virtualità, ma la *potenzialità di determinare nuove virtualità*. L'evoluzione è l'attualità delle potenzialità e non delle virtualità. Potenzialità è qualcosa di superiore ad attualità e virtualità.

Certamente si dirà che è un po' difficile concepire che la genesi essenziale, così intesa, sia qualcosa di più di un problema di realtà fisiche concrete che compongono l'universo. Alla fin fine, tutte le generazioni, tutte le evoluzioni, tutte le trasformazioni, sono portate a termine dalla *talità* che evidentemente le sostantività in questione hanno, per il loro essere tali o quali. Gli uccelli nascono dai rettili, i quali sono rettili per certe strutture, e non nascono dalle amebe, perlomeno direttamente, bensì da un'altra struttura determinata. Di conseguenza non si vede in modo esatto cosa questo possa avere a che vedere con la struttura della realtà in quanto tale.

Sì. Questo sarebbe vero se ci mettessimo a dire che la cosiddetta realtà in quanto tale è come il concetto dell'essere nella Filosofia scolastica: una specie di astratto massimo. Non si tratta di questo.

Ogni talità, qualunque sia e in tutti i suoi momenti, ha ciò che io ho chiamato funzione trascendentale. Determina ciò che è un *tale nella realtà*, solo per il *tale* che è. Non è una specie di contrazione de «la» realtà in astratto a questo *tale* determinato. No. Piuttosto, il *tale*, per il fatto di essere determinatamente tale, per avere questa determinità [*determinidad*] (piuttosto che una determinazione) costituisce precisamente questa talità nel suo carattere di realtà. Ebbene, innegabilmente, la genesi descritta riguarda ciò che le strutture sostantive hanno di realtà. Perché è appunto la funzione trascendentale in cui la genesi talitativa dà luogo alla modificazione del carattere stesso della realtà in quanto tale. E per questo, tale genesi è *la genesi del di per sé* [*de suyo*].

Ogni realtà è di per sé. E bisogna dire (almeno se si prendono le linee ascendenti dell'evoluzione) che sono maggiormente «di per sé» i termini superiori che i termini inferiori. E per il fatto che sono maggiormente «di per sé», sono più se stessi.

Se si pensa al concetto meramente formale del «di per sé», allora questo sarebbe un nonnulla. Però, *in re*, un primato è più «sé» [*suyo*] di un'ameba. Su questo non c'è alcun dubbio⁵⁴.

Si tratta dunque di una *genesì della realtà in quanto tale*. Orbene, quando si è detto che nella realtà in quanto tale non è possibile evoluzione (si è o non si è), ciò che si è fatto è appunto tornare all'argomento di Parmenide. Cioè, l'essere, la realtà, è o non è. Sì. Ma può essere in molti modi.

Qui i gradi di realtà sono determinati dalle potenzialità della realtà che le cose hanno in virtù della loro talità.

Le potenzialità in questione non sono semplicemente potenzialità nel senso biologico del termine, ma sono appunto potenzialità affinché qualcosa possa essere reale in una forma determinata. Come dirò in seguito, l'evoluzione riguarda la realtà in quanto tale, precisamente nella forma di determinare in essa i gradi di realtà. I gradi di realtà non sono una serie, una specie di scala delle realtà esistenti nell'universo, piuttosto le realtà hanno un carattere strettamente dinamico, nel quale appaiono forme superiori o forme inferiori di realtà: si possono verificare entrambe le cose. Ed è appunto questo il divenire.

È un divenire maggiore nel senso del dare di sé; è molto più dare di sé il produrre una nuova sostantività, per esempio che i rettili producano uccelli, che il trasformare l'idrogeno e il cloro in acido cloridrico o il ripetere le particelle elementari o il cambiar di luogo, come nel caso della semplice variazione. È più divenire. Ed è anche meno variazione, si dica ciò che si vuole. Perché, per quanto esistano alcune mutazioni, il momento evolutivo consiste proprio nell'integrarle nella realtà sostantiva, e non nel lasciarsi trascinare passivamente da un cambiamento soltanto estrinseco.

Si tratta di un divenire, di un divenire nel senso rigoroso del termine. E per non perdersi in considerazioni ulteriori, è necessario distinguere questo divenire da due concetti che facilmente potrebbero confondersi con esso.

Anzitutto, con ciò che ho appena detto si potrebbe pensare che questo divenire, così come lo descrivo, assomigli un po' all'*élan vital* di Bergson. Orbene, non è così, in nessun modo. Bergson presuppone che la realtà sia costituita, almeno nella sua dimensione più profonda e più importante, da un *élan vital*, da un slancio vitale, da una specie di forza cosmica che si va aprendo il cammino, in diverse maniere, nell'universo, e le diverse forme adottate nel suo aprirsi il cammino nell'universo sarebbero ciascuno degli esseri viventi, e *a fortiori* ciascuna delle specie. Orbene, questo mi pare assolutamente chimerico. Perché la vita è un *élan vital*, sì, ma se si vuol chiamare *élan vital* ciò che chiamiamo slancio, quando diciamo: «Tizio ha molto slancio vitale». Lascio ora da parte il caso dell'uomo, perché ha altre complicazioni. Vi sono primati più deboli di altri, alcuni sono più infermi di altri, e tutti finiranno un giorno per morire. Evidentemente. Ma questo è un

⁵⁴ Cfr. SE: «Il reale *qua* reale appartiene a se stesso. Il reale come *di suo* è così un *suo*» (SE, 484) (NDT).

senso della parola *élan* diverso da quello che entra qui in gioco. Perché Bergson pretende che l'*élan vital* sia un processo di invenzione nel quale la vita va trovando nuovi percorsi, inventando nuove maniere. Ma in questo ordine la vita non inventa nulla. Perché ciò che accade all'essere vivente per evolvere è che gli capitano alcune mutazioni generalmente estrinseche. Quali? Possono essere raggi gamma o raggi cosmici o quel che si vuole; ma evidentemente si tratta di qualcosa che capita all'essere vivente. Chi compie questo meraviglioso gesto, splendidamente descritto da Bergson ne *L'évolution créatrice*, non è l'*élan vital*, ma precisamente l'urto di alcune strutture con altre. Orbene, il divenire non risiede in questo: il divenire risiede precisamente nell'integrare la mutazione. Il concetto che io ho espresso non è quello dello slancio vitale, bensì di alcune *potenzialità*. Di alcune potenzialità della realtà, e di alcune potenzialità evolutive, cosa completamente diversa da un *élan vital*.

In secondo luogo, queste potenzialità - è necessario aggiungerlo - non sono potenzialità nel senso aristotelico della parola, cioè potenzialità più o meno indeterminate. Hanno evidentemente qualche indeterminazione. Ma questa indeterminazione non è assoluta. E non lo è in modo molto preciso. In primo luogo, perché nel loro punto di partenza tutte le potenzialità sono incluse in una configurazione. Questo è evidente. Se non fosse per la configurazione in cui si trovano, queste potenzialità non darebbero di sé ciò che danno. Questo è assolutamente essenziale. E le configurazioni non dipendono solo dalla struttura che stanno configurando.

In secondo luogo, queste potenzialità dentro la struttura, dentro la configurazione, non sono una specie di *dynamis* indeterminata. No, in nessun modo. Hanno una struttura molto precisa. Così precisa che la stessa potenzialità, in quanto potenzialità, cambia nel corso del dinamismo. Da una cellula germinale che, come tale, è più o meno onnipotente (agli effetti di molte forme derivate da essa) fino alla forma che ha nel momento di nascere (e già allora evidentemente non è suscettibile di una nuova forma), si va restringendo e modulando il sistema delle potenzialità che una realtà ha - delle potenzialità biologiche. Ogni essenza ha di conseguenza un sistema molto preciso e molto determinato di potenzialità che si vanno attualizzando solo in modo strutturale, e nel corso del tempo, e nel corso del dinamismo.

In terzo luogo, queste potenzialità danno forme, adottano forme che non sono in alcun modo forme quasi seminate nell'universo a spaglio. Alcune configurazioni nascono da configurazioni precedenti, e conducono a configurazioni ulteriori. C'è tutta una cascata di configurazioni.

Quando si è fatta la critica della costituzione delle molecole con questo sistema di configurazioni, si è detto: come si può pretendere che giocando con gli elettroni liberi nell'universo si produca la molecola della più elementare delle proteine? Chiaramente questo sarebbe evidente se le cose stessero così. Ma non stanno così. Il fatto è che gli elementi dell'universo, in una prima configurazione, hanno prodotto una realtà A. E questa realtà in configurazione, nel volgere del tempo, ha dato la realtà B, ecc. Ed anche ora, in un momento determinato, appare la molecola della proteina. Il fatto è che le configurazioni non sono seminate a spaglio nell'universo, ma sono

incatenate, in rigorosa cascata, nella quale si attualizzano in modo preciso e molto formale le potenzialità dei termini evolventi.

E benché tutto questo possa sembrare una speculazione, in questa cascata si costituiscono nientemeno che le realtà più tangibili dell'universo. Tanto tangibili che Aristotele non dubitò di partire da esse come se fossero qualcosa di ovvio e determinato.

In primo luogo, tramite questa struttura di potenzialità (ripeto: ho preso esempi di Biologia per mostrarlo più chiaramente, ma mi riferisco a tutte le essenze dell'universo) si produce appunto una certa *posizione gerarchica* di alcune sostantività rispetto ad altre. È precisamente la *taxis* aristotelica.

La *taxis* aristotelica è il primo risultato dell'evoluzione, e non un suo presupposto. L'universo possiede, ha acquisito questa forma più o meno tassica grazie proprio a una evoluzione. Pensiamo alla differenza profonda che esisterebbe tra il *primordium* di una galassia e ciò che ora è la nostra galassia - una nebulosa spirale, perfettamente organizzata e dotata di un Sole e di alcuni Pianeti, e tra questi il pianeta Terra che conosciamo.

La *taxis* è appunto il risultato dell'evoluzione.

In secondo luogo, interviene qualcosa che sembra molto scioccante, ma che è una verità: alludo appunto all'*individuazione*. Le particelle elementari sono *singuli*, ma non sono individui. E la costituzione progressiva dell'individualità, dell'individuazione, è appunto un risultato dell'evoluzione. E lo è a tal punto che solo nel caso dell'uomo esistono individualità in senso proprio e rigoroso. E questi è un prodotto dell'evoluzione nella forma che mostrerò più avanti.

In terzo luogo, proprio in questo corso evolutivo delle potenzialità e della potenziamento, si produce la *speciazione*. Si costituiscono certi *phyla* genetici, in virtù dei quali l'universo ha una struttura filogenetica. Cioè ha una speciazione. Abbraccia non solo alcuni individui, ma questi individui costituiti in specie.

In quarto luogo, in questa evoluzione si vanno costituendo diversi *tipi di materia* (non si tratta di una successione di punti ma di una mera enumerazione). Si pensi che stiamo parlando di materia, anche di materia seconda, in modo molto univoco. E questo non è corretto. È immaginabile che vi sia qualcosa in comune tra la materia di una nana bianca, ad esempio, come è la compagna di Sirio, e la materia «normale», quando la materia di Sirio, per il fatto di essere assolutamente ionizzata ha una densità tale che ogni centimetro cubico peserebbe più di undicimila tonnellate? Che cosa hanno in comune la materia della Terra, che è di preferenza molecolare, con la materia contenuta ad esempio all'interno del Sole, dove esistono alcune molecole, sia pure ben poche, di ossidrilite? Il Sole non ha una struttura fondamentalmente molecolare, ma atomica, e oltre ad essere atomica, è quasi sempre ionizzata. Si producono dunque diversi tipi di materia. La vita stessa non può apparire indifferentemente in qualunque modo. Appare solo in alcuni tipi molecolari determinati con una certa stabilità. E questo è un risultato dell'evoluzione.

Vi sono anche diversi *tipi di spazio*.

Può sembrare che questo sia un paradosso, rispetto a ciò che ho detto all'inizio di questo capitolo. Non lo è. E per questo segnalavo che la distinzione si basa su un distanziamento. Questo distanziamento produce lo Spazio all'interno dell'universo. L'universo non è nello Spazio. È spazioso, perché alberga dentro di sé lo Spazio. È la sua stessa interna evoluzione che produce lo Spazio nell'universo. Produce un distanziamento, dico, e con questo lo spazio. E inoltre lo produce con alcune strutture determinate. Se prendiamo un frammento dell'universo, possiamo considerarlo, a un certo livello, come euclideo. E si è potuto pensare che questa fosse la struttura dello Spazio universale. Ma si è visto di no, che l'universo ha una struttura geometrica molto diversa. Ad esempio, la struttura determinata dal tensore di Ricci è non-euclidea. Se il tensore è nullo, lo spazio è nel vuoto una varietà totalmente geodesica. E se non è nullo, lo spazio non è che localmente geodesico. Uguagliando questo tensore al tensore interno, abbiamo la legge di gravità. Questo è vero, ma Einstein non è stato mai certo nella sua vita che questa fosse una legge universale. Piuttosto, davanti a certe difficoltà dovute alla cronologia cosmica, ritenne che si dovesse pensare alla gravità come a un fenomeno più o meno locale, limitato alla nostra galassia o alle galassie più vicine. La difficoltà con cui ci si imbatteva fu successivamente risolta, ma questo non impedisce che il tipo di produzione dello Spazio sia forse una questione ancora molto controversa tra gli astronomi per l'espansione dell'universo.

L'espansione dell'universo è relativamente chiara. Prima esso appare nell'esplosione di una prima configurazione della materia, che è contenuta appunto in tale configurazione; in secondo luogo, dalla dilatazione stessa dello Spazio, in virtù dell'instabilità intrinseca di questa prima costituzione, risulta un tipo nuovo di spazio ancora molto problematicamente curvato. Se l'espansione prosegue accelerandosi nella forma in cui prosegue verso il limite, l'universo avrà una struttura euclidea, avrà una struttura chiusa, una struttura ellittica o piuttosto parabolica e iperbolica? È un problema che rimane *sub judice*. Ma in ogni caso è ben chiaro che la produzione di tipi di Spazio è un risultato dell'evoluzione.

In questo risultato dell'evoluzione si producono inoltre diversi tipi di leggi.

Siamo abituati a considerare che non esistano altre leggi nell'universo che le *leggi azionali*, le leggi che vincolano alcuni antecedenti con alcuni conseguenti. Ma, rigorosamente parlando, questo non è vero.

Nella misura in cui l'universo va evolvendo e si configura, appaiono tipi di leggi molto più sottili, più difficili da scoprire, che con facilità l'uomo è propenso a ritenere leggi di azione, mentre sono semplicemente *leggi di struttura*, leggi strutturali. Per esempio la stessa gravità. Einstein ha messo il dito nella piaga: non esiste forza di gravità, la gravità è una struttura della curvatura dell'universo.

Non c'è alcun dubbio che nella maggior parte le leggi quantiste dell'atomo sono leggi strutturali, ma statistiche, che determinano una distribuzione, ma non determinano azioni che possano spiegare (oggi come oggi sarebbe impossibile) perché un elettrone ha un determinato sistema

fondamentale, invece di un altro. Possono esistere diverse possibilità ciascuna con un coefficiente numerico diverso. E il coefficiente numerico di una possibilità è appunto ciò che ho chiamato una probabilità. Appaiono allora leggi azionali, leggi strutturali, e queste altre leggi che tuttavia offrono una certa uniformità che è statistica.

Infine, ed è la cosa più conturbante, l'universo non si compone unicamente di leggi e di configurazioni iniziali: si compone di queste quattro o sei misteriose realtà che sono le *costanti universali*: la costante di azione di Planck; la costante della velocità della luce, la costante della carica elettrica di un elemento, ecc. Che cosa fanno queste costanti all'interno del dinamismo causale?

Un grande astronomo come Eddington ha pensato che nell'evoluzione cambi anche il sistema di costanti universale. Insomma, non sono sufficientemente esperto nella materia per poter opinare. Comunque sia, nella loro forma attuale, non c'è dubbio che le costanti universali sono un prodotto dell'evoluzione.

* * *

Preso così, dicevo, la realtà è strutturalmente emergente. E l'emergenza consiste nel dare di sé un'alterità. E, ripeto, questa emergenza e questa alterità non sono definite, per gli effetti che qui interessano, dalla talità, ma dalla funzione trascendentale di questa talità, che è una cosa completamente diversa.

Si suol dire che nella linea dell'essere non c'è evoluzione. Ma questo è falso se «essere» significa «realtà». Presa la talità in funzione trascendentale, e solo prendendola così, si può e si deve dire che è possibile parlare di evoluzione nella realtà. L'evoluzione nella realtà significa un'evoluzione del «di per sé». E in questo senso ci sono *gradi di realtà*. Naturalmente non è che un uomo sia più reale di un orangutan, se per realtà si intende avere un'esistenza fisica. Non si tratta di questo. Si tratta di prendere la cosa *in re*. Ciò che costituisce il «di per sé» proprio dell'orangutan è molto meno «di per sé» di ciò che costituisce il «di per sé» proprio di un uomo. E, nemmeno è il caso di dirlo, di quello proprio di un angelo. *A fortiori*, naturalmente, di Dio. Questa è una cosa completamente diversa.

Il dinamismo causale della talità, in funzione trascendentale, è il dinamismo causale della realtà in quanto realtà, che include non solo un sistema di puri atti quiescenti, né solo di potenze, ma anche di rigorose potenzialità. Potenzialità che costituiscono proprio il carattere attivo che la realtà possiede per se stessa, in quanto tale, in rispettività. Perciò la potenzialità non è il *dynamei* on di cui parlava Aristotele, ma una cosa in qualche modo opposta. È appunto la *energeia* della stessità nella variazione strutturale. È la capacità propria del reale di essere *il medesimo*, appunto

integrando le alterazioni. Questa è l'evoluzione. L'evoluzione non consiste nel cambiare, ma nel dare di sé integrando.

Io so che molti considereranno che questo ha poco a che vedere con quanto dice la Teologia. Sia pure molto brevemente, giacché non rientra nel tema attuale di questo studio, dirò che cosa questo ha a che vedere con la Teologia.

Dio non ha voluto produrre solo un mondo di realtà distinte da Lui. Queste realtà avrebbe potuto farle in un altro modo. Ma le ha fatte in forma tale che queste realtà si comportino (benché partendo dalla materia più elementare) nel modo più divino possibile, cioè dando di sé ciò che sono in se stesse nella loro propria realtà. Per questo la realtà è evolvente nella sua struttura propria e formale. Qui lascio da parte la Teologia, perché non è necessaria per la mia esposizione.

La sostantività è attiva per se stessa. Questa alterità in configurazione ha la triplice possibilità di essere *trasformazione*, di essere *ripetizione*, e di essere *genetica*. Ciascuna di queste dimensioni è costitutivamente poggiata sulla precedente. Sarebbe impossibile una ripetizione senza trasformazione. Sarebbe impossibile un'evoluzione senza una certa ripetizione. Comunque sia, stiamo vedendo in che modo questi dinamismi causali si organizzano gli uni sugli altri.

Naturalmente, in un certo senso non ho fatto altro che cominciare la mia spiegazione. Tutto questo sistema di dinamismi dà luogo a dinamismi molto più profondi. Di questo tratterò immediatamente.

Capitolo ottavo Il dinamismo della stessità

Introduzione

Proseguirò lo studio del dinamismo della realtà nelle sue strutture concrete. Si tratta di un dinamismo, cioè di un carattere secondo cui la realtà in quanto reale è attiva per se stessa. Non necessita di essere attivata; ha necessità unicamente di ciò su cui questo «essere attivo» si potrebbe tradurre proprio in attività. E dicevo che questo dinamismo è causale: interviene in e costituisce la funzionalità del reale in quanto reale. Proprio in questa misura -nella misura in cui si tratta di un dinamismo causale così concepito- è qualcosa che accade solo in e per la rispettività in cui costitutivamente si trova ogni realtà del mondo rispetto a tutte le altre. E questo dinamismo, di conseguenza, in virtù di questa rispettività, consiste puramente e semplicemente nel dare di sé. In tal senso il dinamismo è il contrario del cambiamento, nonostante sia fondato in un modo o nell'altro nel sostrato di un cambiamento. Questi dinamismi -così, al plurale- sono in primo luogo diversi. Inoltre sono anche organizzati: gli uni presuppongono i precedenti, e di conseguenza il più elementare di essi, la variazione, è appunto il dinamismo basico di tutti gli altri.

Di questi dinamismi, il primo in tal senso è semplicemente la variazione, il dinamismo che riguarda le proprietà aderenti⁵⁵ possedute da un sistema strutturale sostantivo, ad esempio, il più elementare di tutti, quello di occupare un luogo determinato: la rispettività è qui il cosiddetto spazio.

C'è un secondo tipo di dinamismo che si riferisce non alla variazione delle note aderenti ma alla struttura sostantiva stessa: ed è quello che ho considerato sotto il nome di alterazione. Dove per alterazione intendo non che si alteri la struttura di una realtà, ma che questa struttura produce, per un suo dinamismo, un'altra alterità, un'altra sostantività. Qui l'alterazione si applica al fatto di produrre, non al fatto che si alteri il soggetto. L'alterità ha diverse possibilità, diversi piani. C'è in primo luogo un'alterazione per trasformazione; cioè una sostantività, o diverse sostantività, che per alterazione producono una sostantività distinta. In secondo luogo, un'alterazione per ripetizione, nella quale, oltre agli elementi trasformanti, ci

⁵⁵ Errore nell'edizione originale, che riporta *inherentes* anziché *adherentes* (NDT).

possono essere ripetizioni nelle stesse strutture che hanno agito tra loro. In terzo luogo, e soprattutto, c'è una genesi di strutture, le une generate dalle altre. Una genesi che costituisce precisamente un *phylum*, un'unità filetica delle realtà, che si dà specialmente negli esseri viventi. Un'unità filetica in virtù della quale le essenze costituenti si costituiscono in essenze quidificate o specifiche. E questa genesi si può ottenere per via di *generazione* - è un caso comune in tutti gli esseri viventi - o piuttosto attraverso una cosa più difficile da scoprire, ma che la Scienza, con sufficiente ragione, a mio modo di vedere, ha preteso di scoprire, ed è appunto l'*Evoluzione*.

Molte volte ho chiamato evoluzione l'intera genesi, non perché identifico l'evoluzione con tutti questi momenti, bensì perché l'evoluzione risulta essere l'aspetto più visibile e più voluminoso dell'alterazione. Questa evoluzione include naturalmente una mutazione: senza dubbio. È il problema delle mutazioni. La mutazione non è propriamente l'evoluzione; la mutazione è il fattore dell'evoluzione. Ma non tratto ora di questa distinzione che riguarda la Scienza e non la Filosofia. La mutazione, da qualunque parte la si prenda, non costituisce l'evoluzione. L'evoluzione è l'integrazione della mutazione, il che è ben diverso. È dare di sé in forme specificamente nuove, da alcune sostantività altre sostantività distinte, in funzione intrinseca e determinante della trasformazione delle prime. Per questo dicevo che l'evoluzione, propriamente parlando, non è generazione. Molte volte si è voluto dire, per esempio, che gli Stoici e i primi Padri della Chiesa erano evoluzionisti, perché ammettevano i *logoi spermatikoi*, le ragioni seminali. Ma questo non ha nulla a che vedere con l'evoluzione. Non si tratta dell'evoluzione di un germe, di germi che fioriscono. Neppure si tratta di una attualizzazione di virtualità; questa è stata la tesi di tutti i neoscolastici che hanno voluto confrontarsi con l'evoluzione, facendo ricorso agli atti virtuali. No. Si tratta di qualcosa di molto più radicale e più profondo, che è sì un'attualizzazione, ma un'attualizzazione di *potenzialità*, in virtù della quale si produce un sistema di virtualità che a loro volta funzioneranno o meno come virtualità per le specie o gli individui in questione. L'evoluzione non è attualizzazione di virtualità, ma attualizzazione di potenzialità per produrre nuove virtualità. L'evoluzione produce nuove virtualità, a differenza della generazione che produce solo l'attualizzazione di virtualità. Nell'evoluzione non si attualizza la virtualità, ma la potenzialità.

Questo, che apparentemente concerne solo alcune cose reali, per esempio gli esseri viventi, ha tuttavia una funzione trascendentale. È effettivamente quel processo in virtù del quale il «di per sé», consistente in un dare di sé, opera per evoluzione costruendo nuovi ambiti e nuove forme del «sé» del «di per sé». E questo divenire è rigorosamente metafisico. Riguarda, dicevo, i gradi di realtà in quanto realtà. Non si tratta di gradi nel senso di una gradazione, ma si tratta di una gradazione dinamica, cioè di un vero dinamismo metafisico in relazione alla realtà in quanto realtà, in virtù del quale i cosiddetti gradi superiori sono staccati, in una forma o nell'altra, e sono emergenti dai gradi inferiori.

Questa alterazione è fondata sulla variazione. Include un momento di mutazione. Specialmente per questo l'evoluzione include appunto un momento di trasformazione, anche se non consiste formalmente nella trasformazione. Questo è uno dei casi in cui evidentemente c'è la fondazione di un dinamismo in un dinamismo precedente.

E tuttavia nella realtà c'è un altro dinamismo certamente fondato sui precedenti, o almeno è congenere ad essi, e in questo senso li sta supponendo. Si tratta di un dinamismo che appare in un certo tipo di strutture sostantive, quelle che sono strutturalmente stabili. Ogni realtà, in un modo o nell'altro, ha un momento di stabilità; altrimenti sarebbe puramente evanescente; cioè in definitiva non sarebbe nulla.

Ogni realtà include, dunque, un momento di stabilità. Sì, ma qui, propriamente parlando, si tratta di una stabilità dinamica. Cioè della stabilità di alcune sostantività che effettivamente, nel loro dinamismo, continuano ad essere le stesse, in una forma o nell'altra. E questa stabilità dinamica è l'altro tipo di dinamismo che in seguito qualificherò in modo più preciso.

Queste sostantività dinamicamente stabili possono essere, ed effettivamente sono, di tipo diverso. Soprattutto di due tipi.

Primo tipo

La sostantività molecolare

In primo luogo c'è un tipo di sostantività molecolare al quale ho già alluso. Nel corso dell'evoluzione, in effetti, si producono diversi tipi di materia. La cosa è molto chiara; non si può comparare la densità, ad esempio, degli atomi ionizzati nella compagna di Sirio con la materia molecolare abituale esistente sulla Terra, o con lo stato della materia come si trova negli spazi intergalattici o nella struttura delle galassie, in quanto queste danno luogo a nebulose spirali, ecc.

Ma comunque sia, in queste grandi conformazioni della materia, che sono in un certo senso stabili, non si costituisce tuttavia l'elemento tipico e proprio della stabilità della materia, per esempio, sulla Terra, il gran regime molecolare e atomico. Cioè, formalmente, gli atomi sulla Terra non sono ionizzati; sono organizzati in molecole aventi una certa durata nel corso dell'esistenza della Terra.

Orbene, dicevo che in primo luogo esistono alcuni atomi costituiti da particelle. Non c'è alcun dubbio. Ma ciò che è necessario dire è che le particelle che costituiscono gli atomi sono molto poche, all'interno del centinaio di particelle conosciute. Le quali, quasi tutte salvo tre o quattro, che sono quelle che costituiscono gli atomi, sono prive di stabilità; hanno una vita media assolutamente fugace. Invece un elettrone o un protone hanno una certa stabilità. È qui che comincia a funzionare il nuovo tipo di materia che costituisce la Terra. Apparentemente, questa è una curiosità nient'altro che fisica. Si vedrà immediatamente che non è così. Ma per il momento atteniamoci a questo. Tale stabilità, in definitiva, è una stabilità

delle particelle elementari del tutto singolare, vale a dire si tratta di singolarità. Questo si vede molto chiaramente nella Fisica attuale. Ci sono alcune interazioni, per esempio di elettroni in alcuni sistemi. E in realtà queste alterazioni passano attraverso tre fasi. La prima: ci sono due elettroni, il numero uno e il numero due, che entrano in interazione - non è necessario descriverla - in virtù di una funzione di onde complessa. In questa interazione già non si può più dividere il sistema tra i due elettroni. È un sistema composto dal sistema stesso. Il risultato di queste reazioni è che appaiono di nuovo due elettroni. E si penserebbe che avevamo prima l'elettrone numero uno e il due, ed ora abbiamo di nuovo l'uno e il due. Sì, ma non è questo il caso. Avevamo prima due elettroni, ed ora altri due. Tuttavia non ha senso dire quale dei due secondi elettroni corrisponde ai due primi. Al numero uno non corrisponde il numero uno di prima, né al due il due di prima. È un po' come se uno facesse l'addizione o la sottrazione di unità nel numero dodici: che unità si sottrae al dodici per ottenere il numero undici, o quale gli si aggiunge per ottenere il tredici? È una cosa priva di senso. La parola «quale» qui non ha senso. Sono puramente *singuli*: sono singoli. In questo caso, anche la distinzione degli elettroni non è un rompicapo, è la fonte di una grande energia, che si chiama energia di scambio, nella struttura degli atomi. Qui, dunque, si tratta di una stabilità diversa. Si tratta di una «*stabilità identificabile*» una volta costituiti gli atomi e le molecole, una stabilità in virtù della quale non solo si può dire che ci sono due elettroni e poi ne escono altri due, ma si può dire che questa struttura è quella che permane, e quest'altra struttura è quella che scompare. È la *persistenza strutturale*. La realtà, nel suo dinamismo, dà persistenza alla materia stabile. E questa stabilità di atomi e molecole costituisce il regime proprio della Terra. Regime che, oltre ad avere questi atomi più o meno stabili, ha le formazioni molecolari, delle grandi molecole soprattutto, che sono formazioni molecolari relativamente stabili: l'acqua, ecc. Ci sono anche le molecole di una sola sostanza, omopolari, l'H₂, il ferro, ecc. Ma soprattutto la complicazione di queste molecole conduce alla formazione delle grandi molecole che, quanto maggiori sono, tanto più perdono la ragion d'essere di molecole. Evidentemente. Perché si chiamerà molecola per esempio una molecola di insulina e non si chiama molecola uno degli amminoacidi che compongono le proteine?

E se non si vogliono chiamare molecole gli amminoacidi, per quale ragione si pretende che l'insulina costituisca una molecola? In realtà, nella misura in cui le molecole si complicano, scompare la loro ragion d'essere molecolare, e qualunque sia la denominazione usata agli effetti del lavoro, in realtà l'incremento delle molecole dà luogo a sostantività macromolecolari gigantesche. E queste sostantività sono appunto quelle in cui appare il dinamismo della stabilità cui voglio riferirmi.

Secondo tipo: La sostantività transmolecolare

Nel considerare il citato dinamismo di stabilità, non mi riferisco al fatto che le molecole siano soggetto di movimenti e soggetto di alterazioni. È appunto il contrario. Qui, tali molecole entrano come strutture macroscopiche, le quali strutture - strutturalmente e intere, come tali - sono appunto incluse nel dinamismo di stabilità.

Qui le strutture non sono strutture che semplicemente sopportano alcune variazioni, o sulle quali incidono altre sostantività per produrre una nuova sostantività. No. L'attività di queste grandi molecole è caratterizzata dal fatto che essa viene compiuta proprio per poter mantenere l'identità della struttura stessa. Qui la sostantività strutturale non è *molecolare* ma *trans-molecolare*. Dove «trans» significa «sistema» di molecole. Qui la stabilità non è mera persistenza. È attività per se stessa, in relazione alla conservazione della stabilità strutturale.

Orbene, questo è propriamente il punto in cui tocchiamo la vita. È il secondo tipo di stabilità, di dinamismo di stabilità, vale a dire: *la sostantività strutturale caratteristica dell'essere vivente*. Quella dell'essere vivente è una sostantività strutturale di tipo superiore. Non è monomolecolare, evidentemente. Non c'è alcun essere vivente che sia una sola molecola. In questo senso è trans-molecolare, come dicevo. Sono sistemi di molecole, non molecole isolate né accoppiate. Qui la stabilità non significa la mera persistenza, ad esempio così come accade nelle particelle stabili: gli elettroni persistono, sì, nei loro cambiamenti da una galassia dove possono emettere certe radiazioni ciclotroniche. Non si tratta di una mera persistenza. Le grandi molecole, le molecole macrocosmiche, si trovano non solo in un dinamismo interno, in un dinamismo attivo per se stesso -posto che, nel senso metafisico della parola, sono reali-, ma si trovano anche in un dinamismo in rispettività, non come qualcosa che resiste alle variazioni dell'universo (sarebbe il caso degli elettroni) ma al contrario, come qualcosa che esercita un'enorme attività proprio per persistere nella sua stessa sostantività, nella sua stessa identità di sostantività. E questo è appunto l'elemento caratteristico della struttura vivente. Qui non solo esiste qualcosa di stabile, ma c'è una stabilità per la stabilità stessa. Il che significa: primo, che la struttura vivente assume in un certo senso il carattere di una distanza attiva, che quanto più è viva, tanto più si separa dal resto dell'universo. Le attività dell'essere vivente sono esercitate in gran misura - prescindendo dai due limiti estremi di questa persistenza: nascita e morte-, sono realizzate in gran misura all'interno di questi limiti, per conservare appunto la sua stessa struttura sostantiva. In questo conservare la struttura sostantiva, l'essere vivente vuole, in una forma o nell'altra, rendersi indipendente relativamente alle vicende che accadono intorno a lui.

Secondo: questa struttura è rispettiva. Ed è qui che appare chiaro che l'indipendenza e la distinzione non sono assolute; sono rispettive alle altre cose esistenti nell'universo. E questa rispettività dell'attività include il fatto che tale distinzione non sia una distinzione di mera persistenza passiva

come quella di un elettrone, ma al contrario, che sia un equilibrio dinamico. Un equilibrio nel quale si conserva la struttura alterata dinamicamente. E pertanto viene recuperata. Cioè, si tratta di una struttura reversibile oltre che dinamica. In terzo luogo non solo è una struttura dinamica e reversibile ma appunto in virtù di ciò la sostantività che esercita tale attività di equilibrio dinamico e reversibile per conservare la sua stessa struttura, per conservare la sua stessa sostantività, prende un carattere molto preciso, nella sua differenza rispetto alle cose che la circondano; vale a dire: ha una certa indipendenza dall'ambiente e un certo controllo su di esso. Non c'è bisogno di dire che quanto più vivo è un essere vivente, tanto più ha indipendenza dall'ambiente, più controllo specifico sull'ambiente.

Comunque sia, la differenza tra un essere vivente e le cose che lo circondano non è una differenza qualificabile in virtù di una definizione metafisica per generi e differenze, ma ha una struttura fisica estremamente determinata. Sono le strutture di alcuni sistemi molecolari che non possono continuare ad essere ciò che sono se non esercitando attività in equilibrio dinamico e reversibile e precisamente avendo in tale attività un'indipendenza e un controllo specifico sull'ambiente.

Si comprende allora che una struttura vivente non sia in primo luogo una struttura sostanziale. Gli esseri viventi, gli organismi, non sono sostanze, sono strutture. Strutture materiali, ovviamente, però strutture. L'elemento caratteristico della vita è una strutturalità e non una sostanza. Sostanze ne esistono a milioni in ciascun essere vivente, anche nella più elementare ameba. Un essere vivente non è questo, un essere vivente non è una sostanza in più, e neppure una supersostanza: è una struttura.

In secondo luogo, non si può neppure dire che la vita sia un mero dinamismo. In certi momenti della biologia si è potuto scrivere allegramente - così ad esempio scriveva Roux, il creatore della meccanica dell'evoluzione, come fu chiamata al principio del secolo - che la vita è un processo dinamico. Sì e no. Siamo ormai vedendo che questo non è assolutamente falso, ma neppure assolutamente vero. Se la vita non avesse alcune strutture basiche, tale processo non esisterebbe.

In terzo luogo, la questione sta nel determinare quali sono queste strutture e come da esse emerga qualcosa che, pur essendo un processo, tuttavia non è formalmente processuale. Perciò dicevo che non è una struttura sostanziale, né un mero dinamismo, ma è un dinamismo strutturale: è una struttura *dinamica*.

E se si vuol precisare ora in che cosa consiste questa struttura dinamica, dobbiamo confrontarci con tre problemi.

In primo luogo: la peculiare collocazione dell'essere vivente tra tutte le altre cose.

In secondo luogo: la natura dell'attività dinamica del vivente.

E in terzo luogo: il vivente e la sua vita come modo di realtà. Questo sarà il punto propriamente metafisico di questo studio.

I. La collocazione dell'essere vivente tra le altre realtà

Anzitutto, la stessa parola collocazione include un *locus*, un *topos*, qualcosa in cui il vivente è effettivamente collocato, installato. Naturalmente, il luogo di un vivente non è un luogo quale può esserlo quello di un corpo fisico. Sì, evidentemente, lo è da un certo punto di vista. Un grillo occupa un luogo esattamente come lo occupa una vassoio. Questo è assolutamente vero, il che non significa tuttavia che la natura del luogo del grillo sia identica alla natura del luogo della vassoio. Si vedrà immediatamente.

Localizzato dunque in un certo punto, un essere vivente si trova, come dico, tra gli altri esseri viventi, in una forma o nell'altra. E si trova tra di essi, inoltre, collocato in una forma diversa. Perché si potrebbe pensare che si tratti di una cosa ovvia, vale a dire che il vivente ha un contorno di cose che lo circondano. Sì. Ma questo non è proprio né esclusivo del vivente. Anche l'elettrone ha un contorno, ha perlomeno un campo elettromagnetico che lo circonda. Non si tratta di questo. Si tratta del fatto che il vivente ha qualcosa che l'elettrone non ha, vale a dire che si trova tra le altre cose, ma non semplicemente in un contorno, che è quanto ha l'elettrone, bensì in una cosa diversa: in una *situazione*. È la categoria del *situs*.

Il *topos* o il *locus* in primo luogo e il *situs*, sono le due grandi categorie che definiscono e costituiscono la collocazione di un vivente nella realtà. Non sono due categorie indipendenti. In nessun modo, posto che il *situs* presuppone un *locus*. Solo in virtù di un luogo che un vivente occupa, si possono definire per lui le situazioni. E in virtù di ciò diciamo che le cose che circondano un vivente non sono semplicemente un contorno, ma una cosa completamente diversa: sono per lui un ambiente. È l'*ambiente* dell'essere vivente. L'elettrone ha un contorno, ma non ha l'ambiente. Non avrebbe senso, non ha capo né coda dire che il campo elettromagnetico è l'ambiente di un elettrone. Parimenti sarebbe privo di senso dire che le cose che circondano un'ameba sono semplicemente il suo contorno. No; sono un ambiente. E, segnalerò immediatamente, sono tanto più ambiente quanto più le stesse cose possono costituire ambienti diversi per i viventi, secondo la loro differenza peculiare. In questo *locus* e in questo *situs*, cioè occupando un luogo ed avendo in esso una situazione determinata, un essere vivente non solo sta nell'ambiente, ma sta nell'ambiente come un suo *centro*. Ha un carattere centrale. Appunto, è il *locus*, come ho detto. L'elettrone come centro di un campo elettromagnetico non è la stessa cosa del carattere centrale posseduto da un grillo, per il quale le cose del suo ambiente sono riferite a lui: egli non si trova, semplicemente, in esso, come vi si trova un elettrone, immerso in un campo in cui compie o subisce le azioni del contorno.

E il vivente, in questo centro dal quale compirà le sue azioni, ha una struttura spazio-temporale. Una struttura spaziale. Non solo sta *occupando* un luogo, ma inoltre ha una funzione essenziale dentro lo spazio (questo è già apparso fin dall'inizio nella struttura stessa dello spazio, sotto il nome di direzione), ed è qualcosa di più di una direzione, è un *orientamento*. I corpi

nello spazio non hanno orientamento; possono avere direzioni (accantonando ciò che in Geometria si chiama orientamento, per esempio nella banda di Möbius) se esiste una Geometria affine che le definisca; ma non hanno orientamento. Invece l'essere vivente ha costitutivamente un orientamento.

In secondo luogo, non si tratta di un orientamento qualunque e per compiere qualunque cosa, ma è per compiere una mobilità, modesta quanto si vuole, perché anche gli esseri viventi più fissamente aderenti a un frammento dell'universo hanno tuttavia una certa mobilità. Lo Spazio non è solo uno spazio di orientamento ma anche di libera mobilità: lo spazio vitale. A ciò si aggiunge il carattere del Tempo, in virtù del quale ogni essere vivente ha una certa età, e inoltre svolge le sue funzioni con un certo carattere più o meno periodico.

L'ambiente non ha solo questo carattere Spazio-Temporale per ciascuno dei viventi. Piuttosto, se prendiamo molti viventi insieme, allora l'ambiente ha un carattere diverso: è un carattere ecologico, è appunto il loro *oikos*, la casa dove vivono. Orbene, l'*oikos*, la struttura ecologica degli esseri viventi, è essenziale nella Biologia e soprattutto nell'evoluzione. Questo è ciò che permette l'*associazione* dei viventi tra di loro, e inoltre l'*isolamento* di alcuni gruppi di viventi rispetto ad altri. E naturalmente è evidente il ruolo decisivo che nell'evoluzione degli esseri viventi viene svolto dall'isolamento e dalla natura particolare della regione in cui sono isolati.

Non si tratta soltanto di un ambiente ecologico; se inoltre consideriamo la totalità degli esseri viventi, ci troviamo con un fenomeno curioso. Tra i 4.500 milioni di anni, a cui secondo quanto si dice deve risalire l'esistenza della Terra, e la durata del tempo a partire dal quale esiste la vita umana - che ammonta a circa quattro milioni di anni - la differenza è di un fattore mille. E tuttavia, in una rapidità vertiginosa, gli esseri viventi si sono sparsi sulla Terra - su tutta la terra - e hanno costituito la Biosfera. L'ambiente non ha solo un carattere ecologico, ma anche un carattere di Biosfera. La vita oltre la generazione e l'evoluzione, ha un misterioso ma innegabile fattore che è la dispersione. La vita si diffonde e si disperde per tutto il Pianeta. Ecco all'incirca, alcune cose che bisogna dire circa la collocazione di un essere vivente nell'universo.

II. La natura dell'attività dinamica del vivente

Tra i problemi enunciati, il più grave è il secondo, vale a dire in che cosa consiste l'*attività vitale* di un essere vivente all'interno del suo ambiente.

Dicevo, e ora lo tratterò in dettaglio, che questa attività viene svolta in relazione alla persistenza delle strutture sostantive. Non accade come per l'elettrone che *subisce* le vicende che lo circondano; l'essere vivente compie alcune attività proprio *per* continuare ad essere come era prima. È un nuovo tipo di dinamismo, di dare di sé. Dare di sé non è solo «prefissare», né attualizzare potenzialità e virtualità. È *rispondere* adeguatamente. Queste attività di persistenza si possono analizzare in piani diversi.

Il primo piano, quello più ovvio, quello più patente e più apparente esternamente che un essere vivente possiede, è la risposta. Ad esempio se è capace di reagire ai raggi della luce. (Lo sono tutti gli esseri viventi, perché i raggi della luce, la luce, non agiscono solo nella visione, ma agiscono in ventimila modi in tutti i vegetali, nei fototropismi, ecc.). Mi riferisco al *vedere* la luce. Il vivente risponde a uno stimolo che, dico, suscita appunto una risposta. L'essere vivente risponde a questo stimolo. Lo stimolo consiste in una rottura dell'equilibrio dell' essere vivente. L'essere vivente risponde precisamente restaurando - in qualche modo, almeno in via di principio, in modo normale e conforme a una norma, in modo adeguato - l'equilibrio delle sue strutture. Può fallire: può ammalarsi e può morire. Questo accadrà prima o poi ad ogni essere vivente. Comunque sia, finché questo non accade, la risposta a uno stimolo è la restaurazione di un equilibrio perduto a causa dello stimolo stesso; una restaurazione adeguata alla conservazione della sostantività in forma normale, prendendo il termine medio, e inoltre conforme a una norma. Ogni organismo ha un po' la sua norma di reazione. Orbene, tra lo stimolo e la risposta non c'è una mera successione. Piuttosto, lo stimolo conduce il vivente a determinare la sua risposta, e questo momento dinamico del «*condurre a*» è ciò che costituisce la tensione vitale. La risposta è appunto il termine in cui sfocia la tensione vitale.

Pensiamo che la vita non consista unicamente nel restaurare un equilibrio. Effettivamente. La vita ha un fattore di creazione assolutamente innegabile, ma se non fosse perché è capace di conservare e restaurare il suo equilibrio, non ci sarebbe alcuna creazione possibile nel Pianeta; il resto è un romanticismo da niente.

Ecco la prima descrizione dell'attività di un essere vivente: è indipendente dall'ambiente e con un controllo specifico su di esso, per organizzare risposte adeguate, in relazione alla persistenza della sua sostantività, in virtù di una situazione che ha interrotto quell'equilibrio in cui si trovava. Che non è affatto un equilibrio desiderabile, perché se non avesse nessuno stimolo il vivente morirebbe. Dimodoché l'essere stimolato appartiene alla struttura essenziale di un essere vivente. Che ne sarebbe di un essere vivente, la cui perfezione di vita consistesse nell'essere inaccessibile ad ogni stimolo? Questo sarebbe mostruoso. Un tale essere vivente sarebbe morto. Conviene non dimenticare questa considerazione anche quando si tratta di problemi molto trascendenti.

Questa è la prima descrizione dell'attività di un essere vivente: la struttura stimolo-risposta.

Non tutti gli esseri viventi sono suscettibili allo stesso tipo di suscitazioni. Sarebbe del tutto impossibile, ad esempio, far rispondere una talpa a stimoli che in un altro essere vivente potrebbero costituire sensazioni ottiche o sensazioni visive. La talpa non ha il senso della vista. Ha un altro tipo di reazioni alla luce - questa è una cosa diversa - ma non reazioni visive. Ciò vuol dire che al di sotto del sistema di stimoli e risposte, e come presupposto primario perché queste azioni in stimolo e risposta possano scatenarsi, c'è qualcosa di più radicale, che è il modo di aver a che fare con esse, il modo in cui un vivente primariamente si confronta con il suo

ambiente. Se volessimo descrivere in un sistema di stimoli e risposte la vita di una talpa e la vita di un cane cieco, per ciò che concerne il senso della vista, non troveremmo nessuna differenza. Effettivamente la talpa non possiede la vista e il cane cieco neppure. Sì, ma la differenza tra i due è profonda: il cane cieco non ha risposta, ma avrebbe dovuto possederla. La talpa no. Vale a dire: c'è un modo primario di confrontarsi con le cose che è appunto un abito. L'abito - questa voce è un latinismo - in greco si dice *exis*. C'è un abito. Abito non è costume o abitudine. Un abito è un modo di aver a che fare con le cose. Un modo primario di aver a che fare con esse, *opos ekhei* direbbe un greco. E tutti i meccanismi di stimolo e di risposta di un essere vivente si inscrivono all'interno di questo modo di aver a che fare con esse.

Nel livello in cui ci troviamo, questi abiti sono due: l'abito di confrontarsi con le cose dell'ambiente per nutrirsi, e l'abito di confrontarsi con esse appunto per sentirle. Sentire è appunto sentire uno stimolo: la liberazione biologica dello stimolo - tornerò su questo. Ma il nutrirsi è una cosa diversa. Ogni essere vivente deve almeno confrontarsi con le cose che lo circondano, in tutto in parte, per nutrirsi, e inoltre, in alcuni casi determinati, per sentirle. Appunto il sentire e il nutrirsi sono i due abiti, i due modi di confrontarsi radicalmente con le cose, che non sono incompatibili, anche se in effetti sono distinti. Il vegetale non ha la funzione del sentire nella forma in cui la possiede l'animale; ma l'animale ha naturalmente la funzione del nutrirsi, come la possiede un vegetale.

Orbene, a questo modo di aver a che fare con le cose corrisponde da parte delle cose stesse un modo di presentarsi al vivente. Ed effettivamente, nella misura in cui si presentano come termine di un abito di nutrizione, le cose sono *alimento*. Nella misura in cui le cose si presentano come termine del sentire, hanno una formalità che chiamo *stimolità* [*estimulidad*]. Per un animale, tutto il sistema di cose che lo circondano in tutto o in parte ha un carattere di stimolo.

Il sentire, ripeto ancora una volta e tornerò ancora su questa idea, è la liberazione biologica dello stimolo, cosa che evidentemente il vegetale non possiede, il che non vuol dire che esso sia completamente estraneo alle vicende della sensibilità. Anche di questo tratterò più avanti; per ora accantonano la questione.

Comunque sia, nella forma più drastica e più polarmente opposta, abbiamo questi due modi o abiti di confrontarsi con le cose: per nutrirsi o per sentirle, e a questi corrispondono due aspetti rispettivi delle cose, dal punto di vista delle cose, che sono «alimento» e «stimolo». La struttura abito-aspetto è soggiacente a tutto il sistema di stimoli e risposte, ed è uno strato molto più profondo dell'attività biologica dell'essere vivente, ma non è l'attività ultima. Perché è evidente che questa è una descrizione in termini di azione. Ora, se le cose operano come operano, è perché sono come sono. E di conseguenza, al di sotto di questo modo di confrontarsi con le cose, proprio del vivente, e precisamente per renderlo possibile, per determinarlo, questo essere vivente ha le sue strutture proprie. Queste *strutture* determinano l'abito al cui interno si inscrivono gli stimoli e le risposte. E per

questo tali strutture, dico, includono il passaggio da ciò che chiameremmo «le sostanze che la compongono» alla struttura in cui consiste formalmente un essere vivente. Nell'ordine operativo non è difficile constatare - almeno non mi risulta difficile constatare - che l'attività di un essere vivente, nell'ordine dell'attività, non può essere distribuita in modo additivo tra gli elementi che compongono l'essere vivente stesso. E le realtà fisiche hanno proprietà sistemiche che non si riducono all'addizione, che non sono proprietà additive, per esempio l'energia potenziale. L'energia cinetica si può determinare come somma di un sistema, come somma delle energie cinetiche di ciascun punto del sistema; nell'energia potenziale questo non si può fare: appartiene al sistema intero. Ebbene, in un essere vivente non ci sarebbe attività biologica se questi non avesse molecole dotate di un'attività propria. Il che non vuol dire tuttavia che l'attività di un essere vivente sia il mosaico additivo delle attività molecolari che lo compongono. Piuttosto possiamo qualificare l'ordine delle funzioni attive un po' come si qualificava in Chimica la differenza tra combinazione e miscela. La miscela è un termine, un risultato additivo di alcune sostanze. Invece la combinazione è produzione di un sistema nuovo. Ebbene, qui diremmo, analogamente, che la congiunzione delle molecole dà luogo al funzionamento dell'intero sistema, che non può ridursi a una combinazione né additiva né moltiplicativa delle attività delle molecole che lo costituiscono, ma costituisce un sistema funzionale sistematicamente nuovo.

Ebbene, se trasportiamo questo all'ordine costitutivo, troviamo allora precisamente che le strutture composte di molecole, quante più molecole hanno (o quanto maggiori sono le molecole), includono una certa strutturazione tale che non possono cessare di avere un'attività consistente nella combinazione funzionale, se questa struttura deve persistere. E questa struttura radicale e fondamentale è ciò che costituisce la struttura sostantiva di un essere vivente.

E naturalmente questo accade senza eccezione alcuna in ogni essere vivente. Qui ci si può domandare come si possa pretendere che il riconoscimento che un cane ha del suo padrone, o il dolore sentito a seguito di un pestata di piede, o se lo investe un'auto, si possa ridurre a un sistema di attività molecolari. Forse la materia sente? Non c'è dubbio che la materia senta. Naturalmente. Siamo abituati a un concetto puramente geometrico della materia, che deriva da Descartes, e al massimo a un concetto meccanico della materia, che fu predominante fino agli ultimi anni del XIX secolo. Ma dove sta scritto che la materia non abbia altre proprietà che quelle meccaniche o anche solo elettromagnetiche? Che la materia di un cane senta, questo è ovvio. Appunto, il cane prova dolore. Si pretenderà forse che esistano due cose nel cane, il suo organismo e ciò che determina il suo dolore? Questo sarebbe assurdo. Questo frammento di materia chiamato cane, è lui appunto colui che sente. Non c'è alcun dubbio. Che il cane proceda per evoluzione da strati inferiori, che la vita intera proceda, come dirò immediatamente, per evoluzione da qualcosa che non è vita (ritengo che questo sia il caso), non vuol dire che l'evoluzione consista semplicemente in *complicazione*. Ogni cosa nasce da un'evoluzione dello

strato anteriore, evidentemente. Ma in se stessa formalmente è un'innovazione. Nello stesso modo in cui un sistema è un'innovazione rispetto alle proprietà che lo compongono, agli elementi che lo compongono.

La materia sente, evidentemente, e in questo senso è necessario dire che questi tipi di materia complessa che costituiscono gli organismi animali hanno questa proprietà innovata (dal punto di vista secondo cui si tratta di una proprietà sistemica), ma che tuttavia è rigorosamente e formalmente intramateriale. Non si può pretendere che, nel caso dello psichismo animale, e anche nell'uomo nella misura in cui ha uno psichismo animale e sensitivo, si tratti di un'altra cosa, e non di una proprietà rigorosamente e formalmente materiale.

Orbene, queste attività così determinate, e che sboccano, come dicevo, in una struttura del vivente, costituiscono un dinamismo che, come ogni dinamismo è basato su dinamismi precedenti. Sono già stati descritti nelle pagine precedenti i due dinamismi cui alludevo all'inizio del capitolo: il dinamismo della variazione e il dinamismo dell'alterazione, che *kat'exen*, per eccellenza, chiamiamo *evoluzione*. Il punto in cui questo dinamismo degli esseri viventi è *montato su questo dinamismo genetico ed evolutivo*. E questo montaggio è essenziale al nostro problema, perché ciò vuol dire che la vita, proprio perché consiste, come dicevo, in un sistema di attività per conservare certe strutture, per conservare certe sostantività, e queste attività hanno una dimensione essenziale, costitutivamente evolutiva. Poiché questa evoluzione ha caratteristiche determinate, è necessario prestare attenzione ad esse per intendere in che consiste la natura ultima di questo dinamismo vitale. Qui sarò puramente enumerativo. In definitiva, questa enumerazione non è rigorosamente cronologica, ma tuttavia lo è sufficientemente e, soprattutto dal punto di vista della natura delle cose, è rigorosamente fondante, perché ogni termine è fondato sul precedente.

In primo luogo non c'è alcun dubbio, qualunque sia il suo meccanismo più o meno sconosciuto, ma sul quale sono state fatte esperienze importanti, che la materia vivente proceda da una evoluzione della materia non vivente, della quale evoluzione non è altro che un termine. Insomma, i famosi esperimenti di Oparin e altri, che hanno ottenuto gli amminoacidi attraverso cariche elettriche su un ambiente con azoto, ammoniaca ecc., sono non dirò evidenti, però sì convincenti e plausibili, e aprono la porta alla meta, che io non credo così remota come spesso si dice, di poter creare effettivamente, sinteticamente, la materia vivente. Solo che io ho distinto rigorosamente tra materia vivente e organismo, nello stesso modo in cui la Fisica ha distinto rigorosamente tra particelle elementari e corpuscoli. In nessun modo, a un fisico di oggi, verrebbe in mente di dire che le particelle elementari sono corpuscoli nel senso degli atomi. La prova sta nel fatto che quasi tutte queste particelle elementari vengono descritte con equazioni d'onda di diverso tipo, quella di Schrödinger, quella di Klein, ecc. Questa è una cosa completamente diversa. Non sono neppure onde nel senso classico. Cosa sono allora? Non lo sappiamo. O meglio, sappiamo questo: effettivamente sono entità elementari, il cui comportamento viene descritto nei termini di

queste equazioni, e in virtù di ciò non sono né rigorosamente corpuscoli, né rigorosamente onde. Ciò che qui ci interessa è dire che le particelle sono elementari, ma che una particella elementare della materia non è formalmente un corpuscolo. C'è una distinzione tra corpo e materia. Ebbene, credo che si tratti dello stesso caso in cui ci troviamo nella Biologia.

Siamo abituati a pensare che la Biologia cominci con la cellula. Questa è una supposizione come qualunque altra. C'è un problema forse precedente, che è la costituzione della materia vivente, che naturalmente avrà una vita molto difficile da indagare e da differenziare dagli stati che non sono vita. Evidentemente. Perciò si tratta di un'evoluzione che in una forma o nell'altra costituisce ciò che io chiamerei la vitalizzazione della materia. Di fronte alla stabilizzazione della materia, propria della costituzione di particelle elementari più o meno stabili, e di molecole più o meno stabili, passando attraverso gli atomi, abbiamo qualcosa che, ripeto, io chiamerei la vitalizzazione della materia. E questa vitalizzazione della materia dà appunto luogo ad un cammino progressivo.

In secondo luogo, questa materia vivente si organizza immediatamente. Quali ne sono i fattori? Non c'è nessuno che sia capace di rispondere a questa domanda. Comunque sia, se parliamo della materia vivente, per esempio quella di un virus, supponendo che sia almeno un detrito di materia vivente, con una cellula, vediamo immediatamente che le cellule hanno quasi tutte perlomeno un nucleo, oltre a un citoplasma. Ma come diceva molto bene Darlington, un citoplasma è appunto il campo di azione di un nucleo; cioè, comunque sia, i fattori, il codice genetico, ecc., sono accumulati precisamente nel nucleo. Vale a dire che si è passati dalla pura vitalizzazione della materia, in virtù della quale esiste una materia vivente, ad una cosa diversa, che è l'interiorizzazione della vita. La vita si è concentrata almeno in un punto nucleare, che regge le manifestazioni fondamentali della vita.

Con l'interiorizzazione del nucleo, con il nucleo, appare la cellula; voglio dire: appare in un certo stadio evolutivo la differenziazione tra esseri monocellulari ed esseri pluricellulari. Ma questa differenza biologica non è stata oggetto di riflessione da parte dei grandi teorici dell'evoluzione, come il famoso P. Teilhard de Chardin. Sì, senza dubbio è molto semplice descrivere in termini grandiosi il cammino dell'evoluzione secondo Teilhard de Chardin, come se effettivamente gli individui non avessero da fare nient'altro che far parte della specie. Invece, il fatto biologico radicale della costituzione di un organismo pluricellulare consiste appunto nel dissociare tra loro la sorte dell'individuo e la sorte della specie. Effettivamente, se si considera un'ameba, l'ameba si divide in due. Ma dov'è la precedente? Perché essa si trova realmente in tutte e due. Vale a dire, nell'ameba la sorte dell'individuo è identica alla sorte della specie. Naturalmente. Invece, se prendiamo qualunque organismo pluricellulare che sia sufficientemente sviluppato, troviamo che in effetti le sue funzioni riproduttive sono molto importanti, ma non esauriscono neanche remotamente tutta l'attività biologica degli organismi in questione, nemmeno nei casi in cui la stessa attività genetica può essere letale. Neanche. Nel caso dell'organismo

pluricellulare c'è una dissociazione radicale ed essenziale tra la sorte dell'individuo e la sorte della specie. La morte di un cane non produce la scomparsa dei cani dalla storia. Invece, la morte di un'ameba, la prima ameba, farebbe sparire praticamente tutte le amebe della Terra. Una cosa è la sorte dell'individuo e un'altra la sorte della specie.

C'è un quarto grado: l'apparizione della meiosi e, a suo tempo, della generazione sessuale. Qui assistiamo non solo alla differenziazione tra la sorte dell'individuo e la sorte della specie, ma alla vincolazione dell'attività dell'individuo con l'associazione con altri esseri viventi, e soprattutto nella forma più intima del loro possesso, quando la riproduzione è sessuale.

Come ho detto, ogni essere vivente è più o meno termine di uno stimolo di azioni da parte dell'ambiente che lo circonda. E in questo senso è suscettibile a queste azioni, e si può dire, non in modo improprio, ma con ogni rigore, che esiste una certa funzione del sentire in tutti gli esseri viventi. Ciò che accade è che questa *suscettibilità* non costituisce una liberazione vera e propria, formale, dello stimolo in quanto tale. Un vegetale è suscettibile, in questo caso, ma in fondo non ha alcun sistema organico cellulare in cui la sua funzione suscettibile si renda autonoma almeno in modo sufficientemente voluminoso. Invece nel più modesto degli animali appare per lo meno qualcosa che è una autonomizzazione delle funzioni di stimolazione, in un modo certamente diffuso, e che proprio per essere diffuso io ho chiamato *sentiscenza* [*sentiscencia*]. Questa sentiscenza è una sensibilità più o meno generale che in seguito può adottare forme diverse, radiale, ecc., però arriva a segno, e infine appare la liberazione biologica dello stimolo in quanto tale, in forma di sensibilità propriamente detta, passando dalla forma della suscettibilità alla sentiscenza e da questa alla sensibilità. E con ciò appare appunto lo psichismo. È appunto il momento in cui potremmo dire che in una maniera o nell'altra si produce *l'animalizzazione della vita*. Animalizzazione della vita in cui appare la funzione del sentire. La funzione del sentire vera e propria. E tutto quanto accade nel corso della storia degli animali, dal primo animale che abbia sentiscenza fino al più complesso degli oranghi e al primo degli ominidi, certamente non è altro che una complicazione evolutiva di tale psichismo elementare presente in ogni animale, vale dire: le complicazioni e lo sviluppo della sua funzione di sentire, come liberazione biologica dello stimolo.

Le strutture della vita, non solo hanno condotto a creare una liberazione biologica dello stimolo in forma di pura e vaga animalizzazione della vita, ma hanno portato anche a qualcosa di più: è comparso uno stadio in cui si *centralizzano* tali funzioni. È *la centralizzazione del sentire*, la centralizzazione della vita animale. Il che è enormemente importante. Pensiamo che per questo a un animale, in generale, si può dargli il colpo di grazia, cosa che non si può fare con nessun vegetale. Un vegetale è costitutivamente un sistema non centralizzato. Un animale è centralizzato. E quanto più è centralizzato, tanto più è perfetta la sua vita, ma è anche più vulnerabile. La centralizzazione è sempre la sede della vulnerabilità. L'animale, nella misura in cui diventa sempre più animale, è un sistema più

centrato; è un sistema centrato nel quale lo psichismo acquista più carattere ed è più simile a ciò che nell'uomo consente di dire: «mi sento affamato», «mi sento assetato». Ma l'animale non ha questo *mi*, in nessun modo: è assetato, è affamato. Quanto più perfetto è l'animale, tanto più somiglia a questo *mi* che abbiamo noi uomini.

Non solo c'è la centralizzazione dell'animalità, ma inoltre ci sono alcuni meccanismi -non in ogni essere vivente, però sì specialmente negli animali- di conservazione dell'*equilibrio* dell'ambiente interno. È appunto l'omeostasi, l'introduzione dell'omeostasi nella vita. Questa è una cosa assolutamente essenziale. Senza di essa l'essere vivente non potrebbe conservare le sue strutture. L'equilibrio omeostatico è qualcosa di più di un equilibrio: è un *momento dinamico* dell'attività degli esseri viventi. Certamente fondato su strutture di equilibrio. Non c'è alcun dubbio. Si consideri che l'omeostasi nell'ambiente interno viene conservata proprio perché, quando l'essere vivente abbia necessità di compiere delle azioni a un livello superiore a quello che si sta prendendo in considerazione, tale essere vivente possa contare in un certo senso su se stesso per queste altre funzioni. Cioè l'organizzazione e l'equilibrio dell'ambiente interno non sono un equilibrio statico, ma un *equilibrio dinamico*, in cui ciascuna delle fasi inferiori richiede *necessariamente* l'intervento di una fase superiore, affinché la fase inferiore stessa possa continuare ad essere quella che è; non si potrebbe conservare il chimismo di un animale se in un certo momento l'animale non avesse sensazioni ottiche (almeno in modo integrale) o altre sensazioni. Evidentemente, questo non potrebbe avvenire. La funzione superiore interviene precisamente perché la esige quella inferiore. Ora, la superiore, da parte sua, gioca la sua mano. Perché, una volta che entra in azione, naturalmente, ha un campo molto più esteso della funzione elementare che l'ha fatta entrare in funzione. Cioè abbiamo un sottendere dinamico della funzione superiore ad opera dell' inferiore, e inoltre una liberazione dell'attività propria della funzione superiore. Ma questa non potrebbe compiere la sua attività se non fosse per l'omeostasi che dinamicamente sottende la sua attività. Come si potrebbe pretendere che senza un equilibrio chimico adeguato il sistema nervoso potrebbe funzionare adeguatamente ed avere un cervello in grado di ricordare, ecc? Questo non potrebbe avvenire.

Non solo esiste una funzione di stabilizzazione nell'ordine delle attività, ma inoltre, questa stabilizzazione conduce di fatto, almeno nella serie animale, a qualcosa di diverso, che è la *corticalizzazione*. Non solo si costituisce un asse centrale, ma inoltre questo asse termina in un *telencefalo*, e il telencefalo culmina in una corteccia.

Orbene, qual è la funzione della corteccia? Si è molto discusso tra i neurologi. Sherrington credeva che si trattasse di un sistema di integrazioni. Brinkner che si trattasse di un sistema di significazione. Modestamente mi sono azzardato qualche volta a pensare che non si tratta né di una cosa né dell'altra: perché in effetti l'essere vivente, ogni essere vivente, anche l'ameba più elementare, oltre ad avere alcune funzioni specificamente determinate, ha anche, appunto in virtù delle sue strutture, ciò che io ho

chiamato la *formalizzazione* di queste azioni, della maniera in cui si presentano nell'ambiente. E ho presentato l'esempio del granchio (non è mio, è di Katz), che viene addestrato a cacciare una preda sopra un masso, ma se questa preda gli viene presentata appesa su un filo in una bacchetta, il granchio si sente incapace di catturarla. Per quale ragione? Perché in realtà il granchio non ha percepito la preda, ma ha percepito l'intera configurazione «masso-preda». E ora, avendo una configurazione diversa, non riconosce in essa la preda. Invece un animale superiore al granchio vede naturalmente la preda per se stessa, come ritagliata, indipendente dal resto. Ebbene, questa è appunto la funzione di formalizzazione.

Nello sviluppo evolutivo del sistema nervoso, non solo si vanno creando gli undici organi, le undici gradazioni della sensibilità che tutti possediamo, ma si va creando anche, e soprattutto, l'enorme sistema di formalizzazione, in virtù del quale possiamo parlare di cose indipendenti, e non semplicemente di configurazioni totali. Orbene, io ritengo che la funzione essenziale della corteccia cerebrale e del cervello in generale sia appunto di creare questo enorme sistema di formalizzazione, in virtù del quale uno stimolo elementare ricevuto dall'ambiente esterno, grazie alle formalizzazioni, presenta situazioni sempre più ricche, quanto più ricca è la formalizzazione interna. Ed è proprio questo a far sì che lo psichismo, così elementare da consistere appunto nella liberazione biologica dello stimolo, assuma questo carattere voluminoso e complicato che sbocca nella condotta dell'animale. Le risposte che l'animale dà a una situazione si convertono allora in condotta. La formalizzazione esige la condotta per la sua stessa stabilità, e reciprocamente rende possibile la ricchezza in cui è iscritto lo psichismo dell'animale. In questo si fonda l'unità intrinseca tra stabilità e creazione nella vita.

In definitiva, se consideriamo questi stadi citati nel cammino della vita, troviamo che dall'interiorizzazione della materia fino alla massima formalizzazione nella corticalizzazione, abbiamo assistito a una progressiva e sempre maggiore interiorizzazione dell'essere vivente.

Orbene, l'interiorizzazione, l'interiorità è propria della realtà in quanto tale. Ogni realtà, per il fatto di esser tale, ha un *intus* che si manifesta in un *ex*, che è precisamente il sistema delle note strutturali in cui consiste l'essenza della sua sostantività.

III. La vita come modo di realtà

Che cos'è la vita come modo di realtà? Se ho raccontato la lunga storia precedente è proprio perché, in primo luogo, non sembri che quanto sto per dire sia una mera speculazione nel vuoto. E in secondo luogo, per qualcosa di più profondo: perché ritengo che, come si è potuto vedere nel corso di queste pagine, nessuna struttura concernente la realtà in quanto tale poggia su se stessa, ma è puramente e semplicemente la funzione trascendentale propria appunto delle dimensioni talitative della realtà. Poiché i viventi sono *tales*, è di una determinata maniera il *tipo di realtà in quanto realtà* che

ciascuno di essi rappresenta. Non si tratta di una semplice talità, ma della talità in funzione trascendentale, vale a dire ciò che determina che qualcosa sia realtà. Orbene, la realtà consiste nell'essere di per sé. E in questo essere di per sé si costituisce precisamente il «sé» in cui appunto consiste il dare di sé proprio di un dinamismo.

Orbene, se si colloca in questa prospettiva tutto quanto si è detto precedentemente, allora ci rendiamo conto che la funzione trascendentale di questa progressiva interiorizzazione in cui consiste l'evoluzione degli esseri viventi e lo sviluppo delle attività di ciascuno di essi non è semplicemente una interiorizzazione qualunque, meramente talitativa, ma è appunto la *costituzione della «stessità»*. Con la sua attività, l'essere vivente si sta costituendo precisamente nella sua stessità come forma di realtà - e questo va oltre la mera talità. È la stessità come forma di realtà. Proprio questo è l'essenziale di ogni essere vivente. Purché si aggiunga: 1) che la stessità di un essere vivente non consiste in mera identità. Quest'identità la possiede anche un elettrone. L'elettrone, finché non viene distrutto, ha identità, è lo stesso elettrone nello spazio e nel tempo. Non si tratta di questo. Neppure si tratta del fatto che l'essere vivente sia una specie di *soggetto che subisce* le vicende che gli cadono addosso dall'esterno, in mezzo a tutte queste attività. Non si tratta del fatto che le subisce, bensì del fatto che le *esercita* per poter *essere lo stesso* di prima. Appunto questo è il dinamismo della stessità. La stessità non è una mera persistenza, ma è l'atto duplicativo e formale in cui un essere vivente compie alcune azioni proprio per essere quello che strutturalmente già era. E la natura di quelle strutture, che sono non solo capaci, ma anche «necessitate-da» e «costrette-a» esercitare questo tipo di attività, è precisamente la struttura vivente. Perciò, in nessuno di questi momenti della vita di ogni vivente e dell'evoluzione stessa di tutti gli organismi, l'evoluzione - dico - non consiste in altro che nel dare di sé, nell'essere sempre più vivente. Si dirà che si può essere anche meno vivente. Sì. Ma il fatto è che esistono molti casi, la maggior parte, nei quali l'esser meno è precisamente una forma di esser più. Non dimentichiamo questo né nelle amebe, né negli uomini.

In secondo luogo, questa struttura di dinamismo della stessità - questo è il nome di tale dinamismo, a differenza del dinamismo dell'alterazione: dinamismo della stessità - questa struttura proviene proprio dalle strutture. E che accade in esse? In esse accade che la stessa sostantività interviene come un tutto affermando precisamente l'attività di un essere vivente nel suo proprio dinamismo come forma di realtà. In questo senso dico che vivere è possedersi. Possedersi non significa avere una azione riflessiva; significa semplicemente che la totalità dell'essere di un vivente è normalmente coinvolta nelle attività che esso sviluppa per essere lo stesso che già era. La stessità è essenzialmente e formalmente un atto di possedersi. E per questo ciò che, dal punto di vista del dinamismo, è il dinamismo della stessità, dal punto di vista radicale e come forma di realtà è *la vita intesa come possedersi*.

Naturalmente il cammino della vita, tanto nell'individuo vivente come lungo tutta la scala biologica, è un cammino complessivamente progressivo,

e inoltre un cammino verso una vita relativamente (nient'altro che relativamente) «stessa», e relativamente autopossessiva.

Nella misura in cui uno sale lungo questa scala, vi è maggiore autopossesso. Ma comunque sia, in questo *più*, nella misura in cui c'è di più, e relativamente qualcosa di più dell'autopossesso, la vita e l'evoluzione, il cammino della vita di ogni vivente e della vita intera presa filogeneticamente, rappresentano un incremento entitativo. È più realtà uno scimpanzè che un'ameba. Di questo non c'è alcun dubbio. Nel corso del suo maggior dinamismo di stessità, e della sua maggiore stessità, ha maggiore sostantività e maggiore autopossesso. Ne deriva che a mio modo di vedere siano assolutamente, o quanto meno sufficientemente, insostenibili le tesi classiche enunciate molte volte come caratteristica filosofica di un essere vivente.

Ad esempio l'ultima tesi importante, *tesi di Bergson*: la vita è un *élan vital*. Ho detto molte volte che mi ha impressionato da ragazzo quella frase di Bergson: «Come turbini di polvere alzati dal vento, gli esseri viventi girano intorno a se stessi trascinati dal gran soffio della vita». Sì, è meraviglioso, in effetti. Ora, è vero? Questa è la seconda parte della questione. Perché: cos'è il soffio della vita se non l'esercizio delle attività che derivano da alcune strutture che ritornano su se stesse? Il resto è una metafora; splendida, non c'è che dire; ho una grande ammirazione per Bergson, ma no, la vita non è un *élan* in questo senso. La vita ha una dimensione di creazione (ho insistito in questo), ma creazione nel senso di innovazione, non una *innovazione* consistente nell'essere un *élan* «inventore».

Una tesi più antica - se il mio amico Laín⁵⁶ non mi rettifica - diceva che la vita è spontaneità. È la tesi dell'animismo di Stahl e del vitalismo di Montpellier.

La vita è spontaneità. Ma questo non è rigorosamente vero in nessun caso, neppure nella vita umana. Dove esiste spontaneità assoluta? Alla fin fine le azioni di un essere vivente sono, in un modo o nell'altro, suscitate da qualcosa che non è il vivente stesso o, come direbbe Aristotele, dal vivente stesso, però in quanto altro. Evidentemente. Si possono suscitare azioni in virtù di... ad esempio una ipersecrezione gastrica, ma in questo caso le azioni potranno evitare di essere limitate nella loro spontaneità? No, la vita non è spontanea in questo senso.

C'è una caratteristica più antica che, a mio modo di vedere, si avvicina di più all'essenza della questione, ed è dire che le attività dell'essere vivente sono immanenti, a differenza di tutte le altre azioni che accadono nell'universo, che sono trascendenti. Ad esempio, l'urto di una palla da

⁵⁶ Pedro Laín Entralgo è un'importante figura della cultura spagnola contemporanea. Critico letterario di prim'ordine, ma anche filosofo cattolico molto influenzato da Zubiri e dal circolo orteghiano, compare qui nella sua qualità di storico della medicina, disciplina che ha insegnato per anni all'Università (NDT).

billardo ne mette in movimento un'altra; alcuni reagenti chimici producono reazioni. Sì; si tratta sempre di azioni transitive in cui l'azione non ricade sugli stessi che la compiono, sotto pena di distruggerli o cambiarli. Invece, si dice, l'essere vivente compie azioni immanenti che restano nel soggetto, e questa sarebbe la vita. Sì, sarebbe vita, ma vita molto simile a quella di un monolite, perché occorre chiedersi almeno due cose riguardo a questa immanenza. In primo luogo, che significa qui «*manere*»? Significa solo il persistere come soggetto passivo? Senza dubbio, no. Il soggetto compie le sue azioni: azioni per poter esistere. Di conseguenza, il termine dell'attività entra come presupposto nel *manere* dell'immanenza. Ci può servire poco questo *manere* per definire la vita.

In secondo luogo c'è l'«*in*». Sembra come se si trattasse di una differenza; così c'è un *manere* che in alcuni casi è transitivo e in altri intransitivo. Sì, ma cos'è questo «*in*»? (Tratterò di questo «*in*» nel capitolo seguente). Questo «*in*», lo ripeto ancora una volta, è una serie di attività essenziali che nascono dalle strutture di una cosa che consiste precisamente nel conservare le strutture stesse della cosa in forma di attività. Di conseguenza, è questa forma di attività, e non l'immanenza, a caratterizzare l'essenza della vita. Orbene, da questo punto di vista, l'essenza della vita non consiste nell'essere soggetto *in*, ma nell'essere un'attività per se stessa, una struttura attiva per se stessa, appunto in ordine al dare di sé della sua propria stessità.

Il vivente è quella realtà, quella forma di realtà consistente nel dare a se stesso la sua propria stessità.

La realtà è per se stessa attiva, è un dare di sé. È un divenire. Ma divenire non è cambiare. Il divenire vitale non è formalmente un cambiamento ma un dare di sé. Nella vita si cambia, prima per essere il medesimo, benché non si sia mai la stessa cosa; in secondo luogo, per essere più se stesso, e in terzo luogo, quando si è dato tutto, quando la vita è così perfetta che non è più possibile dare ulteriormente di sé, in relazione a se stesso, si può verificare, almeno per l'uomo, una possibilità superiore: quella di darsi interamente a un altro, e divenire in un altro, ad esempio nel fenomeno dell'amore (ma di questo tratterò a suo tempo).

* * *

Ciò che ho detto finora circa la vita come modo di realtà è sufficiente come prima approssimazione, ma a rigore di termini richiede maggiori precisazioni e sviluppi.

Si ricordino i tre strati di ogni dinamismo. In primo luogo il *di per sé*, in virtù del quale è realtà. In secondo luogo, il *sé*, in virtù del quale questa realtà è attiva per se stessa. In terzo luogo, il *dare di sé*, che è l'aspetto più manifesto e chiaro di ogni dinamismo. Ogni strato si fonda sul precedente.

Di conseguenza, il problema di come l'essere vivente e la vita siano una realtà, e il modo di questa realtà, dipende da cosa si risponda a queste due

domande: qual è la natura peculiare di questo «sé» del dare di sé? e, in secondo luogo, qual è la natura peculiare del «dare»? Ecco la questione.

In primo luogo, la natura peculiare del «sé» - il «sé» stesso. Le teorie classiche, o almeno molte di esse, hanno considerato che il se stesso, proprio della vita, fosse un soggetto. Un soggetto al quale accade effettivamente di trovarsi vivo, di essere vivo. In tal modo se distinguessimo tra il soggetto e il suo essere, diremmo con Aristotele che per i viventi la vita è appunto il loro *einai*, il loro essere. Questa frase di Aristotele viene citata a sazietà nella Filosofia attuale. Ora, se il senso con cui oggi viene citata è quello che le conferì Aristotele, questa è un'altra questione; la lascio da parte. Mi atterrò a questa frase puramente e semplicemente per far vedere che in essa Aristotele prende il vivente come un soggetto al quale accade, qualunque ne sia la forma, ciò che si chiama *zen*, vivere. È un soggetto al quale capita la vita.

Questa concezione non può essere considerata completamente falsa: come potrebbe esserlo? Ma assolutamente insufficiente lo è certamente per varie ragioni. In primo luogo, ci si dice che la vita è una cosa che accade a un soggetto, a un essere vivente, a un soggetto che è vivo. Ma che significa accadere [*acontecer*]? Forse che la vita è un accidente? Se si intende per accidente che non è sostanza, allora naturalmente, questo è evidente. Ma si può dire senz'altro che la vita sia per un vivente un accidente? Che per un granchio sia accidentale ciò che fa su un masso? Perlomeno, *simpliciter dictu*, la vita non è un accidente.

Si dirà allora che la vita, perlomeno, è una proprietà dell'essere vivente: ha una proprietà: perlomeno il muovere se stesso - è la famosa definizione della vita, ugualmente derivata da Aristotele. Allora la vita è una proprietà che emerge dal soggetto. Sì, ma allora è necessario dire che questo soggetto è vivo, e per questo l'automovimento emerge da lui. Altrimenti non muove se stesso: non è che sia morto perché non si muove, ma non si muove perché è morto. Naturalmente. Allora la questione risulta rimandata al che cosa significhi essere vivo. Aristotele ci direbbe che essere vivo consiste in una sostanza, la cui forma sostanziale è appunto la vitalità, è la vita. Una forma sostanziale: è la tesi della vita come forma sostanziale.

È curioso che alcuni scolastici attuali, e tra questi Maritain, parlando dell'ilemorfismo dicono che non vogliono dare le prove biologiche dell'ilemorfismo perché sarebbe troppo facile. Ma una cosa è essere ilemorfista, e un'altra cosa è che si trovi molto facile ricorrere alla Biologia per dimostrare l'ilemorfismo. Probabilmente Maritain non aveva altre informazioni che quelle che gli provenivano dal circolo di Spemann, del quale io sono stato allievo a Friburgo, molti anni fa, e che con la sua famosa scoperta degli organizzatori aveva fatto progredire enormemente quella che allora si chiamava, e con ragione, la meccanica dell'evoluzione. Questo è vero. Ma un discepolo di Goldschmidt, e lo stesso Spemann, dimostrarono che gli organizzatori organizzano meglio quando sono morti. Risulta nuovamente sospesa, nello stesso esperimento servito da base a Driesch e a Spemann, la facilità di provare l'ilemorfismo. Certo è che l'essere vivente non è una sostanza, ma milioni di sostanze. E allora, parlando propriamente,

l'essere vivente è una struttura; non è una sostanza. E poiché è una struttura, evidentemente non si può operare con l'idea di un soggetto, perché questa struttura ha certamente una unità, una unità interna, la cui plasmazione nel sistema costruito di note è appunto ciò che costituisce tutta la ricchezza strutturale dell'essere vivente. Questa unità strutturale non è un soggetto da cui nascono le note strutturali, ma è qualcosa di interno e inoltre intrinseco al sistema stesso, nelle cui note è presente in modo dominante ed esigente.

In ogni caso, resta in piedi il problema di dire in che consiste questa unità. Certamente, a questo Aristotele non darebbe una risposta soddisfacente; tornerebbe a ripetere la sua teoria generale della sostanza, nella cui critica non mi addentrerò ancora una volta. Pertanto conviene ora formulare la domanda: in che cosa consiste il carattere [*indole*] strutturale dell'essere vivente?

Si potrebbe rispondere - e questa è l'altra tesi classica - che l'unità strutturale dell'essere vivente consiste proprio nell'*identità*. Non si tratta di una identità formale. Dire che A è A, è applicabile a qualunque realtà dell'universo: è il famoso principio di identità. Si tratta di qualcosa di più. Di una identità di indole molto più ricca e più precisa, perché questa identità deve essere plasmata nell'enorme varietà di note che compongono un essere vivente, e in tutti i dinamismi e le azioni che questi compie nella sua vita. Allora si è detto che l'identità è precisamente un risultato della vita. Non è un presupposto della vita. L'identità è qualcosa che si va formando precisamente come ambito dei movimenti quiescenti in cui consiste l'essere vivente, e la chiamiamo appunto identità, perché tutti questi movimenti convergono nel costituire questo foro interno di un essere vivente, che chiamiamo la sua interna stessità.

In una forma o nell'altra, fu la tesi di Fichte e di Hegel.

Fichte, dal puro punto di vista dell'io, enunciò il suo principio di identità in una forma dinamica all'inizio del suo *Wissenschaftslehre*, della sua *Dottrina della Scienza*, della Scienza assoluta: la Filosofia.

Ed Hegel, in tutta la sua *Metafisica*, opera costantemente con il *Selbst*, con lo «stesso», ma come risultato appunto del ripiegamento dell'essere su se stesso. Il se stesso sarebbe un carattere, una specie di carattere di un movimento quiescente che, senza cessare di essere movimento, si ripiega su se stesso invece di disperdersi. O meglio, non si ripiega su se stesso, ma il suo ripiegamento costituisce la stessità del se stesso, la sua propria unità. Orbene, questo mi è sembrato sempre abbastanza difficile da sostenere.

In primo luogo, la vita non è qualcosa che per se stessa costituisce il vivente, così, nella sua vitalità dinamica, ma piuttosto, al contrario, il vivente è la realtà in vita. Sarebbe necessario sottolineare il momento di realtà *prima* del momento dinamico, il momento di essere vivente. Orbene, ciò che bisognerebbe dire è che in questo caso è assolutamente falso pensare che la realtà identica e stessa dell'essere vivente sia il risultato della sua vita. Questo è del tutto chimerico. La stessità della vita non consiste nella quiescenza - quanto si vuole quiescente e meravigliosamente descrivibile, non lo discuto - di una serie di movimenti vitali, che nella loro quiescenza elaborano qualcosa di simile all'ambito dentro cui continuano a essere

quiescenti; qualcosa di simile a onde stazionarie, come direbbe la Fisica. Sì. Tutto questo è magnifico da dire ma è falso riguardo all'essere. Le cose non stanno così.

Certamente c'è un movimento quiescente nella vita, ma ciò accade perché la vita è il movimento di qualcosa che strutturalmente è «se stesso» e che proprio per esser tale può conferire questo carattere di stessità e il carattere di quiescenza ai movimenti vitali. Il se stesso, l'*autos*, non è un risultato della vita ma un suo principio.

Tanto più insostenibile risulta la tesi di Hegel quanto più non si può dimenticare che l'essere vivente sarà quanto si vuole identico, ma certo in nessun istante della sua realtà è sempre uguale. Ora, dove sta allora la stessità? Dove sta l'identità?

Di fronte a queste due tesi, che mi limito ad enunciare ponendo loro delle obiezioni rapidamente e fuggacemente, voglio affermare che a mio modo di vedere la stessità, ciò che costituisce il modo di realtà proprio di un essere vivente, include due momenti.

Primo momento

Il sé, il se stesso, come ho appena indicato, non è né soggetto né mera identità, ma consiste in qualcosa di molto più ristretto e rigoroso: nell'essere sempre *il medesimo* [*el mismo*].

Questa stessità non è una stessità passiva, cioè non consiste in pura soggettualità che permane in maniera stabile nel corso di alcune vicende, ma è una stessità dinamica, rigorosamente parlando. Non è sufficiente essere identico come realtà per essere stesso nel proprio dinamismo. Questa è una stessità dinamica.

Per far vedere questa differenza, nelle pagine precedenti ho mostrato che mentre il resto delle realtà materiali, ad esempio le particelle elementari o i frammenti di materia, sono stessi e stabili, cioè accade loro ciò che gli accade fisicamente *nonostante* siano stessi, e la loro stessità permane in mezzo ad alcune vicende, invece nel caso dell'essere vivente la cosa si svolge in modo completamente diverso: ha tutto il suo dinamismo senza permanere *al di sotto*, anzi al contrario, ha tutto questo dinamismo *per* poter essere il medesimo. Spiegherò questo «*per*», che a rigor di termini non è un «*per*». A rigor di termini, il «*per*» non esiste che nel caso della vita umana. Perché la verità è che, trattandosi degli altri esseri viventi, bisogna dire di essi, rigorosamente, che fanno quello che fanno, per essere come sono. Cioè fanno questa cosa o l'altra, e l'unico modo in cui possono continuare a essere uguali a se stessi è facendo appunto tale cosa o l'altra. Questo sì.

L'essere vivente è sempre il medesimo. L'unità radicale e fondamentale dell'essere vivente è l'unità dinamica di essere il medesimo. Il di per sé, proprio e caratteristico di ogni realtà, si plasma nell'essere vivente come un modo speciale di essere di per sé, che è appunto l'essere il medesimo. È «di per sé» *il medesimo*. E precisamente questo è il dinamismo della stessità come tipo di realtà attiva per se stessa, a differenza della mera stabilità. Le

cose stabili sono stabili nonostante ciò che accade loro; resistono agli urti dell'universo. Al contrario, l'essere vivente sta producendo la sua vitalità proprio con l'essere appunto se stesso, e non potendo esser se stesso altrimenti che facendo effettivamente quello che fa. Qui in primo luogo la stessità è consecutiva alle strutture. È consecutiva all'*autos*, non è anteriore ad esso.

E inoltre, in secondo luogo, è formalmente intrinseca al vivente. Non è qualcosa che senz'altro accade al vivente, ma qualcosa che gli appartiene in modo intrinseco.

Secondo momento

Il secondo momento di questo dinamismo della vitalità, di questa stessità, è quello che risponde a queste due domande: in che cosa consiste questa appartenenza intrinseca del dinamismo vitale, del dinamismo della stessità, al vivente in quanto tale? Che cosa è questo dinamismo rispetto alle stesse strutture? Che cosa è questo «sé» attivo per se stesso?

Di nuovo ci ritroviamo con due tesi classiche. In primo luogo, la *tesi della spontaneità*. Il dinamismo appartiene al vivente perché emerge da esso spontaneamente. Qui si opera sulla contrapposizione tra lo spontaneo e il necessitato. Spontaneo: ciò che nasce da uno stesso, per il puro fatto che questi è come è. Necessitato: ciò che più o meno viene imposto dalle cose che circondano. La vita sarebbe spontaneità. E tutta la sua appartenenza al vivente consisterebbe nel nascere dalle strutture di questo. Ciò che accade è che non esiste alcun essere vivente al quale succeda questo. Neppure all'uomo. Lascio da parte la questione e mi limito ai viventi che non sono uomini. Questo non succede a nessun essere vivente. In primo luogo nessun essere vivente sviluppa la sua attività, qualunque sia la sua peculiare natura, se non è immerso in un ambiente. Il quale ambiente non è semplicemente una specie di occasione perché il soggetto viva. No; è ciò che gli sta costantemente rompendo il suo equilibrio dinamico, e inoltre lo insta a una serie di azioni che il vivente compie in tale ambiente. Queste azioni non sono spontanee, sono precisamente provocate, necessitate dall'ambiente. Non c'è alcun dubbio.

In secondo luogo, il vivente non ha solo le cose dell'ambiente esteriore; ha anche il suo ambiente interno. E l'ambiente interno lo costringe ugualmente a molte azioni. Non c'è dubbio. Allora come si potrà dire che è spontaneo e *a parte viventis*, da parte del vivente stesso?

E in terzo luogo, i momenti strutturali di un essere vivente operano gli uni sugli altri, e perciò il vivente produce le sue azioni. Non c'è alcun vivente la cui struttura sia qualcosa di simile a un zampillo da cui esce una cosa che è la vita. No. Prendendo la cosa in modo molto concreto: si tratta del fatto che determinate azioni mettono in movimento un enzima determinato, che catalizza la tale reazione determinata, ecc. E queste sono le azioni viventi. Nelle quali ogni parte, ogni momento strutturale del sistema vivente sta agendo sugli altri. A che cosa si riduce allora la spontaneità?

L'altra tesi classica, molto classica, perdurata per secoli nella storia della Filosofia, consiste nel dire che la vita emerge dal vivente, ma non in forma di spontaneità, bensì in forma di azione immanente.

Certamente le azioni del vivente, suscitate dal suo ambiente, dal suo ambiente esterno, dal suo ambiente interno, dall'interazione dei momenti strutturali del sistema in cui il vivente consiste, non sono spontanee in questo senso. Ma certamente tali azioni, pur non emergendo da lui in forma spontanea, tuttavia restano in lui in modo immanente. Qui *inmanere* è una concezione che non si basa sull'opposizione tra lo spontaneo e il necessitato, ma sull'opposizione tra il transitivo e l'immanente. Azioni transitive, come ad esempio il movimento di una palla da biliardo che ne colpisce un'altra, la quale continua a girare... Sono azioni tipicamente transitive. Invece l'essere vivente compie una serie di azioni le quali, però, restano o rifluiscono tutte nello stesso vivente che le compie.

Naturalmente, questa concezione dell'immanenza, dell'*inmanere*, è anche abbastanza problematica, se ci si riflette un poco attentamente. Tanto quanto lo è l'antica, secondo cui l'essere vivente è una sostanza. E se non ne fosse una ma milioni? In che consiste l'immanenza del movimento vitale? Perché ogni azione dinamica del vivente è formalmente transitiva. Evidentemente: ciascun momento del suo sistema strutturale -l'ho appena detto- agisce sull'altro e reagisce su di esso. Parlando rigorosamente, dove sta l'immanenza? Ciascuna delle azioni elementari e dei meccanismi elementari che compongono un atto vitale è, dal punto di vista delle strutture, formalmente transitivo o transeunte. Non è immanente nel senso che ho appena definito. Ma insomma, si dirà, prendendo almeno l'insieme del sistema, un'azione vitale unitaria nella quale entri tutto il sistema, è un'azione immanente rispetto al sistema stesso. Sì, a condizione che ci si dica in che consiste qui il «*manere*», e in che consiste l'«*in*».

Che si intende qui per *manere*, per permanere? Evidentemente non significa soltanto *persistere*. Questo è oltremodo chiaro, perché allora anche il movimento della palla da biliardo sarebbe un movimento vitale, perché la palla persiste, e non è questo il caso. Neppure si tratta di una mera *collocazione* del vivente all'interno delle altre cose, come se fossero le altre cose, effettivamente, a rifluire sul vivente stesso e a dargli qualcosa che effettivamente esso riceve, in modo tale che il *manere* consisterebbe in questa ricezione. Ma il fatto è che il *manere* in se stesso, questa manenza, ha un carattere formalmente dinamico. Non consiste unicamente nel fatto che il movimento sia di una particolare natura o dell'altra, ma piuttosto nel fatto che il movimento in quanto tale sia manente, ma in modo dinamico. Che si intende qui per manenza dinamica? Questo non ci viene detto.

L'insufficienza sale di grado se invece di guardare il *manere* guardiamo l'«*in*».

L'immanente non consiste nel fatto che la vita si trova nel vivente, ma piuttosto si deve dire *il modo in cui ci si trova*, il *modo dell'«in»*. Ora, di questo non ci viene detto nulla. Non si fa altro che un'esposizione meramente formale: che il soggetto attivo delle azioni è lo stesso che

subisce il movimento vitale. Ma questo non è dire in che cosa consiste l'«in».

Perciò ritengo che queste due concezioni siano insufficienti. Insufficienti per un presupposto radicale dal quale partono entrambe.

Sembra come se si dovesse chiarire il tema cercando di accertare in che modo il movimento vitale si trovi nel vivente. E se si intraprendesse la via opposta, se si domandasse come il vivente si trova nel suo movimento vitale? Questo porterebbe a una prospettiva diversa. L'immanenza e la spontaneità riguardano, alla fin fine, l'idea che la vita sia una cosa che esce dal vivente o resta in lui. E se cercassimo di porre la domanda al contrario: in quale forma il vivente si trova nel suo movimento vitale? Allora la questione sarebbe diversa. Ma allora non si tratta di *come appartiene* il movimento vivo al vivente, né di *come sorge* il movimento vitale nel vivente, ma di *come il vivente* appartiene al movimento. Non di come il movimento appartiene al vivente.

Il vivente è un «sé» stesso. E nel dinamismo della vita entrano formalmente le sue strutture, in modo tale che è nella loro stessità che le strutture sono pienamente ciò che sono. Il movimento della vitalità, il movimento della stessità non si limita ad *uscire* dal vivente, né a *restare* in esso, ma piuttosto le strutture continuano ad essere «stesse» in lui e per lui: strutture che sono «stesse».

Vivere non è che questo: essere in modo duplicativo e formale se stessi, cioè essere *strutturalmente* il medesimo. Le strutture stanno in movimento, e stanno in movimento per qualcosa di perfettamente determinato. Utilizzando la preposizione «*per*», nonostante sia antropomorfica, le strutture vi starebbero per essere qualcosa di perfettamente determinato: per essere appunto «stesse», così come sono. Perciò, e precisamente nella misura in cui le strutture stanno nel movimento vitale, per poter essere ugualmente ciò che sono, dico che il dinamismo della vitalità appartiene al vivente e il vivente appartiene al dinamismo della vitalità nella forma concreta che io chiamo «possedersi».

Possedersi non significa essere padrone di sé; questa è una imprecisione e inoltre è relativamente falsa anche nel caso dell'uomo. Piuttosto consiste nel compiere formalmente la propria stessità.

Il vivente non è uno scorrere, in nessun modo. La vita del vivente non è un trascorrere. È appunto un possedersi. Il vivente compie tutte le azioni che compie, non a dispetto di essere un essere vivente, o come se la vita nascesse da se stesso, no; no, perché queste strutture, proprio esse, sono incluse nel movimento, in *modo* che le azioni del movimento vitale consistono nell'essere compiute proprio per conservare tali strutture. Alla fin fine, è ciò che in modo peculiare, ma senza discernere ho detto all'inizio, quando dicevo che la vita consiste in un equilibrio dinamico e reversibile. La reversibilità consiste precisamente nella stessità come modo di realtà che conserva le strutture. Ne deriva che la fluenza, ciò che la vita ha di fluente, è appunto il modo di possedersi in ogni istante. Si possiede in modo fluente. Ma la vita è formalmente il possedersi. Allora bisogna domandarsi non solo

in che consiste il «se stesso» - ho appena detto che «se stesso» è possedersi - ma in che consiste *la peculiare natura del dare di sé*.

È il secondo aspetto della questione.

Le strutture, dicevo, sono attive per se stesse, e il dinamismo di questa attività è un dinamismo per essere sempre *il medesimo*. Orbene, questa attività, questo *dare* hanno a loro volta due momenti:

In primo luogo, il movimento è necessario per essere il medesimo. E questo movimento per essere se stesso è ciò che chiamiamo *risposta adeguata*. Il vivente compie alcune azioni, non in un modo qualunque, per reazione, ma piuttosto le sue azioni, prese globalmente, sono risposte all'ambiente esterno o all'ambiente interno. E una risposta è una cosa completamente diversa da una reazione. Una reazione si verifica appunto con l'urto di due realtà, qualunque esse siano. In una risposta, il vivente risponde da sé e per se stesso. Se stesso, nel senso che ho appena descritto. È solo allora che si ha la risposta. Rispondere è agire da sé per conservare il proprio equilibrio dinamico e reversibile. E nella misura in cui la risposta riesce a conservare queste stesse strutture, diciamo appunto che la risposta è adeguata. Adeguata a che? Precisamente alla stessità di se stessa. In questo senso, il dare di sé è, molto concretamente, rispondere in modo adeguato.

C'è però un secondo momento, ed è che effettivamente tale risposta è a suo modo un cambiamento. Non c'è dubbio che gli esseri viventi cambino. Orbene, non è vero che la vita sia un cambiamento; non lo è. La vita è l'esatto contrario: consiste nell'essere il medesimo e nel possedersi. Quel che accade è che il vivente non si possiede se non nel cambiamento; il che è una cosa diversa. In virtù di ciò bisogna dire che, per quanto il vivente possa essere il medesimo nell'arco della sua vita, egli però non è mai la stessa cosa [*lo mismo*]. Lo modifica appunto l'elenco di risposte adeguate, che il vivente dà in ogni istante. In virtù di ciò diciamo che tale vivente non è mai la stessa cosa. È questo il tema del carattere *fluente* della vita animale. Vivere è un fluire per essere il medesimo. Ebbene, il vivente è quella realtà che può essere se stessa solo a condizione di non essere mai la stessa cosa. E appunto in questa implicazione risiede il modo di realtà proprio dell'essere vivente. Questo è il dinamismo della stessità: *dare di sé in modo adeguato*, non essere mai la stessa cosa, precisamente e formalmente, per poter essere sempre il medesimo. Il vivente è la realtà le cui strutture danno di se stesse (cioè dinamicamente) la loro stessa stessità. Certamente le strutture sono previe. Come potrebbero non esserlo? Se non lo fossero non avrebbe senso quanto ho detto. Ma queste strutture sono dette viventi proprio nella misura in cui strutturalmente possono dare, e debbono dare dinamicamente, alcune azioni nelle quali, e solo nelle quali, queste strutture si stanno possedendo. Già da molto tempo, nei miei libri e nei miei corsi ho detto che il vivente è sempre il medesimo, ma non è mai la stessa cosa. Ora aggiungo: il vivente non è mai la stessa cosa, in modo preciso e formale, *per* essere sempre il medesimo. Vivere, perciò, non è cambiare, ma divenire, dare di sé nel senso più rigoroso dell'espressione.

Come modo di realtà questo dare di sé ammette certamente gradi. La ricchezza della vita lungo la scala biologica è evidentemente una ricchezza in gradi di realtà, modi di essere «suo» [*suvo*], di essere se stesso.

Lo sviluppo di questa scala è uno sviluppo in incremento entitativo. È più realtà, non c'è alcun dubbio, uno scimpanzè rispetto a un'ameba. Tuttavia si dirà che i due sono ugualmente reali. Sì; se per ugualmente reali si vuole intendere che non sono il nulla. Ma non si tratta di questo. Si tratta del fatto che se la realtà è costituita da un positivo «esser suo», l'esser suo di uno scimpanzè è molto più ricco e profondo di quello di un'ameba. Il fatto è che effettivamente, lungo la scala zoologica, la scala biologica, vediamo costruirsi un maggior «esser suo», e di conseguenza una maggiore sostantività.

E lo vediamo costituirsi non solo da una sorta di catalogo graduale, ma da una vera gradazione evolutiva. Per questo il significato metafisico del dinamismo della vita, del dinamismo della stessità, è che la realtà *qua tale* è diveniente in un dare di sé della stessità. È la realtà in stessità, a partire dalla rispettività.

Tuttavia, detto così e senz'altra aggiunta, questo non ha realtà assoluta in nessun essere vivente. Dico: assoluta. Perché la verità è che nessun essere vivente ha una sostantività piena e formale. Ogni essere vivente, in un modo o nell'altro, è un frammento dell'universo, e la sua stessa vita è un momento dell'universo intero. Nella misura in cui cresciamo nella scala biologica, appare appunto il vivente dotato sempre più di qualcosa che si avvicina alla sostantività reale ed effettiva, cioè all'indipendenza piena rispetto all'ambiente, e al controllo specifico su di esso. Per questo la vita, anche la più perfetta, nei suoi gradi più perfetti, nel suo ultimo strato di formalizzazione, in realtà non è altro che un *primordium* della stessità piena e formale.

Bisogna allora chiedersi se l'evoluzione termina qui o prosegue. E naturalmente, l'evoluzione non termina qui, ma prosegue. È il problema che nasce ora, vale a dire la comparsa degli uomini nella scala zoologica.

* * *

Nel corso di questo capitolo ho considerato un aspetto diverso del dinamismo del reale. Un dinamismo che non era né la variazione né il dinamismo dell'alterazione, già esaminati nelle pagine precedenti, ma un dinamismo diverso, congenere certamente al dinamismo dell'alterazione, e che è il dinamismo della stessità. Naturalmente, lo chiamiamo *a potiori*: evoluzione. Come ho già esposto, c'è un primo tipo di questo dinamismo di una certa stessità che è la stabilizzazione: il dinamismo della stabilizzazione della materia. In secondo luogo, il dinamismo della stessità, rigorosamente parlando, il dinamismo delle strutture viventi. Queste strutture viventi costituiscono una sostantività e non una sostanza. Sono strutture in equilibrio dinamico e reversibile. Queste strutture, che non sono sostanziali

ma meramente strutturali, sono collocate in un luogo nell'universo, tra le altre cose, in una situazione determinata. E all'interno di questa situazione, rispondono appunto alle cose esistenti intorno. A tali cose circostanti, che costituiscono il loro ambiente peculiare, rispondono con risposte che analizzavo in tre strati successivi: in primo luogo, lo strato *stimolo-risposta*; in secondo luogo lo strato *abito - aspetto formale*, e soprattutto lo strato propriamente strutturale, caratterizzato - dicevo - da una specie di combinazione funzionale nell'*ordine strutturale*.

La vita così costituita, l'essere vivente così costituito, si dispiega nel corso della Storia - della Storia dell'universo - in vari strati che ora mi limito ad enumerare.

In primo luogo, la costituzione della materia vivente.

In secondo luogo, l'interiorizzazione della materia vivente nel nucleo.

In terzo luogo, il passaggio dall'organismo monocellulare a quello pluricellulare.

In quarto luogo, la meiosi e la generazione sessuale.

Quinto: l'animalizzazione della vita mediante la comparsa dello psichismo

Sesto: la centralizzazione della vita animale.

Settimo: la stabilizzazione dell'ambiente interno - una omeostasi.

Ottavo: corticalizzazione e, all'interno di questa, uno sviluppo per via di specificazione e formalizzazione, che è ciò che ci interessa maggiormente per lo sviluppo della questione successiva.

La vita è un cammino dall'interiorizzazione nucleica fino alla formalizzazione creatrice, perché proprio in virtù di questa formalizzazione l'essere vivente crea o rende possibile che si creino situazioni enormemente ricche, tanto più ricche e più complesse, quanto maggiore è la formalizzazione. Il che ci ha condotto, alla fine di questo capitolo, a considerare la vita e l'essere vivente come modo di realtà.

Il cammino della vita - dicevo - è un cammino progressivo dall'interiorizzazione nucleica alla formalizzazione creatrice. Ma questo cammino della vita così descritto, è un cammino descritto solo in termini di talità, cioè descrivendo come sono effettivamente gli esseri viventi. Qui però interessa considerare questa talità degli esseri viventi in funzione trascendentale. Intendo per funzione trascendentale il modo di realtà che le talità in questione costituiscono. È necessario ricordare che il reale, almeno così come l'ho inteso qui, è appunto ciò che è di per sé. Questo concetto del *di per sé* non coincide con il concetto meramente esistenziale, né con il corrente concetto essenziale; piuttosto, la realtà è qualcosa che è integralmente *di per sé* ciò che è, e ciò che effettivamente presenta nel suo modo di essere.

Certamente, ogni realtà è *di per sé*. Come potrebbe non esserlo, se in questo appunto consiste la realtà. *Di per sé* un elettrone ha una carica negativa, o positiva se è un positrone, ecc. Questo è evidente, sì. (Faccio sempre l'esempio dell'elettrone proprio perché è l'esempio più semplice). L'elettrone è *di per sé*, in effetti, ciò che è. Altre cose sono *di per sé* nella stessa Fisica, e sono di una fugacità inaudita: lo è qualunque mesone o

qualunque barione registrato nella produzione di particelle in un ciclotrone. Ma comunque sia, sarebbe evanescente e non sarebbe niente se la cosa in questione non fosse *di per sé* ciò che è.

Orbene, nel dinamismo vitale si tratta intanto di un *di per sé* preso in quanto dinamismo, cioè *dando di sé*. Questo accade a tutte le realtà, posto che tutte (come ho cercato di mostrare con insistenza) sono attive per se stesse. È il carattere formale di ogni dinamismo, di ogni causalità. Il *di per sé*, dunque, è un *di per sé* consistente nel *dare di sé*. Orbene, l'elemento peculiare e specifico di un essere vivente risiede appunto nel modo di *dare di sé*. Il vivente è la realtà le cui strutture danno di se stesse, cioè dinamicamente. Quando il *di per sé* si fa stesso, il *dare di sé* consiste in stessità, proprio per la sua stessità. Ma quando il *di per sé* raggiunge la sua pienezza, il che accade nell'essenza aperta, cioè nell'uomo, allora il dinamismo sale di grado.

Capitolo nono

Il dinamismo della suità

Introduzione

Il problema ora è la comparsa dell'uomo nella scala zoologica. Prendendo la serie animale (e lasciati da parte i vegetali) il cammino dell'evoluzione della vita è, come dicevo, progressivo in formalizzazione, quel carattere tanto degli stimoli dei ricettori, quanto delle azioni degli effettori, come pure del tono vitale interno dell'essere vivente, in virtù del quale si vanno creando questi ritagli formali che costituiscono l'indipendenza delle cose, delle azioni rispetto alle cose dell'ambiente e degli aspetti del tono vitale all'interno di un essere vivente (facevo l'esempio del granchio).

Questa è la formalizzazione che l'animale raggiunge in grado molto elevato. Ma arriva un momento in cui questa formalizzazione sale di grado e si converte in iperformalizzazione. Questo succede quando in un animale la formalizzazione raggiunge un grado tale che l'elenco delle risposte che suscita in un'azione non è assicurato dalle strutture proprie dell'animale; queste non garantiscono l'adeguamento della risposta.

In questo caso l'uomo, animale iperformalizzato, compie un'operazione molto triviale e molto elementare, ma in cui c'è senza dubbio un'innovazione favolosa nell'universo, ed è precisamente il rendersi conto della realtà. L'iperformalizzazione costituisce appunto l'animale che si rende conto della realtà in modo che la stabilità della specie possa continuare.

Rendersi conto della realtà significa intanto che le cose non sono più un mero stimolo, ma si presentano come qualcosa che esse sono «di per sé», il che non accade all'animale. Le cose sono di per sé e l'animale è di per sé; ma non funzionano nella stimolazione come essenti di per sé, bensì come mero e semplice stimolo in quanto tale. Invece, nel caso dell'uomo i caratteri primari e radicali delle cose sono precisamente l'essere realtà. Il più triviale degli stimoli, poche ore dopo la nascita di un bambino, è sentito da questo (il bambino non potrebbe enunciarlo così, ovviamente) come una realtà che è di per sé. E in virtù di ciò l'ambiente si converte in una cosa completamente diversa. L'ambiente non si converte in un insieme di cose di alcuni sistemi stimolanti, ma in una cosa diversa: l'immenso, l'indefinito campo della realtà che è ciò che chiamiamo *mondo*.

Col rendersi conto della realtà, in virtù di questa funzione, le cose non si presentano all'uomo come ambiente, ma come mondo. La qual cosa, detto in altri termini, significa in primo luogo che l'uomo è radicalmente e

costitutivamente una *essenza aperta*. Aperta precisamente alla realtà delle cose. Non è chiusa in una classe, dipendente dalla qualità degli stimoli, ma si trova piuttosto, almeno in via di principio, aperta alla realtà delle cose. E, ovviamente, aperta anzitutto alla sua stessa realtà. Non dà le sue risposte unicamente in virtù della talità degli stimoli, ma dà queste risposte rendendosi conto della realtà e di ciò che realmente gli accade. *Strutturalmente*, l'uomo - dico - è un animale di realtà [*animal de realidades*].

Orbene, l'essere animale di realtà include una enorme conseguenza per la sostantività. Perché la sostantività non si limita allora ad essere qualcosa di per sé, ma piuttosto il carattere di realtà è vissuto nelle azioni compiute dal vivente umano, questo animale iperformalizzato, animale di realtà. In virtù di ciò la realtà non è semplicemente qualcosa che sta funzionando nella vita, ma è qualcosa *in vista di cui* la vita sta funzionando.

Aperta a se stessa come realtà, la sostantività dell'uomo non solo è di per sé, ma è anche una forma speciale del «di per sé», che consiste nell'essere «sua». Essere «suo» ed essere «di per sé» non sono la stessa cosa. Tutte le realtà sono di per sé. Solo la realtà umana, almeno solo le essenze aperte, è una realtà «sua», oltre ad essere anche di per sé. E l'essere «suo» è ciò che chiamiamo appunto *persona*.

Questa è la vera sostantività, la radicale sostantività. L'uomo è *strutturalmente* animale di realtà; *modalmente* è realtà «sua»: persona. Tutte le altre sostantività che ho esposto appaiono evolutivamente come un *primordium* sempre più vicino a questa sostantività dell'animale iperformalizzato, che è l'uomo, che è la persona. La persona è un'essenza aperta. Un'essenza aperta anzitutto e soprattutto (e per questo è persona) alla sua stessa realtà, e in essa alla realtà delle altre cose, precisamente in quanto reali.

E perciò l'apertura modifica appunto il carattere di «in sé» che la realtà umana possiede. Tutte le altre essenze -le ho chiamate essenze chiuse- sono tali perché sono in se stesse effettivamente di per sé ciò che sono. Sì. Ma l'uomo è aperto al suo proprio carattere di realtà. Orbene, questa apertura non è un elemento radicale, come se effettivamente le strutture dell'in sé fossero il precipitato esistenziale di ciò che accade nella vita. No. Né l'apertura è una specie di appendice problematica che capita al vivente umano: non è neppure questo. Piuttosto l'apertura è una *modificazione strutturale di strutture che, in se stesse, sono possedute dall'essere umano, dalla realtà umana*.

E in effetti si prenda il caso dell'intelligenza, che alla fin fine è l'esponente radicale di questa condizione. L'intelligenza è qualcosa che l'uomo ha *in se* stesso. La mia è diversa da quella degli altri e quella degli altri è diversa dalla mia, ecc., perlomeno numericamente. San Tommaso pensava che tutti coloro che sono nati possedessero qualitativamente la stessa intelligenza e che essa si distinguesse soltanto numericamente, e che le altre differenze derivassero dal corpo. Comunque sia, attribuisce ugualmente la differenza ad altri fattori, chiaramente l'educazione. San Tommaso non ha potuto attribuirlo al terzo fattore, che è appunto la Storia.

Comunque sia, una volta costituite queste intelligenze, esse sono evidentemente una proprietà di ciascuno di noi. Tuttavia, in virtù di questa proprietà siamo aperti precisamente a *tutto* ciò che non siamo noi stessi.

L'intelligenza è una nota di ciò che l'uomo è «in sé», ma in funzione trascendentale, questa nota ci apre al *tutto* della realtà *qua* realtà.

In funzione trascendentale abbiamo precisamente l'intelligenza come essenza aperta, completamente diversa dall'essenza chiusa. Ora, in questa essenza aperta, l'apertura è una *modificazione* delle strutture che in sé il soggetto umano, la realtà umana, possiede. La realtà umana è qualcosa in sé, una cosa aperta in se stessa. Dove, di conseguenza, l'apertura rappresenta e costituisce *un modo dell'in sé*.

Ebbene, questo vuol dire che il sorgere appunto delle essenze aperte nel seno dell'universo, e nella rispettività radicale in cui consiste l'universo, è un modo di sorgere che sarà una modificazione del modo in cui sorgono le essenze chiuse. È una *modificazione di tale evoluzione*. Però è rigorosa evoluzione. Sorge per una determinata evoluzione. E questa evoluzione non consiste più semplicemente nel passaggio dalla stabilità della materia alla realtà che acquista una stessità appunto in tale evoluzione. È qualcosa di più radicale: è una stessità che continua ad essere stessa, ma che sfocia nell'essere persona. Qui si tratta del passaggio dalla stessità alla personizzazione [*personización*] della vita.

Questa personizzazione, l'essere persona, dico, consiste appunto nell'essere suo⁵⁷. Se mi si permette il brutale termine *suità* [*suidad*] (per farmi intendere rapidamente), dirò che il problema con cui bisogna confrontarsi è appunto quello della transizione dinamica ed evolutiva dalla stessità alla suità. È *il dinamismo della suità*.

E per trattare questo problema è necessario confrontarsi con due questioni. La prima: come sorge effettivamente un'essenza aperta nel seno delle essenze chiuse, nella rispettività intrinseca e formale delle essenze chiuse.

E in secondo luogo, qual è la struttura del dinamismo della suità.

Prima questione: l'origine evolutiva dell'essenza aperta

È un fatto innegabile - evidentemente lo conosciamo tutti - che effettivamente l'uomo appare come una evoluzione all'interno della scala zoologica degli antropomorfi, che si dividono in due rami: da una parte i pongidi che danno luogo alle scimmie attuali, alle grandi scimmie (scimpanzè, gorilla, ecc.); e dall'altra gli ominidi, che ancora non sono uomini, che si sono estinti, ma a suo tempo hanno dato luogo appunto agli uomini.

⁵⁷ L'originale ha *de suyo* invece di *suyo* (NDT).

L'uomo così originato si è evoluto a lungo, per quasi due milioni di anni, nella cronologia della Terra. E questo sviluppo ha quattro tappe fondamentali, come è ben noto.

Il primo strato dello sviluppo è problematico. È problematico sapere se effettivamente gli *australopitechi* sono uomini o non sono uomini. Non è mio compito risolvere tale questione. Se gli australopitechi o l'*homo habilis* di Leakey sono effettivamente i primi uomini dopo gli ominidi, o se sono puramente ominidi, lo sapranno i paleontologi se un giorno riusciranno ad accertarlo.

Ma gli altri tre strati sì, sono rigorosamente umani.

Il primo è quello dell'arcantropo. Al secondo appartengono ad esempio il pitecantropo di Giava, il sinantropo, ecc. In terzo luogo, i paleantropi, per esempio i preneandethaliani, l'uomo di Neanderthal, la mandibola di Mauer, ecc. Infine il neantropo; i neantropi sono propriamente l'*homo sapiens*, con le sue diverse varietà: l'uomo di Cro-Magnon, di Grimaldi, ecc. Ciò che qui interessa è dichiarare alcune cose.

Primo: il risultato di ciascuno di questi strati evolutivi - chiamiamoli pure così - è *realmente qualcosa di più di semplici varietà* di una stessa specie. Sono specie umana, sì, nel senso in cui qui ho definito l'uomo, come animale di realtà che possiede intelligenza. E in questo senso, questi quattro tipi appartengono alla specie umana. Ma questo significa che tali quattro stadi siano soltanto varietà? Sarebbe chimerico. Le varietà si danno all'interno di un tipo. E io credo proprio che, se non sono specie (e non lo sono), sono qualcosa di più che mere varietà. Sono *tipi intrinsecamente differenti* di uomo. Tipi qualitativamente diversi.

Qualitativamente diversi in primo luogo per le loro strutture somatiche. Naturalmente, il volume del cranio, la struttura delle circonlocuzioni cerebrali, la forma della loro dentatura, ecc. non sono differenze quantitative, ma per il biologo - e con molta ragione - sono intrinseche differenze qualitative. Inoltre, queste differenze sono psichiche. Ritengo che siano psichiche proprio perché ho definito lo psichismo animale in termini di formalizzazione. Orbene, la differenza qualitativa delle strutture somatiche impone, in modo formale, una struttura qualitativa dello psichismo, almeno sensitivo, di questi uomini. E anche più che di quello sensitivo. In virtù di tali strutture hanno evidentemente una diversa *forma animae*. Non è concepibile che un pitecantropo possa fare ciò che fa un uomo di Neanderthal, né un uomo di Neanderthal faccia senz'altro ciò che fa il neantropo. Certamente c'è un passaggio genetico, una transizione i cui fattori dovranno essere accertati dalla Biologia, (non sono qui pertinenti), ma che costituiscono intrinseche differenze qualitative, tanto riguardo alla sfera somatica, quanto riguardo alla sfera psichica. E non si tratta solo di differenze qualitative: inoltre, ciascuna di queste differenze, ciascuno degli stadi procede dal precedente per via genetica e per *via rigorosamente evolutiva*. Ciascuno è trasformazione del precedente. Tutti quanti sono animali di realtà, intelligenti, ma che siano intelligenti non significa che siano razionali, o che lo siano nello stesso grado. In realtà, la razionalità di un pitecantropo è minima come è minima la razionalità di un fanciullo

appena nato o di poche settimane. Tuttavia sarebbe un enorme errore credere che l'esercizio dell'intelligenza del fanciullo sia limitato fino ai sette anni, per esempio; è una cosa assolutamente stupida. Una cosa è l'intelligenza e altra cosa è la ragione come modo dell'intelligenza, e per questo, definire l'uomo come animale razionale significa veramente dire molto poco. Ciò che bisogna dire è che si tratta di un animale di intelligenza, vale a dire un animale di realtà.

Orbene, il problema grave non è interpretare l'evoluzione genetica, cioè la genesi evolutiva di questi quattro stadi dell'umanità. Il problema grave sta nell'ominizzazione primaria e radicale. Come si costituisce evolutivamente il *phylum* umano? Questa scissione tra i pongidi e gli ominidi e, all'interno degli ominidi, come si costituisce l'ominizzazione dell'ominide, che lo converte in uomo? Qui bisogna distinguere attentamente due questioni.

In primo luogo, la domanda generica: questa comparsa dell'uomo all'interno della serie zoologica è un'evoluzione? A questo bisogna rispondere in senso proprio: sì, senza alcuna restrizione. L'uomo, il *phylum* umano è un'evoluzione rigorosa e formale dall'ominide, come l'ominide è un ramo rigorosamente e formalmente evolutivo di tutti gli antropomorfi. Su questo non c'è il minimo dubbio, sempre che per evoluzione si intenda, come appunto qui ho inteso, *la comparsa di forme più specificamente nuove, determinate intrinsecamente dalle trasformazioni, appunto intrinseche e formali, di ciò da cui si produce l'evoluzione*. E non c'è dubbio che sono le trasformazioni dell'ominide a determinare univocamente l'apparizione dell'uomo; precisamente dell'ominide e non di qualunque altro tipo animale. Nessuno potrà pensare che un uomo possa nascere dall'evoluzione di un uccello. Questo sarebbe chimerico. L'uomo, in ultima analisi, appare da un'evoluzione degli echinodermi, perché sono gli echinodermi che hanno dato la linea dei vertebrati, e dentro la linea dei vertebrati è sorto un ramo con scarsa potenza evolutiva, che sono gli uccelli, e un altro con molta potenza evolutiva, che sono i mammiferi. E così di seguito, appaiono gli uomini. C'è una rigorosa evoluzione nella quale tutte le strutture somatiche sono determinate precisamente dalla trasformazione delle strutture da cui nasce appunto il nuovo *phylum*.

In secondo luogo, c'è un'evoluzione per quanto riguarda lo stesso psichismo sensitivo. Non c'è dubbio che sono proprio le trasformazioni dello psichismo dell'ominide a determinare la comparsa di tutto il ricco psichismo costitutivo dell'uomo. In primo luogo per ciò che possiede di sensitivo. È facile dire che l'uomo ha «una» vita sensitiva. Questa è una sciocchezza. È come dire che l'uomo ha la testa. Ma tra la testa di uno scimpanzè e quella di un uomo c'è una differenza molto grande. Analogamente, di quale psichismo sensitivo si tratta? Di uno psichismo molto preciso: di uno psichismo che è la trasformazione rigorosa e formale dello psichismo animale posseduto dall'ominide e da cui nasce il *phylum* umano.

Resta ora l'altro aspetto dello psichismo. Ogni evoluzione è innovazione in qualche senso. E l'innovazione (e innegabilmente di questo si tratta) dell'intelligenza nella scala zoologica è univocamente determinata dalle

trasformazioni di tutta la serie. Perché in effetti l'intelligenza non solo non entra in gioco, ma neppure appare come realtà se non nel momento in cui un animale iperformalizzato non può sussistere altrimenti che rendendosi conto della realtà. L'intelligenza, di conseguenza, ha anzitutto e soprattutto una funzione biologica. Stabilizza precisamente la specie. Una specie di idioti non sarebbe percorribile. L'intelligenza è un fattore biologico di stabilizzazione della specie, come è un fattore biologico di risposta adeguata in ciascuno degli individui.

Questione completamente diversa è il meccanismo dell'evoluzione, meccanismo talmente diverso che tutto ciò che ha di rigoroso l'evoluzione delle specie (fin dove la scienza può essere rigorosa su questi argomenti) ha di problematico e di oscuro appunto il meccanismo dell'evoluzione in qualunque specie.

Qual è il meccanismo attraverso cui gli uccelli nascono dai rettili? Sono stati fatte molti esperimenti con raggi x, raggi gamma, mutazioni genetiche, sperimentali, ecc. Ma i risultati non sono mai stati troppo soddisfacenti. Una cosa è l'evoluzione, altra il meccanismo dell'evoluzione: sono due cose completamente diverse.

Orbene quando si dice che l'ingresso dell'intelligenza nella scala zoologica è un'innovazione, ciò che si vuol dire, a mio modo di vedere, è che questa innovazione richiede una causazione diversa. Da parte di che cosa? Da parte di quegli elementi che costituiscono la rispettività del mondo. Questi elementi, genericamente, possiamo chiamarli il Tutto. Sono un Tutto. Costituiscono un Tutto. E in quanto questo Tutto dà luogo a ciò che in esso accade, in una forma o nell'altra, bisogna porre nel Tutto stesso il dare di sé in virtù del quale diciamo di esso che è natura, ma *natura naturans*. Orbene, che tipo di causalità possiede questo Tutto, questa *natura naturans* per produrre precisamente la comparsa di ciò che è un'innovazione radicale nell'uomo?

Che sia un'innovazione radicale è innegabile. Un'intelligenza è assolutamente, essenzialmente irriducibile ai sensi, non per ragioni inerenti alle complicazioni somatiche, ma per ragioni intrinseche e formali. La formalità-realtà non uscirà mai da una complicazione di realtà-stimoli. La stimolità non arriva mai alla realtà. È un'innovazione. E con questo voglio dire che l'intelligenza appare ad opera di un *nuovo dinamismo del Tutto*. Qual è precisamente questo tipo di causalità?

Io stesso, che ho spiegato molte volte questa questione, ho sempre insistito sul fatto che se si prendono ad esempio gli ominidi che si ominizzano, si tratta di una causalità esigitiva. Effettivamente, se la specie umana, in queste trasformazioni genetiche che costituiscono la comparsa dell'uomo, deve essere una specie durevole; se l'intelligenza è un'innovazione da parte dell'elemento innovante, deve essere un'esigenza da parte dell'animale umano. Evidentemente. Questo è così.

Quel che accade è che questa è sempre una considerazione penultima. Parlando rigorosamente, bisogna pur dirlo. È penultima, perché la verità è che il Tutto, al cui interno accade questo, il Tutto che innova, dovrà esercitare un atto di causalità diversa per produrre l'intelligenza; una

causazione diversa da quella che ha prodotto per vitalizzare la materia e ciascuno dei suoi gradi evolutivi. E questa causalità è una causalità effettrice, non meramente esigitiva. E il Tutto esercita una causalità effettrice nella produzione appunto delle intelligenze e dello psichismo umano. L'innovazione non consiste nel fatto che la comparsa dello psichismo umano sia esente da questa causalità effettrice, ma nel fatto che, da parte della *natura naturans*, questa causalità effettrice non è la stessa, o perlomeno non è un prolungamento meramente trasformante della causalità con cui tale *natura naturans* ha prodotto gli esseri viventi anteriori all'uomo. Ma poiché tutti essi, in definitiva, procedono da un dinamismo unico, che è il dinamismo del Tutto, della *natura naturans*, è allora necessario dire che l'uomo, nel senso rigoroso dei termini, è un momento di questo dinamismo del Tutto e della *natura naturans*.

Certamente, questa causalità non è *addizionale*. Cioè non è una causalità che semplicemente è aggiunta all'evoluzione animale; in nessun modo. Al contrario, si tratta di una continuazione dell'evoluzione animale, è il compimento esigitivo di una iperformalizzazione che non riuscirebbe a raggiungere una stabilità se non innovando con una intelligenza. Ma è necessario dire, inoltre, che questa operazione del Tutto, questa causalità del Tutto, è appunto una causalità *intrinseca*. Cioè, non opera dall'esterno, ma è proprio la realtà che, nella sua stessa rispettività, fa emergere ciò che chiamiamo le intelligenze. Certamente, se potessimo assistere in modo visuale allo sviluppo minuzioso di un plasma germinale dal suo concepimento fino a che compie, dopo nato, il primo atto più o meno intelligente da bambino, non vedremmo nessuna cesura. Vedremmo come l'intelligenza fiorisce precisamente dalle sue strutture. E questa non è una vaga metafora. Lo scienziato, che non ha alcuna ragione di entrare in tali questioni, può dire, rigorosamente parlando, che l'intelligenza sorge precisamente dall'animalità e nell'animalità. Ora, se questo è competenza della scienza, ciò che non è sua competenza è dire se l'intelligenza è o non è essenzialmente diversa dalla sensibilità. Questa è un'altra questione. Ma ciò che dico qui è che la nuova causalità del Tutto è una causalità intrinseca a ciò che esisteva prima, è una causalità interna. Perché effettivamente l'origine dell'essenze aperte è appunto il compimento di tutto ciò che ha rappresentato l'originazione e lo sviluppo delle essenze chiuse che compongono l'universo. Il dinamismo evolutivo riguarda il Tutto; è la rispettività attiva per se stessa. L'origine delle essenze aperte sta nel Tutto. Alla fin fine è un unico Tutto quello che in primo luogo va prendendo la sua interna stessità nelle essenze chiuse, e quello che si apre precisamente a una cosa diversa, a un essere «suo», in funzione trascendentale. Perciò le essenze aperte sono la modificazione delle essenze chiuse.

Con questo l'evoluzione consegue un nuovo tipo di rispettività: «in apertura». [So già che qualche lettore si starà accigliando perché mi sta capitando di dire che lo psichismo è un prodotto del Tutto. Naturalmente. Solo che non ho detto che cosa è il Tutto. Questa è una questione separata. Ma non è qui una mia questione. Qui sto facendo Metafisica intramondana. Non ho ragione di occuparmi, naturalmente, di queste obiezioni che

affollano la fronte corrugata di qualche lettore mentre sta leggendo ciò che ho scritto. Però, quand'anche risolve come vuole questa obiezione, sarà sempre vero che questo Tutto è ciò che produce lo psichismo umano].

Le essenze aperte sono modificazioni delle essenze chiuse, e questa è un'evoluzione nella quale la realtà entra in uno stadio diverso. È una nuova rispettività: «in apertura». E in funzione trascendentale, questa elevazione significa *in primo luogo* che la realtà si apre a se stessa, al suo stesso carattere di realtà. Vale a dire, esiste un'evoluzione verso la funzione trascendentale, affinché la realtà, in quanto realtà, sia aperta nell'una o nell'altra forma alla realtà stessa.

In secondo luogo, questa apertura si verifica in ciascuno di noi, in ciascuna delle persone. Sarebbe una chimera pretendere che il Tutto della realtà sia una specie di grande oceano della realtà che va evolvendo un po' alla maniera di Hegel. Questo è completamente chimerico. Gli psichismi e le intelligenze sono rigorosamente personali, sono ciascuna «sua» e in ciascuno in un modo limitato, ma autentico e reale. La realtà si apre appunto verso se stessa nel suo carattere di realtà. In questo senso, in tale evoluzione, non si tratta unicamente del fatto che la realtà si apra a se stessa nel suo aspetto trascendentale, bensì del fatto che questa apertura si verifica in forma personale. È la *personizzazione della vita*.

E *in terzo luogo*, dico che questa apertura ha un dinamismo proprio. È appunto il dinamismo della suità. La realtà, diventando «iper-stessa», inesorabilmente diventa «sua».

Nell'evoluzione la realtà è divenuta «stessa» e, nella linea evolutiva, questa stessità diventa decorrente, causale e formalizzata. Ancora un passo e la vita diventa *iperformalizzata*, e pertanto *iper-stessa*. In forma trascendentale, questa evoluzione è il cammino della realtà che diventa «stessa» e «iper-stessa». Ma in che cosa consiste questo dinamismo?

Seconda questione: la struttura del dinamismo della suità

Il cammino della vita non termina nell'animale. L'animale arricchisce la sua vita integralmente tanto nel suo aspetto psicologico quanto nel suo aspetto somatico. Arricchisce la sua vita non solo con una specificazione relativamente poco numerosa delle qualità che l'animale può percepire, ma soprattutto attraverso gradi diversi di formalizzazione, in virtù dei quali le cose si presentano più o meno sciolte o formando unità autonome per l'animale, benché sempre in forma stimolante.

Orbene, arriva un momento in cui la vita, nel suo cammino progressivo, si va iperformalizzando. E in questo grado di iperformalizzazione, se si compara con la formalizzazione dell'animale, anche con la più ricca, troviamo una grande differenza. Nell'animale, per quanto possa essere ricco l'elenco delle risposte adeguate che può dare ad uno stesso stimolo, in virtù della sua stessa formalizzazione, tuttavia, in via di principio, il carattere adeguato delle sue risposte è più o meno garantito dalle sue strutture.

Invece, nell'animale iperformalizzato che è l'uomo, questo non accade. L'uomo, per dare una risposta adeguata deve fare un'operazione diversa, che è il rendersi conto della realtà. E qui entra in funzione una nota caratteristica dell'animale umano, la quale non ha formalmente presenza nella serie animale: l'intelligenza. L'intelligenza è la capacità umana di confrontarsi con le cose in quanto realtà; a differenza di ciò che accade all'animale, anche al più formalizzato, che ha accesso alle cose solo in quanto stimoli. Stimolità e realtà sono le due grandi formalità.

Naturalmente, nel parlare di formalità di realtà non mi riferisco al fatto che l'uomo diventi una specie di metafisico ambulante. Non si tratta di questo. Mi riferisco al fatto che il più piccolo stimolo che l'uomo riceve è, in un certo livello della sua esistenza e della sua realtà, sentito e percepito come una realtà stimolante o uno stimolo reale. In virtù di ciò, dico, l'uomo è un animale di realtà.

E come animale di realtà è un'essenza nuova. Un'essenza di tipo nuovo, in virtù della sua intelligenza. Certamente questa essenza nuova nasce nel seno della materia e in funzione della materia, intendendo con materia concretamente le essenze animali. Ma non c'è alcun dubbio sul fatto che in questo caso, come in tutti quelli dell'evoluzione, c'è una innovazione, e in questo caso è più radicale: è un'innovazione qualitativa che possiede un dinamismo proprio.

Espongo questo dinamismo attraverso quattro passi successivi.

Primo passo: l'essenza aperta è di tipo nuovo

Il primo passo consiste nel considerare come un'essenza aperta sia effettivamente una *essenza di tipo nuovo*.

Strutturalmente, l'essenza aperta, l'uomo, possiede una nota che è l'intelligenza come capacità di apprensione delle cose in quanto realtà. Naturalmente, questa è una struttura assolutamente nuova. Per quanto si possa girare e rigirare intorno all'ordine degli stimoli, complicandolo, non potremmo mai ottenere che uno stimolo sia realtà. Nello stesso modo, per quanto si giri e rigiri intorno a un suono, non si ottiene mai che esso si presenti come colore: questo non può accadere. C'è dunque un'essenziale differenza tra l'essenza umana che possiede l'intelligenza e le essenze animali che, per quanto ricche siano, tuttavia non la possiedono. Il che non vuol dire che vi sia in qualche modo cesura o discontinuità. Il mero fatto che l'uomo cominci sentendo la realtà come realtà stimolante, indica molto chiaramente la continuità totale, integrale, in cui l'essenza umana si trova con le essenze animali.

Modalmente: questa struttura, che è una struttura nuova rispetto alle strutture animali, vale a dire una struttura che possiede tra le sue doti costitutive la nota particolare dell'intelligenza, include un modo di dinamismo proprio. E tale modo di dinamismo proprio, sul quale debbo riflettere in questo punto, deve servire per rivelare ancora più

profondamente la natura peculiare della struttura di cui questo dinamismo è appunto dinamismo.

In primo luogo, effettivamente si tratta di un'essenza aperta. Aperta a che? Perché in una forma o nell'altra, anche l'animale è aperto: aperto agli stimoli (cosa che non accade certamente al vegetale). Ma l'uomo è aperto al carattere di realtà. A quale realtà, prima di tutto?

Torno al punto di partenza: il rendersi conto della situazione. La prima cosa richiesta dal rendersi conto della situazione è considerare dove sta colui che si rende conto della situazione e qual è la reale natura della situazione che gli si è posta. E ciò a cui primariamente, *primo et per se*, l'essenza intelligente è aperta, è appunto il suo stesso carattere di realtà. E in questa apertura al suo stesso carattere di realtà è data ugualmente l'apertura al carattere di realtà di tutte le cose reali in quanto realtà.

Talitativamente, questa essenza possiede una nota che non hanno gli animali: l'intelligenza. Sì, di conseguenza sembrerebbe che tra l'essenza umana e le altre essenze non ci sia altro che una differenza meramente talitativa. Non è così, perché ogni essenza, talitativamente considerata, ha una funzione trascendentale, cioè per il mero fatto di essere l'essenza che è, determina un modo di realtà, un tipo di realtà. Determinare un tipo di realtà attraverso la propria talità è proprio di ogni essenza, e nell'una o nell'altra misura è una funzione trascendentale. Ma nel caso dell'intelligenza, questo ha una complicazione. In effetti, l'uomo, in virtù dell'intelligenza, è un modo di realtà, evidentemente, come può esserlo un orango o uno scimpanzè. In virtù di una nota che è sua, l'intelligenza, si costituisce un tipo di realtà.

Come essenza in sé, l'essenza umana in funzione trascendentale⁵⁸ determina un tipo di realtà, la realtà propria di un'essenza intellettiva. Sì. Ma la cosa peculiare sta nel fatto che il tipo di realtà non è solo la realtà *propria* dell'intelligenza, ma è *la realtà del tutto in quanto tale*. Perché l'intelligenza, nell'essere aperta alla sua *propria* realtà, è aperta per questo motivo alla *realtà in quanto tale*. La funzione trascendentale dell'intelligenza abbraccia tutta la realtà *qua tale*.

In funzione trascendentale troviamo dunque che l'essenza aperta è un tipo di realtà: quel tipo di realtà in cui la realtà *simpliciter* e *qua tale* entra in se stessa o si apre a se stessa.

Da qui la situazione peculiare del vivente umano.

Il vivente umano, come i viventi animali, comincia con il trovarsi *collocato*. Perché possa trovarsi non-collocato, bisognerebbe essere un tipo di vivente completamente diverso. Neppure gli angeli potranno evitare di essere collocati in qualche modo (suppongo, insomma, non lo so). L'uomo, l'animale vivente umano, l'essenza aperta che l'uomo è, si trova

⁵⁸ L'originale ha *transcendente* invece di *transcendental*. Cfr. SE: «L'essenza non è solo ciò secondo cui la cosa è *la tale* realtà, ma ciò secondo cui la cosa è *reale*. In questo senso l'essenza non appartiene all'ordine della talità, ma a un ordine superiore: all'ordine della realtà in quanto realtà» (SE, 372) (NDT).

effettivamente collocato. Collocato in che, o tra che cosa? Questo è il problema.

Se si ricorre all'animale, vedremo che l'animale, in effetti, è collocato in un ambiente, dentro il quale esiste una serie di cose che lo stimolano in modo più o meno ricco e complesso. Certamente, l'uomo comparte questa condizione con l'animale. L'uomo è collocato *tra* le cose. Solo che le cose in cui si trova collocato non sono presenti all'uomo soltanto nella loro talità determinata, in quanto stimoli, ma gli sono presenti in quanto realtà. Il che vuol dire che l'uomo, nonostante sia collocato *tra le cose*, è invece collocato, e al tempo stesso installato, *nella realtà*. E questa è una cosa diversa.

L'animale è situato e collocato tra le cose. Ma non è la stessa la collocazione dell'uomo rispetto alle cose tra le quali sta; nel caso dell'uomo, questo «*tra*» delle cose ha una funzione trascendentale molto precisa: colloca l'uomo *nella* realtà. L'uomo è collocato nella realtà. Ne deriva che, in funzione trascendentale, l'ambiente assume un carattere completamente diverso: propriamente parlando, non è un ambiente, è un *mondo*, cioè un sistema di realtà in quanto realtà.

La vita dell'uomo, ripeto, come quella di tutti gli animali, consiste nel *possedersi*. Cioè non consiste precisamente nel fatto che il movimento vitale emerga da alcune strutture, ma l'esatto contrario: nel fatto che le strutture sono incluse nel movimento vitale in forma tale che questa struttura può continuare ad essere la stessa soltanto compiendo o realizzando una serie di azioni, in virtù delle quali la sostantività delle strutture si mantiene realmente e si conserva sempre. Nell'uomo troviamo sempre la stessa struttura. Consiste certamente nel possedersi, esattamente come per l'animale. Realizza alcune azioni, solo con le quali può mantenere la sostantività delle sue strutture. Sì. Ma poiché ciò che l'uomo è, è appunto realtà, ed è collocato propriamente *nella* realtà, risulta che l'uomo non si possiede unicamente nel senso del mantenere integre le sue strutture individuali, ma in un senso diverso: si mantiene appunto nel senso del conservare e definire la sostantività che gli compete in quanto realtà e nel seno della realtà. Ecco una cosa completamente diversa e nuova. Perciò possedersi non significa semplicemente continuare ad essere il medesimo, cosa che accade all'animale, ma piuttosto, possedersi è *essere la sua propria realtà*. La sostantività umana è *eo ipso* persona. Persona è appunto essere «sé» [*suyo*]. Non è semplicemente essere «di per sé» [*de suo*]. Tutte le cose reali sono di per sé: in questo infatti consiste l'essere reale. Ma solo la realtà aperta alla sua propria realtà è quella che duplicativamente e formalmente non soltanto è di per sé, ma è anche sua.

Usando il termine «suità», dirò che la suità, appunto, il conservarsi e l'affermarsi come suità, è il modo di possedersi peculiare di ciò in cui consiste l'essere persona. Ne deriva che si poteva dire, e bisogna dire, che la realtà nella scala zoologica, nel diventare iperformalizzata, diventa iper-stessa. E questo «*iper*» significa, in questo caso, diventare sua. È il passaggio per iper-stessità dalla stessità alla suità in cui consiste la persona. La stessità si trasforma in suità. E questa suità, ha certamente almeno tre forme costitutive.

In primo luogo, per il semplice fatto che la persona umana si ritrova con una cosa o con varie, questa persona non è solo circondata da cose che la stimolano in un certo modo, ma ha inoltre quel piccolo coefficiente di cui è privo l'animale: il *mi*. *Si* sente bene, *si* sente male: è la forma del «*mi*»: essa personalmente. Molte lingue - il greco, ad esempio - esprimono questo con la forma media. E lo spagnolo traduce bene la forma media con il «*mi*», dicendo: «*mi* sono comprato una mela», «*mi* sono fatto una passeggiata», ecc. Questo «*mi*» rappresenta appunto la forma media, che è quella primaria e radicale con cui l'uomo è formalmente suo negli atti della sua vita.

Ma l'uomo non sta semplicemente tra le cose, ma piuttosto, per poco che si organizzi il suo mondo (o almeno le cose che compongono tale mondo), l'uomo si sente al centro di esse. Proprio allora questo «*mi*» si trasforma in qualcosa di diverso, che è un «*me*», costitutivamente poggiato su un «*mi*».

Quando le cose non sono soltanto queste cose reali, e piuttosto l'uomo si confronta con queste cose reali in quanto sono realtà nel tutto della realtà, allora egli acquista il carattere di *Io*.

L'*Io* si fonda sul *Me*. E il *Me* si fonda sul *Mi*. Ogni forma presuppone la precedente. E questa non è un'unità stratificata, ma un'unità dinamica. Ogni momento sottende dinamicamente il termine posteriore. C'è un momento in cui il «*mi*» non può sentirsi «*mi*» se non sapendosi, sentendosi, «*me*». E il «*me*» ad un certo momento, non può essere «*me*» se non sottendendosi in forma di *io*. Ogni termine, o ciascun momento, sottende dinamicamente il termine seguente.

Di conseguenza, questi tre momenti hanno un'unità primaria e radicale. E questa unità consiste nel fatto che si tratta dell'unità di un *atto secondo*: è la *riattualizzazione della mia stessa realtà*, in quanto *mia*, in ogni atto che, come realtà, compio nella mia vita. E questa riattualizzazione è *l'essere della realtà sostantiva*. Questo essere, espresso nel «*mi*», nel «*me*» e nell'*io*, non è la mia realtà, ma l'attualità della mia realtà in ogni atto della mia vita. Non è un essere reso indipendente dalla realtà. L'essere della realtà sostantiva consiste nel ritornare per identità alla realtà di cui è atto secondo. E questo ritorno in identità è ciò che metafisicamente ho chiamato *intimità*.

Il cammino progressivo della vita come interiorizzazione sfocia, nell'essenza aperta, in una intimità - cosa di cui è privo l'animale. Ne deriva che lo stesso possedersi, che nell'animale consiste nel fatto che, facendo ciò che fa, riesce ad essere sempre *il medesimo*, acquista qui una sfumatura diversa. L'animale è il medesimo solo a condizione di non essere mai la stessa cosa. Certamente, e in questo consiste la vita. Ora, qui *il medesimo* è la persona. Gli atti che compie non qualificano soltanto l'uomo come soggetto che li produce, ma c'è qualcosa di più profondo: gli è che in effetti questi atti sono suoi; qui interviene il momento della *suità*. Di conseguenza, sono momenti ulteriori del suo stesso essere del sostantivo. Con la qual cosa configurano l'essere del sostantivo. Io non soltanto parlo, ma inoltre sono loquente. Ogni atto va qualificando, configurando in maniera modale, tratto dopo tratto, la figura del mio proprio essere del sostantivo. L'essere del sostantivo è appunto l'«*io*». Non è la persona; è qualcosa di diverso: è la *personalità* che esso va acquisendo.

Per non confondere i concetti, mi sono risolto a chiamare «*personèità*» la persona, nel senso in cui ho usato la parola fino a questo momento. Invece *personalità* è appunto la figura dell'essere del sostantivo che questa persona va acquistando nell'inesorabile esercizio degli atti della sua vita.

La personalità, dico, è la figura propria del mio essere, ma del mio essere in quanto ritornante effettivamente sulle strutture essenziali delle quali è atto secondo. L'essenza aperta è persona, di conseguenza include in una forma o nell'altra questo momento di atto secondo di ritorno per identità all'atto primo: la personalità in quanto è precisamente l'atto secondo, l'atto intimo della persona, della *personèità* in atto primo.

Perciò, nel caso dell'uomo, possedersi non è semplicemente continuare ad essere il medesimo e a non essere mai la stessa cosa, ma piuttosto è concretamente continuare ad essere persona, configurandosi di nuovo come personalità in ogni istante.

La persona non può essere ciò che è (nel caso dell'uomo) altrimenti che personalizzandosi, cioè dando di sé come persona una cosa che è una personalità. E il dinamismo della *suità* non è altro che il dinamismo della personalizzazione.

È il secondo passo: cos'è questo dinamismo della personalizzazione?

Secondo passo: il dinamismo è possibilitazione

L'uomo compie gli atti della sua vita con le cose, con gli altri uomini e con se stesso. Questo «*con*» (*con* le cose, *con* gli altri uomini, *con* me stesso) non è un'aggiunta, una relazione estrinseca che si aggiunge all'uomo nell'esercizio della sua vita. Questo sarebbe assolutamente chimerico. È qualcosa di molto più radicale. Il «*con*» è un momento formale, strutturale della vita stessa, e pertanto della sostantività umana nel suo dinamismo vitale. Nello stesso modo in cui la rispettività non è un'aggiunta relazionale a ciascuna delle cose che stanno in rispettività, ma è la struttura interna, intrinseca e formale di ciascuna delle sostantività, analogamente il momento del «*con*» è un momento intrinseco e formale della struttura della vita, e pertanto del dinamismo umano in quanto tale. Ma l'uomo non solo compie le sue azioni con le altre cose, con gli altri uomini e con se stesso, ma inoltre compie le sue azioni a partire da se stesso. Il «*con*» è un momento formalmente strutturale della sostantività come vita. Ma rimane sempre in piedi il problema di cosa sia questo «*me stesso*» inteso come ciò «*da*» cui svolgo la mia vita. Naturalmente, il «*da*» non è una relazione estrinseca a me stesso; neppure è un momento strutturale della mia sostantività come vita. È qualcosa di molto più profondo. È un momento formale strutturale del «*me stesso*» in quanto tale.

Ne deriva che il dinamismo della personalizzazione include questi due aspetti dinamici:

Primo. La personalizzazione dal punto di vista del «*con*».

Secondo. La personalizzazione dal punto di vista del «*da*».

Ciò con cui l'uomo fa la sua vita e compie il dinamismo della suità, ha una struttura di *significato* rispetto alla persona e rispetto alla vita che l'uomo fa con le cose. È un significato.

E proprio perché è un significato, le cose acquistano un carattere peculiare *sui generis*, come significato rispetto alla vita. *In primo luogo*, sono, hanno intanto un carattere di *istanze*. Urgono all'uomo, ed egli non può evitare di compiere un atto vitale. E in *secondo luogo*, non solo non può evitare di compiere un atto vitale, ma inoltre, in una forma o nell'altra, deve compierlo ricorrendo a queste cose e a se stesso a mo' di *risorse*. Risorse-istanza è la prima struttura formale del significato in quanto tale.

Orbene, non bisogna confondere la realtà con il significato; sono cose completamente diverse. Quando l'uomo percepisce ad esempio le pareti, certamente se stiamo in una casa queste pareti hanno il carattere di stanza. Ma questo non è l'elemento primario. In realtà, nella percezione si ha la percezione di una realtà nella sua nuda realtà, in quanto realtà. Cosa del tutto diversa è che in ogni momento, e quali che ne siano i meccanismi - non è mio compito scoprirlo-, questa realtà abbia un significato. Per esempio, che sia una «sala di conferenze», cosa che non ha nulla a che vedere con la nuda realtà. La nuda realtà di questa sala opera attraverso le sue note, e in esse non c'è alcun carattere di sala. C'è una forma, c'è un peso, ci sono colori, vibrazioni elettromagnetiche, densità di materia, ecc., ed è per questo che è una nuda realtà. Il momento di realtà in quanto tale non include mai l'essere sala. Come il momento di realtà di un coltello non include il tagliare, ma include il filo della lama, una certa densità, ecc., ma non l'atto di tagliare, ad esempio, a tavola per mangiare. In nessun modo.

Perciò io ho distinto sempre tra la *nuda realtà*, tra le cose che chiamo nuda realtà, le cose che hanno puramente realtà, e le *cose-significato*. Il significato non resta al margine della cosa-realtà, benché siano del tutto diversi. A queste pareti che ho posto come esempio non interessa nulla costituire la stanza in cui si sta. Invece, a coloro che si trovano tra di esse non interessano le proprietà reali di queste pareti senza le quali, ovviamente, non vi sarebbe stanza⁵⁹.

⁵⁹ Cfr. SE: «I minerali, le montagne, le galassie, gli esseri viventi, gli uomini, le società, ecc., sono cose reali. Ad esse se ne contrappongono altre, come un tavolo, un'azienda agraria, ecc. Queste ultime cose sono certamente reali, ma lo sono soltanto per le proprietà o note di peso, colore, densità, solidità, umidità, composizione chimica, ecc.; con tutte queste note, infatti, agiscono sulle altre cose, sull'aria, sulla luce, sugli altri corpi, ecc. Invece non agiscono sulle altre cose per il loro carattere formale di tavolo o di azienda. Questo carattere non è dunque una loro proprietà reale, non è un momento della loro realtà. In virtù di ciò, queste cose, nel loro carattere formale e proprio di tavolo o azienda, non sono, formalmente, cose reali. Sono, appunto, *un'altra cosa*, un altro tipo di *cosa*: sono possibilità di vita. chiaro che se non avessero le loro note reali non sarebbero tali possibilità. [...] Le proprietà derivano dalla realtà e si fondano su di essa; le possibilità derivano dal significato che le cose reali hanno nella vita, e si fondano su questo significato; perciò le chiameremo cose-significato» (SE, 104-105) (NDT).

Di conseguenza, c'è una differenza radicale, ma tale che il significato è costitutivamente montato sulle proprietà reali.

Prenderò in considerazione questo significato in due aspetti: uno, l'aspetto rivolto verso l'uomo per il quale è significato.

Dicevo che il «con» non costituisce un'appendice relazionale, aggiunta alla struttura della vita e dell'uomo, ma è un suo momento intrinseco, formale e costitutivo, in quanto vivente. Ciò vuol dire che essenzialmente e costitutivamente, la vita è *con...* le cose. E che le cose, in quanto sono significato, sono qualcosa *che* è costitutivamente *della* vita di colui del quale sono significato.

Appunto questo essere «nota-di» (in una forma o nell'altra) è ciò che ho chiamato costruito. Che la nuda realtà e la vita dell'uomo siano un costruito, è la base sulla quale il significato si costituisce come «il tale significato» per l'uomo.

Il significato è il costruito della realtà con la vita umana.

Guardando l'altro aspetto, cioè il lato che dà verso la realtà, la nuda realtà, ho già detto che certamente alla nuda realtà non interessa nulla essere una cosa-significato. Evidentemente. Che una apertura in una montagna sia una caverna o l'abitazione di un uomo, non interessa il fenomeno geologico. Ma se l'uomo pretendesse, almeno in cose artificiali, di fare una porta di fumo... questo non si potrebbe fare. Ciò vuol dire che non tutte le cose possiedono la stessa capacità di avere un determinato significato. E, incluso, sarà un problema accertare se ogni cosa, per esser tale, ha effettivamente un significato. Ciò significa che nella nuda realtà, nonostante il significato sia completamente indipendente, e distinto almeno, dalla nuda realtà stessa, tuttavia, dato un significato determinato, è evidentemente la realtà ad avere o non avere tale significato. Questo è appunto ciò che chiamo *condizione*: la capacità propria di una realtà di essere costituita in significato. E naturalmente, la condizione in una forma costruita appartiene alle cose -è di esse-; sono le cose *che risultano* di una condizione determinata, *quando* l'uomo vuole compiere determinate azioni nella sua vita.

Il significato si fonda costitutivamente sulla condizione.

Istanze e risorse sono fondate precisamente sulla condizione, cioè sulla capacità propria della realtà di essere costituita in significato.

Ma non è sufficiente la condizione perché vi sia un'azione. Perché con le stesse cose che ci circondano, ciascuna delle quali ha un significato, e tutte loro hanno un significato unitario, tutti potremmo fare cose molto diverse. Il che vuol dire che non è sufficiente la presenza di un significato perché siano determinate le azioni della vita. Con le stesse cose è possibile fare cose diverse, azioni diverse.

Ebbene, le diverse azioni che potrebbero essere compiute con le cose-significato che ci circondano in ogni situazione, sono intanto ciò che chiamo *possibilità*. Ci sono diverse possibilità: la possibilità di riunirsi per parlare, la possibilità di ballare, la possibilità di restare in silenzio leggendo dei libri, ecc. Sono alcune possibilità. E a proposito di queste possibilità dico che è inutile tentare di svuotare il concetto di possibilità, che è ciò a cui sarebbero subito propensi i grandi etichettatori, distinguendo precisamente fini e

mezzi. La possibilità è qualcosa di radicale. Non può esserci differenza, né costituzione di fini, né di mezzi ma di una possibilità⁶⁰. La possibilità è la struttura primaria e radicale al cui interno possono esistere la finalità e la costituzione di mezzi. Di conseguenza, attenendomi alla possibilità in quanto tale, cerco di rispondere a questa domanda: che cosa sono tali possibilità?

Aristotele, ripeto, ha parlato della possibilità, della *dynamis*, in due sensi diversi: da una parte, è *dynamis* la potenza, la capacità che qualcuno possiede di operare su un altro in quanto altro. Cioè, se opera su se stesso, è in quanto distinto da sé. Ma in un altro passo, Aristotele aggiungeva che c'è un altro senso della parola *dynamis*, ed è, ad esempio, quello che non si riferisce alla potenza di operare su un altro, ma alla specifica natura di una realtà che è solo potenzialmente contenuta in un'altra realtà. Per esempio la quercia, che non è attuale fin quando vi sono solo ghiande. O ad esempio la vita dei mammiferi, che non era attuale nel precambriano, pur esistendo le possibilità genetiche di produrli. Erano in potenza. Erano *dunamei on*.

Questi due sensi della parola potenza sono sufficienti per avere un'apprensione concettuale di ciò che è la possibilità, le possibilità di una vita? Indicherò subito perché non sono sufficienti.

In primo luogo, quando parliamo di possibilità -affronto il problema direttamente, senza guardare collateralmente ad Aristotele- troviamo che questa parola è usata sempre al plurale. Cioè non si ha mai una possibilità isolata. Perché quand'anche ne esistesse solo una, si potrebbe scegliere tra l'accettarla o il rifiutarla, o il suicidarsi. Cioè, la possibilità include sempre un momento plurale: una pluralità di possibilità in una stessa situazione.

In secondo luogo, perché queste possibilità siano possibilità debbono essere possibilità non solo di fare la tale cosa o la talaltra, *in quanto tale*, ma di fare la tal cosa o l'altra *in quanto reale*. Cioè in quanto vado a definire una realtà. È in rapporto alla realtà in quanto tale, e solo in rapporto ad essa, che le possibilità si costituiscono. L'animale può avere un elenco, una tastiera più o meno ricca di tasti che può suonare per una risposta. Queste non sono possibilità. Le possibilità le ha soltanto l'uomo, proprio perché dà verso [*vertido*] la realtà in quanto tale. Proprio perché le molteplici possibilità sono tutte tali in vista della realtà in quanto tale in cui consiste l'uomo, e che questi va a realizzare negli atti della sua vita.

Orbene, supposto che sono plurali, e che esistono varie possibilità in una stessa situazione, e che inoltre sono possibilità in rapporto alla realtà, e non soltanto talitativamente, per dire più concretamente che cosa sono le possibilità bisogna prima rispondere a due domande.

In primo luogo: Di che cosa queste possibilità sono possibilità? Ecco la questione.

Nell'esempio citato, Aristotele parla del *dunamei on*, o della *dynamis* come potenza attiva. Ma nei due casi Aristotele contrappone sempre la

⁶⁰ *Sino*, nell'originale (NDT).

potenza all'atto. Si può dire che questa contrapposizione sia ovvia. Sì. Sempre che poi non risulti che *il concetto di atto è ambiguo*. Che s'intende per atto? Nel caso di un qualunque essere vivente - un cane, un gatto-, non solo nel caso di un uomo, che s'intende per atto? Evidentemente, l'atto sarebbe l'attuazione di una potenza. Sì. Ma cos'è che si chiama potenza in questo caso? La capacità di produrre un atto determinato? Cioè ci ritroviamo in un circolo vizioso, per uscire dal quale bisognerebbe concretamente dire, per esempio la capacità che le cellule dello stomaco di un gatto hanno di digerire ciò che vi entra dentro. Ecc. E poiché questa capacità si suddivide in ciascuna delle cellule, e ogni cellula in ciascuno dei momenti strutturali che compongono la cellula stessa, avremmo che la potenza, in senso aristotelico, è riferita all'atto come determinazione di una potenza in questo senso molto concreto, che ho appena riferito un po' descrittivamente. Sono potenza di *atti*. Nel caso, sarebbe la stessa cosa chiamare questi atti funzioni. L'atto proprio di una fibra muscolare è contrarsi, dato che ha una struttura a spirale; suppongo che dai tempi di Szent-Györgyi, che lo scoprì, questa concezione non si sarà modificata molto; evidentemente c'è una disidratazione e la fibra si contrae a spirale, e una contrazione muscolare è appunto questo. Questo è l'atto di una potenza.

Orbene, c'è un altro senso della parola atto, nel quale non si allude agli atti presi nel senso ora visto, che sarebbero funzioni, ad esempio la funzione della fibra muscolare che è contrarsi in un ordine, in un modo determinato. No; si allude all'atto nel senso di azione. Ad esempio, un cane che fugge o un cane che insegue, un uomo che passeggia, o un uomo che si mette a correre fuggendo qualcosa. Questi atti sì che sono atti, ma nel senso di azioni. C'è una *differenza profonda tra un atto e un'azione*.

L'azione si compone di tutte le funzioni e di tutti gli atti, ma in forma diversa.

Con le stesse funzioni che entrano in gioco per mettersi a correre o fuggire un pericolo che minaccia, o da qualcuno che ci insegue, con queste stesse funzioni è possibile passeggiare. Sia in un caso sia nell'altro si avrebbero delle strutture muscolari, entrerebbe in funzione il sistema nervoso per imporre una certa trasmissione dello stimolo e un certo ritmo, e dei circuiti autoriverberanti, ecc. Tuttavia, sono azioni diverse. Non sono la stessa cosa l'atto e l'azione. L'azione è un sistema funzionale, un sistema funzionale di atti, un sistema, rigorosamente parlando. Ciò fa sì che il concetto aristotelico di *dynamis* risulti insufficiente per l'apprensione delle possibilità. Perché non sono gli atti ciò di cui le possibilità sono possibilità; è delle azioni che sono possibilità. Col che il concetto di *dynamis*, per ripercussione, deve subire una modificazione.

E in effetti, la seconda domanda a cui bisognava rispondere è: di chi sono queste possibilità?

Di nuovo appare la concezione aristotelica: le *dynameis* sono precisamente le *dynameis* emergenti da una sostanza considerata soprattutto come forma sostanziale. (Prendere la materia prima sarebbe la stessa cosa; è evidente). Le azioni non emergono dalla sostanza in tale forma, ma piuttosto le azioni sono proprie dell'intera sostantività. È l'intero animale ad entrare

strutturalmente e sistematicamente in ciascuna delle azioni. E nello stesso modo in cui la sua sostantività è una unità strutturale delle note che la compongono, così le sue azioni sono un sistema funzionale degli atti compiuti da ciascuna di queste funzioni, e della cui unità sistematica è costituita ciascuna delle azioni.

Le possibilità sono possibilità per alcune azioni proprie e intere della sostantività in quanto tale.

Le azioni sono sistemi dinamici. E questo ci indica che *ciò che deve intendersi per possibilità* non è precisamente un sistema di *dynameis*, di potenze emergenti da una sostanza per operare su un'altra realtà o su se stessa in quanto altra, né sono *dynamei on* (non c'entra in questo caso la realtà in potenza). Si tratta di una cosa completamente diversa e più elementare: è *precisamente la sostantività stessa e la sua situazione come risorsa per le sue azioni*. È l'idea della risorsa a costituire formalmente la specifica natura della possibilità in quanto tale: le risorse che la sostantività trova in ogni situazione. Risorse *in primo luogo*, di cose. E, *in secondo luogo*, ripeto, per le azioni: il soggetto le compie, l'uomo le compie *a partire da se stesso*. Ciò vuol dire che la sua stessa natura interviene come risorsa di alcune possibilità in una forma molto determinata. La sua natura non è un sistema di dati naturali che possiede, ma è qualcosa di diverso: è un sistema di *doti* su cui conta. Il sistema completo delle risorse si costituisce proprio in forma di doti della mia peculiare natura e di risorse presentate dalle cose. Risorse per azioni che sono azioni di una sostantività. E ciò che costituisce formalmente la ragione formale di una possibilità è proprio questa situazione in cui per una sostantività, in vista di un'azione, la realtà è qualcosa a cui si può ricorrere. Non si tratta qui di *dynamis* per l'atto o funzione, ma della mia stessa sostantività personale come risorsa della mia personalità.

Questo è stato il secondo passo, vale a dire: che cosa sono le possibilità dell'essenza aperta con le quali si dispiega il dinamismo della suità.

Terzo passo: apertura causale alla propria personalità

Il terzo passo consiste nell'addentrarci un poco in questo dinamismo.

Con queste possibilità di sostantività umana, la persona si apre causalmente alla sua propria personalità.

Come?

Questo «come» articola dimensioni diverse.

In primo luogo, *la dimensione che dà verso le cose stesse*.

Una volta costituite le cose come possibilità, come risorse, ogni possibilità include un momento dinamico in virtù del quale, in quanto possibilità, non solo insta a che si compia un'azione - questo sarebbe un derivato - ma c'è anche qualcosa di più radicale e più profondo. Ed effettivamente le possibilità, che sono limitate e inoltre circoscrivono l'elenco delle azioni che l'uomo può compiere in una situazione determinata, innegabilmente forzano l'uomo a dover optare per una di esse. Orbene,

questa forza che le possibilità, le risorse impongono all'uomo, ha un nome assolutamente concreto: è il *potere*, *macht*. È un *potere*.

Il potere non è senz'altro una causa efficiente. Come causa efficiente, evidentemente, gli alimenti o le cose che ci circondano hanno la loro efficienza fisica in forma di gravità, in forma biochimica, ecc. Ma hanno inoltre una causalità di ordine completamente diverso; un ordine che concerne la linea della possibilità. Sono potere.

Mentre la causalità, intesa nel senso di una causalità che classicamente chiameremmo efficiente, è la funzionalità del reale in quanto reale, secondo le considerazioni svolte nelle pagine precedenti, qui scopriamo di avere il carattere dominante del reale in quanto reale. E la dominanza [*dominancia*] della realtà in quanto realtà è appunto, a mio modo di vedere, ciò che costituisce un potere: *Mach*. Cosa distinta da una *Kraft*, una forza.

Certamente, come ho appena indicato, questa funzionalità del potere non può essere una potenza nel senso aristotelico della parola. Ma, rigorosamente parlando, è un potere. E la differenza rispetto alla causalità consiste precisamente in ciò che ho appena indicato: nel fatto che non si tratta di qualcosa che compete alla realtà in quanto tale, nella sua nuda realtà, ma compete al carattere o alla funzione di dominante che essa ha *in questo caso* rispetto all'essenza aperta che è l'uomo⁶¹.

Ogni possibilità è tale in rapporto alla realtà in quanto tale; ogni potere si iscrive appunto nella realtà considerata come un potere. Da qui deriva, naturalmente, il potere del reale. Perciò dicevo che, in ultima analisi, non vi è nulla che sia esente dalla condizione di essere in una forma o nell'altra, o di poter essere, costituito nel significato. Perché ciò che è il significato di tutti i significati, il costrutto di tutti i costrutti, e la condizione di tutte le condizioni, il potere di tutti i poteri, è appunto il potere del reale in quanto reale.

L'uomo è mosso, determinato sempre dal potere del reale in quanto reale. Questo potere, per esser tale, è un *potere ultimo*. Inoltre è un potere che effettivamente costituisce la risorsa ultima e suprema di ogni realtà *possibilitante*. E inoltre insta l'uomo, è «*istante*», a dover compiere alcune azioni, cioè a dover scegliere un sistema concreto di possibilità dentro il potere del reale.

In secondo luogo, ciò che si è detto è visto dalla parte delle cose, delle risorse con cui l'uomo compirà le sue azioni. Ma visto dalla parte dell'uomo? Perché non è sufficiente che le risorse stiano lì.

Dalla parte dell'uomo, il dinamismo è una causalità rigorosamente dinamica, che ha la sua struttura propria: è ciò che chiamo appropriazione. La causalità in rapporto alla possibilità, dalla parte dell'uomo, è appropriazione. L'uomo si appropria di alcune possibilità e ne esclude altre. Realizza un'appropriazione. E per questo non uso la parola «volizione»,

⁶¹ Nota di X. Zubiri: Lasciare aperta l'idea del potere come *predominio* di una causa sul suo effetto, o del rango di una realtà.

perché se qui si trattasse della volontà, come ho fatto in altre occasioni, dovrei dire che ciò che costituisce formalmente il termine di una volizione è l'appropriarsi o il non appropriarsi di certe possibilità. Se si vuole usare la parola volizione, la si usi pure. Ma in modo strettamente rigoroso, la causalità dalla parte dell'uomo di fronte alle possibilità, che la realtà gli offre dalla parte del reale, è appunto quella di una appropriazione.

Orbene, in terzo luogo, questa appropriazione delle possibilità ha una conseguenza: che il subire l'appropriazione è il modo in cui le possibilità si attualizzano in cose e in realtà. E si attualizzano per l'intrinseco potere che possiedono. La mia appropriazione conferisce potere a una possibilità, ed annulla (o quantomeno lascia tra parentesi) il potere posseduto dalle possibilità di cui non mi sono appropriato, ma che anzi sono state respinte. Di conseguenza, nell'appropriazione c'è un momento in virtù del quale il potere della possibilità si impossessa [*se apodera*] dell'uomo: e questo è l'*impossessamento* [*apoderamiento*].

Nella sua appropriazione causale, l'uomo ha potere, ed è costitutivamente posseduto [*apoderado*] da ciò che fa. L'attualizzazione della possibilità ha una forma che è l'impossessamento. Orbene, questa attualizzazione è certamente l'attualità di qualcosa che effettivamente compete alla nuda realtà dell'uomo, alla sua sostantività; e in questo senso si potrebbe dire che è soltanto un *fatto*. Sì. Ma se per attualità s'intende l'attualità di una possibilità, allora la cosa cambia aspetto. Ho detto che la possibilità non è propriamente una potenza nel senso aristotelico della parola. Se chiamiamo «fatto» l'attualità o l'atto di una potenza, non possiamo chiamare «fatto» l'atto di una possibilità; lo chiameremo dunque in un altro modo: io l'ho chiamato *evento* o *avvenimento* [*evento o suceso*]. Un evento o un avvenimento non sono la stessa cosa che un fatto. La vita umana non è composta di fatti, ma di avvenimenti. Certamente, vi sono molti fatti nella vita umana, ma non costituiscono un momento della vita se non sono riassorbiti appunto in forma di avvenimenti.

La persona non è sua, se non nell'impossessamento eventuale della realtà. La realtà si fa sua nell'atto secondo, in ciascuna delle sostantività, *per* impossessamento.

Quarto passo: l'impossessamento delle possibilità

Il quarto passo consiste allora nel chiarire come in effetti il dinamismo della personalizzazione è proprio l'impossessamento di possibilità. Il dinamismo della suità è il *dinamismo della personalizzazione* per impossessamento. Mi spiegherò.

In primo luogo, si ripresenta qui il dualismo, contro cui mi sono difeso all'inizio del capitolo, tra le strutture della nuda sostantività dell'uomo e il suo atto ulteriore, l'atto secondo, l'essere del sostantivo.

Dicevo che, certamente, l'essere del sostantivo non è indipendente dalla realtà, ma al contrario: la realtà si riafferma nel suo essere in forma di

intimità. Ma ora debbo aggiungere che, a sua volta, la realtà dell'uomo è inesorabilmente rivolta all'esecuzione del suo essere.

Da qui deriva, in primo luogo, che la personalizzazione *non lascia fuori di sé le strutture, ma le assorbe* in una stessità. Vale a dire che l'uomo, come ogni altro animale, non è mai *la stessa cosa*. Ma questo modo di non essere *la stessa cosa* è assorbito in qualcosa di ulteriore. Nel caso dell'uomo, l'unità dell'essere del sostantivo è assorbita da un essere del sostantivo che ha forma di io. La stessità è assorbita nella suità. Ma questo essere del sostantivo è sempre e solo un atto ulteriore. L'ulteriorità dell'essere del sostantivo è appunto il dinamismo della suità, poggiato di conseguenza sul dinamismo della stessità, così come la stessità era poggiata sul dinamismo della trasformazione, e questa sul dinamismo della variazione. Tuttavia, come accade anche all'animale, in questo dinamismo la persona umana è sempre differente, non è mai la stessa in quanto cosa.

Ed ora, dunque, in secondo luogo, la domanda è: in che consiste formalmente questo «non» del «non-essere-la-stessa-cosa», proprio della persona umana nella sua personalità?

Questo impossessamento, questa appropriazione nella quale si verifica l'impossessamento e si costituisce l'evento, è ciò che costituisce la risposta personale dell'uomo negli atti della sua vita. Questo impossessamento deve scegliere, in una forma o nell'altra, tra alcune possibilità determinate, che sono offerte dalle risorse. Incluso, nell'una o nell'altra forma, deve aver cominciato a inventare quali sono le cose che si potrebbero fare con tali risorse.

Ne deriva che l'impossessamento include appunto un momento dinamico anteriore all'impossessamento come tale, e che è la progettazione, il progetto. *Ogni possibilità è un progetto avviato*. Orbene, nel progetto si trova appunto qualcosa che intanto non è reale, qualcosa di irrealità. Dire che l'uomo è precisamente una forma di realtà che solo personalizzandosi può essere il medesimo, può essere se stesso, può essere suo come persona, equivale pertanto a dire che in molte dimensioni della sua vita l'uomo non può essere realmente ciò che è se non girando attorno dell'irrealità. (Cosa che ho ripetuto molte volte nel corso di molti anni). È un dinamismo in cui l'uomo è reale facendo il giro dell'irrealità nella configurazione della sua personalità.

Ma c'è di più. Questo dinamismo, dicevo, è la costituzione di un elenco di possibilità. Ma l'uomo si è appropriato di una possibilità, e di conseguenza è rimasto posseduto da essa. Per esempio, l'uomo può decidere di essere calzolaio, professore o tagliapietre... È rimasto posseduto da queste possibilità. Questo impossessamento si distingue da un *fatto* non solo per ciò che ho appena detto, vale a dire perché è attuazione di una possibilità, anziché atto di una pura *dynamis*, ma anche perché c'è una differenza più fonda e più profonda agli effetti del dinamismo della persona in quanto tale.

Alla fin fine, dicevo, ogni realtà è emergente. Le realtà sono in rispettività emergente le une dalle altre. E ciò da cui emergono è ciò che darà di sé, e di conseguenza, la realtà che darà di sé ha la capacità - la chiamo *dynamis* in questo caso - che esca fuori da essa ciò che

effettivamente darà di sé. Sì. Ma nel caso dell'uomo, nel caso delle possibilità che sto esaminando, la cosa è più radicale. Perché la possibilità si fonda sulla realtà, ma solo in quanto tale realtà possiede «condizione». Le *dynameis* si fondano sulla nuda realtà. Le possibilità si fondano sulla realtà come condizione. Ma mentre le *dynameis* «nascono» dalla realtà, le possibilità deve «determinarle» l'uomo. È per questo che l'uomo non si limita a mettere in atto alcune possibilità di azione (in tal caso l'uomo non sarebbe nient'altro che una congerie, un sistema, una serie di fatti...), ma piuttosto comincia appunto col determinare egli stesso le possibilità che verranno messe in atto. Produce la possibilità della realtà, prima ancora di produrre le realtà. Proprio in questo è simile alla Creazione. Perciò ho scritto una volta che la vita umana è una quasi-creazione. È una quasi-creazione perché, prima di produrre la realtà, consiste precisamente nel produrre le possibilità che saranno attualizzate nelle azioni della sua realtà.

Il dinamismo della suità è il dinamismo costitutivo della possibilità in quanto tale.

Perciò la dinamica propria di questo dinamismo della suità è la dinamica del progetto. E la dinamica del progetto non consiste in una successione di fatti nei quali si vanno attualizzando le diverse potenze, in virtù del fatto precedente. No. Significa che, una volta che l'uomo sia impossessato da una possibilità, una volta costituita la possibilità e prodotto per quasi-creazione l'eventuale termine in cui consiste la sua attualità, queste azioni avvengono; tuttavia, benché siano cose ormai avvenute, nell'uomo non sono completamente passate. Per la precisione, decantano nell'uomo un sistema di risorse a cui l'uomo può mettere mano.

Nella dimensione storica, ad esempio, l'uomo non è certamente oggi ciò che furono i medievali né ciò che furono i greci: non c'è il minimo dubbio; però, oggi è ciò che è grazie alle risorse che ha ricevuto sia dai greci sia dai medievali. Il Medioevo e la Grecia perdurano in forma di risorsa, in forma di possibilità. Per questo *la costituzione della risorsa a partire dall'evento è qualcosa di fondamentale nel dinamismo della suità*.

In effetti, la personalità si va formando mediante questa progressiva costituzione di risorse, e arriverà un momento in cui l'uomo non avrà altra risorsa che una: accettare ciò che appunto è stato, e per cui non vi sono ulteriori possibilità; è appunto l'ora della sua morte.

Ma nel frattempo, la dinamica della possibilità, il dinamismo della suità, consiste nell'andarsi costruendo una personalità passo dopo passo, momento dopo momento, mediante le risorse che la nostra propria sostantività ci presenta. Risorse che sono in buona misura ereditate dalle situazioni precedenti, e che, come risorse della nostra propria sostantività, consistono formalmente nell'essere possibilità in rapporto alle azioni da compiere; le quali azioni, una volta compiute per impossessamento e appropriazione, lasciano l'io in una situazione di risorsa sulla la quale egli costruirà le sue situazioni ulteriori, e i suoi ulteriori momenti vitali.

In definitiva, il *decorso personalizzante dell'essenza aperta*, rigorosamente parlando, non è variazione. Come divenire, neppure la variazione è un puro passaggio dall'essere al non-essere, o dall'essere in un modo all'essere in un altro. La variazione, dicevo, consiste nel dare di sé; nel dare di sé le note aderenti che sono «prefissate» dalla peculiare natura della loro propria sostantività.

Né il decorso dell'essenza aperta è una *trasformazione*. In effetti, vi potranno essere molte trasformazioni chimiche nel seno dell'organismo umano - non si tratta di questo. Ma in vista delle azioni, tutte queste trasformazioni sono riassorbite nell'uomo in forma di risorse sulle quali conta per poter compiere le sue azioni stesse.

Neppure si tratta di una evoluzione.

Né il decorso personalizzante di un'essenza aperta è una *stessificazione*. Assolutamente. Anche un animale, mentre vive, è se stesso, ma non per questo ha una personalità. No. È in realtà una *suificazione*, una suificazione che non è un cambiamento, bensì un dare di sé.

Certamente non esiste alcun dar di sé di nessuna sostanza che non includa un momento di cambiamento; l'ho già detto. Ma non è nel cambiamento che consiste formalmente il divenire. Il divenire consiste nel dare di sé. Il cambiamento è ciò senza cui le sostantività non possono dare di sé. E danno di sé in forme diverse, a seconda della peculiare natura di questi cambiamenti.

Divenire non è cambiare, è dare di sé.

Nel caso di un'essenza chiusa, è dare di sé in forma di pura virtualità, cioè «*prefissando*» nella sostantività l'elenco delle note aderenti che essa può avere. E ciò che prima prendevo in considerazione a proposito del movimento locale: a questo bicchiere è indifferente il luogo in cui sta; certo, relativamente. Neppure può stare in tutti i luoghi, ma gli è essenziale stare in un luogo.

Ogni sostantività ha un elenco determinato di note aderenti che può avere. Di conseguenza possiede alcune virtualità che si porranno in atto *nel* cambiamento. Beninteso, l'occupare un luogo e il cambiare di luogo, considerandoli formalmente, non sono propriamente un divenire; bensì il divenire è il dare di sé di una sostantività che ora occupa un luogo, e poi un altro.

Tuttavia non è questo il caso della personalizzazione. Neppure accade, nella personalizzazione, ciò che dicevo a proposito dell'evoluzione. Contro ciò che molte volte si è potuto pensare, l'evoluzione non è soltanto un atto virtuale, in cui alcune potenze si attualizzano in forma diversa, appunto in atto virtuale nel corso della storia... No. È qualcosa di più radicale. L'evoluzione è la costituzione di alcune potenzialità che - ovviamente - costituiscono appunto l'elenco delle virtualità di cui l'essere vivente può disporre per la sua vita, una volta costituito come vivente, come nuova specie. L'evoluzione è costitutivamente *potenziamento*. L'evoluzione non risiede nella mutazione, ma nell'integrazione della mutazione: il rettile, che

non può sopravvivere se non in virtù di una certa mutazione, se non diventando uccello. È appunto un dare di sé in potenziamento. Non è un cambiare, ma un integrare la mutazione in un dare di sé. Il decorso della personalizzazione umana non è un potenziamento in questo senso. Assolutamente. Neppure è la ricchezza delle risposte con cui l'essere vivente può rispondere - la responsabilità con cui un essere vivente può effettivamente rispondere nelle diverse situazioni, con un elenco maggiore o minore di risposte più o meno ricche, a seconda di come sia il suo sistema formalizzato. Qui non si tratta di rispondere. Si tratta di qualcosa di previo: precisamente del *costituire* le responsabilità. Ne deriva che, in questo caso, nel caso dell'uomo, il dare di sé non consiste né nel possedere un sistema, né nell'attualizzare virtualità, né in un sistema e un dinamismo di potenziamento, né in un dinamismo di risposta - di responsione-. È una cosa diversa: è un *dinamismo di possibilitazione*.

La possibilitazione non è un passaggio dalla potenza all'atto, ma è la costituzione attiva della possibilità in quanto tale.

L'essenza aperta, come ogni essenza, è attiva per se stessa. E nel caso dell'essenza aperta questa attività per se stessa è attività di personalizzazione.

La persona si personalizza per se stessa - non può evitare di personalizzarsi - e nel suo arricchimento progressivo, nell'incremento entitativo della personalizzazione, consiste l'unico modo con cui la persona può conservarsi come persona, cioè appunto l'unico modo di essere sua.

Si dirà che questa è una Antropologia. Sì. Ma io dovrei dire che questa non è un'Antropologia *simpliciter*, per una ragione ben chiara. Ed è che l'Antropologia in quanto Antropologia, cioè in quanto struttura dell'uomo, concerne proprio la talità dell'uomo: il fatto che l'uomo è tale, a differenza dello scimpanzè o dell'ameba.

Sì. Qui ho preso l'uomo, ma l'uomo come forma di realtà, il che è diverso.

La realtà non è una specie di gigantesco pelago dentro cui si danno le cose reali un po' come credevano gli antichi neoplatonici: che *prima rerum creaturarum est esse*, che la prima cosa che Dio ha creato è l'essere, e dopo, dentro l'essere, vanno apparendo come in un oceano le cose che sono. Non si tratta di questo. La realtà non ha nessuna realtà fuori dalle cose concrete, reali, che sono reali; la realtà non è realtà che *nelle* cose. Ma nelle cose, il loro reale è appunto *la* realtà: ciò che hanno di realtà.

Il dinamismo della realtà stessa, in quanto realtà che si apre a se stessa, è l'unico che qui interessa.

Ciò che interessa nella persona non sono le vicende umane in virtù delle quali essa si va costituendo in forma di personalità lungo l'arco della sua vita. No. È qualcosa di più radicale, e apparentemente più innocuo, ma in fondo molto più decisivo, vale a dire: la persona come forma di realtà. È *la* realtà, *essa appunto in se stessa, che si apre a se stessa in forma di suità, cioè in forma di persona*.

Ed effettivamente, ciò che si è chiamato l'ordine trascendentale, ciò in cui consiste la realtà, è pensato almeno come correlato di un concetto molto

astratto. Orbene, questo è falso. Non che questo concetto non esista - beninteso. Tuttavia, *formaliter*, l'ordine trascendentale, la funzione trascendentale, *non* è il correlato di un concetto: è la struttura reale delle cose *qua* reali. È precisamente il modo di realtà che la loro propria talità determina in ciascuna di esse. E di conseguenza, dal punto di vista trascendentale, la determinazione di ciascuna delle talità si esprime precisamente, in funzione trascendentale, attraverso caratteri propri di questo ordine trascendentale. Ciò vuol dire, in secondo luogo, che l'ordine trascendentale *non è a priori* rispetto alle cose che sono. Questa è una delle grandi idee che, per inerzia, hanno gravitato sulla Filosofia da secoli: l'ordine trascendentale è *prima* delle cose che sono reali. E questo è assolutamente falso. Propriamente, non c'è altra realtà che la realtà di ciascuna cosa.

Si dirà che potrebbero esservi altre realtà. A questo rispondo dicendo: ebbene, proprio qui sta il limite e la problematicità di ogni indagine di ordine trascendentale. Non si finisca col pensare che il metafisico ha la superbia satanica di sapere già in precedenza tutto ciò che bisogna sapere dell'ordine trascendentale, e che la sola cosa di cui ha necessità è applicarlo ai poveri uomini che, secolo dopo secolo, si rompono la testa per sapere cos'è la luce o cos'è l'acido nucleico. No. Questo è chimerico.

L'ordine trascendentale è appunto la funzione trascendentale che possiedono le talità, e che l'uomo deve epagogicamente andare scoprendo a lungo, nel corso della sua indagine.

Si chiederà allora dove va a finire la Metafisica generale. Io risponderei che non va a finire da nessuna parte. Perché la *Metafisica generale non esiste*. Non esiste nient'altro che la Metafisica come scienza e come sapere relativo all'ordine trascendentale. E ciò che si chiama Metafisica generale sarebbe il vedere la realtà nel suo procedere da Dio e da una causa prima. Ma questa è una considerazione completamente extramondana⁶². A livello intramondano, l'ordine trascendentale è ciò che ho appena detto. E il dinamismo consiste in qualcosa che riguarda l'ordine trascendentale: si tratta dei modi in cui la realtà si costituisce e si apre a se stessa, i modi in cui la

⁶² Cose intramondane sono le cose in quanto si trovano nel mondo, sussistenti, e analizzate mettendo da parte il problema della causa prima. La metafisica intramondana è il tentativo di scoprire la struttura e la condizione della realtà del mondo in quanto tale (Cfr. SE, 201-205). Questa indagine rappresenta l'esordio della metafisica in senso proprio (NDT).

realtà, in quanto realtà, dà di sé. Questa costituzione della realtà è appunto il dinamismo.

Il dinamismo è uno dei momenti intrinsecamente costitutivi dell'ordine trascendentale in quanto tale.

Capitolo decimo

Il dinamismo della convivenza

Introduzione

Nel capitolo precedente mi sono occupato del dinamismo che chiamo dinamismo della suità, quel dinamismo in cui e secondo cui la realtà diventa sua in ciascuna persona esistente.

Le realtà umane sono persone anzitutto perché vivere è possedersi, e qui si tratta di un possesso *nella* realtà, non solo tra le cose, ma nella realtà in quanto tale; è appunto un fare *propria* [*suya*] la realtà: in questo consiste formalmente l'essere persona.

Ho detto anche che questa suità, e il fondamento e il modo in cui diventa «sua» in questo possedersi, hanno un carattere essenzialmente dinamico. Si tratta di un dinamismo che, parlando in modo generico, consiste nel fatto che la persona si va configurando come personalità, come essere della sostantività umana.

Trattando il dinamismo della personalizzazione, dicevo che bisogna intenderlo in primo luogo come versione dell'uomo sulle cose, sugli altri uomini e su se stesso, tutto ciò «con» cui fa la sua vita. La parola «con» si riferisce allo stesso tempo alle cose, agli uomini e a se stesso; con se stesso l'uomo fa la sua vita. Questo «con», col quale l'uomo fa la sua vita, non è un'aggiunta, un'appendice relazionale ed estrinseca alla vita, ma è qualcosa che appartiene intrinsecamente alla vita stessa.

Ma, in secondo luogo, l'uomo compie i suoi atti a partire da se stesso. Il «da» è un momento strutturale non della vita, bensì di qualcosa di più profondo: è un momento strutturale del «me stesso». Ne deriva che il dinamismo della personalizzazione comprenda due aspetti: il dinamismo come «con» - il dinamismo della possibilitazione-, e il dinamismo come «da».

L'unità che c'è nella vita *con* le altre cose, *con* gli altri uomini, e *con* me stesso costituisce ciò che io ho chiamato lo stato costruito della vita, un costruito secondo cui le cose, gli uomini e la mia realtà hanno un *significato* per la mia vita. Ma a loro volta non potrebbero avere questo significato se le realtà che le cose e gli altri uomini sono non avessero la capacità di costituire il significato, cioè se non avessero *condizione*. Ebbene, in virtù della sua nuda realtà, che è il presupposto di tutto quanto sto dicendo, la realtà ha una condizione, e su tale condizione si fonda il significato, col che

le cose non sono più nuda realtà, ma sono cose-significato, e in queste cose-significato è ancorato ciò che chiamiamo: le *possibilità*.

Le possibilità non entrano in modo esplicito e formale nel concetto della *dynamis* aristotelica, perché l'ente, *energeia*, o atto per il quale la *dynamis* è *dynamis*, non è l'atto di una potenza, come Aristotele pretendeva in modo un po' ambiguo, ma è un'azione, cosa sensibilmente diversa. E se è rigorosamente vero che gli atti richiedono *potenze*, qui naturalmente le azioni richiedono *possibilità*, che vengono costruite nel corso della vita. Tali possibilità ci svelano le cose come istanze per costruire, per elaborare la nostra personalità, e come risorse di cui disponiamo appunto per fare la nostra personalità. E in queste risorse consiste la specificità formale della possibilità in quanto tale. Il modo in cui l'uomo attualizza queste possibilità è un modo che dalla parte dell'uomo viene qualificato come *appropriazione*; cioè l'uomo le fa proprie. E nel fare propria una possibilità rigettando le altre esiste una scelta più o meno libera; in questa scelta, e come suo risultato, la possibilità appropriata si impossessa appunto dell'uomo. C'è un impossessamento in virtù del quale l'attualizzazione di tali possibilità non è semplicemente il *fatto* come attualità di una potenza, bensì è l'attualizzazione di certe possibilità: *un evento o un avvenimento*.

Ho anche esposto, in modo sintetico, qual è la caratteristica di tutto questo dinamismo della *suità*. E indicavo in primo luogo che è necessario tener conto del fatto che l'uomo, per la sua componente animale, ha un carattere essenzialmente e costitutivamente *fluente*. L'uomo è una *fluenza*. E una *fluenza* nella quale può essere *il medesimo* soltanto non essendo mai *la stessa cosa*.

L'uomo non può essere persona se non personalizzandosi. E questo personalizzarsi è un continuo non essere la stessa cosa in ogni istante della propria esistenza. Il modo di essere «il medesimo», senza esser mai «la stessa cosa», è il configurare appunto il *suo* proprio essere, l'essere della sua realtà sostantiva. Questo essere assorbe la stessità biologica. E questa configurazione viene realizzata mediante un progetto che opera per appropriazione e per impossessamento di possibilità; ed è in questo che consiste la *possibilitazione*: il dinamismo stesso della *suità*.

La persona umana è tale che può essere se stessa solo configurando il suo proprio essere. E in questa configurazione si verifica appunto la *stessità* del *medesimo* della persona umana.

Orbene, nella misura in cui questa è un'appropriazione, ciò vuol dire che la configurazione di una persona, di un essere del sostantivo in forma di io, in forma di personalità, è qualcosa che rappresenta una rigorosa *innovazione*. Questa innovazione è la libertà. L'atto di libertà è una innovazione. Innovazione non soltanto perché si tratta di un atto che prima non esisteva - questo accade in ogni ordine dell'universo - ma perché è un atto che prima non accadeva: perché prima che potesse accadere sono state determinate, dall'uomo stesso, le possibilità perché accadesse.

La libertà è una radicale innovazione: radicale, perché ricade sulla stessa posizione della possibilità. E per questo, in un certo senso, la si può chiamare *quasi-creazione*. Da questo punto di vista, la libera appropriazione

e l'impossessamento delle possibilità è propriamente un'innovazione radicale. E questo carattere non viene abolito neppure nel contesto teologico, perché in tale contesto ho espresso più volte l'idea che la libertà dell'uomo è propriamente la causa seconda di una innovazione divina, di una iniziativa divina.

Il dinamismo della suità è precisamente un non poter permanere essendo il-medesimo, altrimenti che configurando l'essere della propria sostantività. Perciò, a rigor di termini, questo dinamismo è *in-quietudine* [*in-quietud*]. È appunto la funzione trascendentale della fluenza. L'inquietudine si iscrive interamente nell'ordine trascendentale: è la in-quiescenza come modo di realtà, ma *nell'ordine dell'essere*.

Se ogni realtà, dal punto di vista della sua attualità nel mondo, è *realitas in essendo*, nel caso della persona umana questo «*in*» dell'«*in essendo*» è appunto un'inquietudine. Il dinamismo della suità è puramente e semplicemente il dinamismo della realtà innovante inquieta nell'essere.

Prima di confrontarmi con un aspetto diverso del dinamismo della personalizzazione, essenzialmente relazionato con il precedente, ma da esso costitutivamente diverso, torno al punto di partenza.

Dicevo che ogni uomo fa la sua vita «con» le cose, con gli altri uomini e con se stesso. E sotto tal riguardo il «con» è un momento strutturale della vita dell'uomo, e pertanto del dinamismo della personalizzazione. Ma questo non è tutto. Perché l'uomo compie la sua vita a partire «da» se stesso. Questo «da» è un momento strutturale formale della sostantività dell'uomo, non solo in quanto egli è esecutore della sua vita, bensì in quanto è «se stesso». Cos'è questo «se stesso» il cui momento strutturale formale è il «da»? Cos'è l'essere «se stesso»?

Essere se stesso è intanto essere persona; l'ho già detto prima. In questo orizzonte, il se stesso è la realtà di ciascuno in quanto propria; e pertanto il se stesso è un se stesso nella realtà in quanto tale e rispetto alla realtà in quanto tale. Ma il se stesso ha una struttura più complessa. Perché non è un se stesso soltanto rispetto alla realtà in quanto tale, ma un se stesso rispetto agli altri uomini. Orbene, in questa dimensione gli altri uomini non svolgono la funzione di essere qualcosa «con» cui ciascuno fa la sua vita. L'uomo, in effetti, non si limita a ritrovarsi con gli altri uomini, come si ritrova con il sole o con le montagne. Ogni uomo ha in se stesso, nel suo proprio «se stesso», e *in ragione di se stesso*, qualcosa che concerne gli altri uomini. E questo «qualcosa» è un momento strutturale del «me stesso». Qui gli altri uomini non hanno la funzione di qualcosa con cui faccio la mia vita, ma di qualcosa che, in qualche misura, sono io stesso. E solo perché è così *a radice*, solo per questo l'uomo può poi fare la sua vita «con» gli altri uomini. Il me stesso «dal» quale faccio la mia vita è strutturalmente e formalmente un me stesso rispetto agli altri.

Ed allora appare l'altro aspetto del dinamismo della personalizzazione, che non è il mero dinamismo della possibilitazione, o meglio, che è il dinamismo della possibilitazione in forma differente. Gli altri uomini, prima che realtà con cui faccio la mia vita, sono realtà con le quali sto in

convivenza. E solo in questa convivenza sono me stesso in forma concreta. Il me stesso è un me stesso nella convivenza. E questo «me stesso» è quello «dal» quale faccio la mia vita.

La convivenza non è semplicemente un'*interazione*. In definitiva, l'interazione sarebbe una cosa se non proprio estrinseca, quantomeno consecutiva a ciascuno degli enti che reagiscono tra loro; come evidentemente possono reagire tra loro, ad esempio, l'idrogeno, lo zolfo e l'ossigeno per formare l' SO_4H_2 . No. Evidentemente non è questo il caso. La convivenza appartiene alla struttura di ciascuno degli uomini. Cioè, l'uomo convive essenzialmente con gli altri uomini, cioè da se stesso. E di conseguenza, il dinamismo con cui mi debbo confrontare qui è *il dinamismo della convivenza*. Lo farò solo dal punto di vista metafisico; ovviamente. Il resto rappresenterebbe un tema completamente estraneo al mio proposito in queste pagine.

Il dinamismo della convivenza presenta diversi aspetti. Fondamentalmente li ridurrò a due.

Primo aspetto: la società

Ogni essere vivente, nella misura in cui appartiene a un *phylum* genetico, è intrinsecamente versato quantomeno sugli altri animali del suo stesso *phylum*. È una versione biologica e genetica che si dà costitutivamente per il fatto che la sua essenza costituente è quidificata, cioè appartiene a un *phylum*, e di conseguenza traccia una linea genetica omonima da alcuni progenitori ad alcuni generati. Questa non è una considerazione meramente artificiosa ed estrinseca al problema. Perché effettivamente, per il fatto che un animale qualunque, un vivente animale, si trovi in un *phylum* in tale condizione, in un certo senso *ha in sé* gli altri - gli altri da cui ha ricevuto la sua essenza quiditativa, e gli altri ai quali, in una forma o nell'altra, la comunicherà.

Di conseguenza c'è una versione primaria in virtù della quale l'animale ha «ricevuto da» e «comunicato a»; se parlassi in modo antropomorfo, direi appunto che si tratta di qualcosa che «in se stesso» è ricevente e comunicante. È in se stesso per contrapposizione agli altri, quegli *altri* da cui ha ricevuto la natura, o una struttura sostantiva, e ai quali comunicherà, o può comunicare la sua.

Ogni essere vivente è, dunque, versato da se stesso. Il suo carattere genetico non gli è avventizio, non è una relazione estrinseca, ma appartiene formalmente a lui stesso. Accade però che questo, che gli capita come animale, qui non mi serve granché, mi serve soltanto per dire che è uno strato inevitabile nel problema della convivenza. Altra cosa sarebbe pensare, ad esempio, a una specie di convivenza angelica, di alcuni angeli con altri; e mai, per quanto ne sappiamo, un angelo ne ha generato un altro. Non è questo il caso degli uomini.

Questa versione genetica è essenziale e costitutiva al problema. Quel che accade è che non è sufficiente per ciò che chiamiamo convivenza, perché quanto ho appena detto accade all'animale non meno che all'uomo; tuttavia, l'animale non convive con gli altri membri della sua specie. Invece l'uomo sì. E questa convivenza si distingue radicalmente dalla versione a cui ho appena alluso, perché l'uomo, come essenza aperta, ha un'intelligenza. Si comporta con se stesso in forma di realtà e si comporta con le altre cose in forma di realtà, e di conseguenza la versione che l'uomo ha verso gli altri - ciò che lo costituisce nell'essere «se stesso», e ciò per cui ha un'essenza o una sostantività che gli è stata comunicata, e che comunicherà agli altri - è appunto una versione in forma di realtà, da *se* stesso, dalla sua propria realtà *qua realtà*. Ed è proprio questo a far sì che gli uomini siano vincolati, in una forma o nell'altra, a ciascuno degli uomini viventi, in una forma che non è mera versione genetica, ma rigorosa *convivenza*. E questa convivenza non costituisce soltanto una moltitudine più o meno affine, vincolata da strutture senzienti, come l'istinto, ecc., ma costituisce quella peculiare unità nella realtà, che formalmente chiamiamo un *noi*.

Senza impegno ulteriore, e senza pormi il problema di sociologie di nessun tipo, questo è ciò che chiamo *società*. (So già che non sono la stessa cosa comunità e società, ecc., ma agli effetti del discorso non ha alcuna importanza). La convivenza ha questa prima dimensione che è appunto la convivenza in società. Orbene, è necessario domandarsi in modo un po' più preciso in che consiste la convivenza in società.

In primo luogo, questa convivenza in società è qualcosa di più di una relazione tra individui. Non solo per le considerazioni precedenti, che valgono e si applicano esattamente al problema della convivenza umana, ma anche perché la convivenza non è qualcosa che si esprime in termini interindividuali. L'interindividualità è una cosa reale, ma la convivenza, nel senso di società, è qualcosa di completamente diverso. Perché questa convivenza, questo carattere sociale, non è il risultato di un'imitazione o una ripetizione, di un contributo e di un adattamento -come sembra, ad esempio, nella tesi cara ai sociologi francesi, come Tarde- ma piuttosto, come diceva un altro sociologo francese ripetendo Hegel (benché il ripetitore fosse Durkheim), evidentemente si imita solo ciò che di per sé è sociale. Di conseguenza non si può dire che il sociale sia un fenomeno individuale, né inter-individuale.

Ma neppure si può dire, come appunto pretendono Hegel e Durkheim, che la società sia qualcosa di sostantivo. In nessun modo. La società non è una specie di sostantività, e meno ancora una specie di sostanza. Tutte queste concezioni alla Hegel o alla Durkheim, in una forma o nell'altra, considerano la società un po' come una sorta di grande sostanza umana di ordine, di carattere più o meno collettivo. Orbene, questo è completamente falso. Benché sia vero che la società è irriducibile a una mera relazione tra individui, in forma individuale o inter-individuale, non è meno falso pretendere che le società siano qualcosa dotato di una piena sostantività. Quanto a sostantività, la società non ha una sostantività piena: è soltanto un momento della sostantività degli individui. E poiché la sostantività degli

individui è una struttura, bisogna dire che la società consiste in un momento strutturale degli individui tra loro.

La società non è una sostanza: è una struttura.

È ora possibile domandarsi quale sia questo momento strutturale della sostantività umana, che merita di essere chiamato sociale.

E di esso dico, come primo punto, che rigorosamente parlando si tratta di un *abito*. Di che abito si tratta?

La parola «abito» [*habitud*] non significa in questo contesto un costume, una consuetudine. In realtà, i costumi sono consuetudini perché sono abiti; e non sono abiti perché sono consuetudini e costumi. L'abito è un modo di aver a che fare con le cose: è il termine astratto del modo di aver a che fare con le cose. E in questo senso, gli abiti - ciò che un greco chiamerebbe *exis*, il modo di aver a che fare con le cose - non hanno nulla a che vedere con un costume. Si tratta certamente di qualcosa che può essere generato da un costume. La ripetizione di atti può generare un abito, un abito nel senso di costume. Ma vi sono abiti che sono entitativi, per esempio il vizio di una porta, il legno di una porta che si incurva, perché è rimasto esposto alle intemperie. Questo è un abito, direbbe uno scolastico, con molta ragione. È una *exis*, direbbe un greco.

Un abito è un modo di essere antecedente o conseguente al modo di aver a che fare con le cose. E dico che la società è un momento strutturale della sostantività umana, avente il carattere di abito. Questo abito consiste nell'aver un'affezione dagli altri⁶³; ma non in un modo qualunque, bensì avere un'affezione dagli altri *in quanto altri*. Cioè includendo il loro carattere di alterità nella stessa affezione. C'è allora una *exis*, che a mio modo di vedere è quella che costituisce specificamente la socialità, vale a dire: *avere un'affezione dagli altri in quanto altri*. E questo momento della sostantività di ciascun uomo, secondo il quale tale sostantività subisce un'affezione in forma di abito dagli altri in quanto altri, è appunto la socialità. Subire affezione, naturalmente, sia in senso attivo che passivo. Io subisco un'affezione dagli altri, o io provo affezione agli altri. Bisogna prendere il fenomeno dell'abito nei due sensi, perché è in questo modo che esiste nella realtà.

E in secondo luogo, dico subire affezione dagli altri, però *in quanto altri*. E questa espressione «in quanto altri» è essenziale al problema. Perché non sto dicendo «gli altri in quanto persone», ma «in quanto altri». Cioè la struttura sostantiva, il momento strutturale della socialità come momento della sostantività, è caratterizzata da una *spersonalizzazione*. Il dinamismo della personalizzazione include paradossalmente il dinamismo della

⁶³ Zubiri usa l'espressione *estar afectado*, di difficile traduzione. Il verbo *afectar* appartiene alla lingua corrente, ed è molto usato con una pluralità di sensi. In generale esprime l'idea di un concernere o riguardare, e simili. In questo caso fa riferimento ad *afección*, nel senso tecnico filosofico di affezione, impressione. Ricorro a qualche parafrasi che appesantisce la lettura, ma dovrebbe conservare il significato dell'originale (NDT).

spersonalizzazione. Questi «altri» sono tali in quanto altri, non in quanto altre persone. Altrimenti avremmo una cosa diversa, molto lontana da ciò che è la società, e che sarebbe una comunione di persone. È una cosa diversa. La socialità in quanto tale include gli altri proprio in quanto altri, cioè in forma spersonalizzata.

Questo abito è la sede di un *potere*. In effetti, come momento strutturale e abituale della mia propria sostantività, la socialità svolge un tipo di influenza su di me, che è appunto un potere. In tal modo si costituisce il potere di ciò che chiamiamo «noi», dal *punto di vista talitativo*.

Orbene, *in funzione trascendentale* questo significa che si costituisce talitativamente una comunità. Una comunità in che cosa? Nella realtà. Cioè, in definitiva, *in funzione trascendentale troviamo qui che la realtà è diventata qualcosa di comune*. La realtà in quanto comune è appunto l'aspetto trascendentale della realtà *qua tale*, in quanto costituita in socialità.

Proprio perché si tratta della realtà in comune in quanto realtà, dico che ciascuno degli individui si ritrova con questa realtà nella misura in cui è *pubblica*. La pubblicità è il carattere dell'incontro che ogni individuo ha con la realtà, che è realtà in comune. Ed è proprio qui che culmina la differenza tra la specie e la convivenza della società umana. Alla fin fine, la specie è una unità filetica, un'unità genetica tra alcuni individui ed altri relativamente allo schema della loro essenza quiditativa. Ma in quanto alla società umana, si tratta di una cosa completamente diversa. Non è la realtà specificata in forma filetica e genetica: è esattamente *la realtà in quanto tale, divenuta comune*. Ne deriva che la collettività, la società umana non assomigli in nulla ad una unità della specie. L'unità degli uomini in società non è paragonabile all'unità degli uomini in una specie.

Questa comunizzazione [comunización] si verifica proprio grazie al dinamismo della spersonalizzazione. È così, perché nella persona la realtà funziona in quanto è «sua». Ma qui si tratta propriamente di una realtà in quanto comunizzata. Pertanto non esiste altro dinamismo possibile, per far sì che la realtà sia realtà in comune, che quello della spersonalizzazione. E questa spersonalizzazione nell'abito dell'alterità è il *dinamismo della comunizzazione*.

In questo senso, la società è la struttura della realtà in comune. Ma c'è un altro aspetto della convivenza al quale bisogna prestare attenzione, e che non è la società.

Secondo aspetto: la storia

Si consideri cosa accade a ciascuno di noi nella società in cui vive. Gli uomini e la società che formano, alla quale io appartengo, sono qualcosa che mi forza, mi *insta* ad assumere certi atteggiamenti, a compiere certe azioni, e a sua volta mi offre un sistema di risorse per poter compiere tali azioni e costituire...che? Precisamente la figura stessa dell'essere della mia realtà sostantiva.

Orbene, da questo punto di vista, tutti gli altri uomini e la società da essi costituita, alla quale io appartengo, non sono semplicemente una convivenza; sono un sistema di possibilità per la vita di ciascuno e per la stessa struttura sociale in quanto tale.

Questo è il secondo punto di vista nel quale è necessario situarsi per prendere in considerazione il dinamismo di questo costruito.

Come è ovvio, questo sistema di possibilità non si riferisce soltanto alle possibilità offerte dagli altri uomini in quanto uomini, ma anche a ciò che questi uomini hanno fatto. Ci si ritrova con un sistema di edifici, un sistema di trasporti, con qualche tempio greco, ecc. Ci ritroviamo con ogni classe di cose che, come momenti di una struttura sociale, costituiscono una fonte di possibilità, ripeto, per la vita di ciascuno, e inoltre per la vita stessa e la stabilità della società. Questo sistema, quale l'ho appena menzionato, ha un carattere ancor più preciso, che è necessario definire rigorosamente. E il fatto è che questo sistema di possibilità non si trova lì, presente, in un modo qualunque, come se l'uomo lo potesse avere per combinazione, o del fatto che trova per caso un sistema di possibilità. No. Potrà darsi che l'uomo non conosca integralmente questo sistema di possibilità, ovviamente: chi può conoscere in modo chiaro e distinto tutte le possibilità presenti in un momento sociale determinato della sua esistenza? È una cosa chimerica. Ma tuttavia, ciò che si può affermare è che tale sistema di possibilità è formalmente definito in se stesso. E che questo sistema definito definisce a sua volta la presenza della società nella vita di ciascuno, nonché le possibilità dell'innesto di ciascuno nella vita della società. E nella misura in cui possiede questa struttura definitoria, *definitiva*, merita di essere chiamato rigorosamente «corpo».

Il corpo è anzitutto e soprattutto l'ambito definitorio di alcune azioni o alcune attività. Non è necessariamente qualcosa che occupi un ambito al modo della materia. E proprio per questo il sistema di possibilità in cui consiste la società, secondo tale punto di vista, non è soltanto società, ma ha anche il carattere di corpo. È un *corpo sociale*, cioè il sistema delle possibilità sociali. Naturalmente, il carattere di corpo, la corporeità, nella connessione con gli altri uomini, è una corporeità fondata precisamente nel carattere sociale. Il contrario sarebbe assolutamente infondato, almeno a mio modo di vedere.

Dunque, questo carattere di corpo si fonda sulla struttura sociale. E questa fondamentazione poggia, ancora una volta, su una condizione. Una condizione; cioè la capacità che una struttura sociale ha di essere costituita come significato e come fonte di possibilità per la vita di ciascun individuo e, di conseguenza, per la struttura sociale stessa. Orbene, in quanto sistema di possibilità definite che formano un corpo, la società - parlando rigorosamente dal punto di vista che tratto qui - è ciò che si deve chiamare *mondo*. Ed effettivamente il concetto di mondo ha molte dimensioni, che non analizzerò qui singolarmente. Dirò tuttavia che intanto esiste il mondo nel senso del *mio* mondo. Ognuno ha il suo mondo, evidentemente. Il mondo in cui ci troviamo qui, sala di studi, è ben diverso dal mondo in cui si può muovere qualunque persona frivola che si dedica a... qualunque cosa

sia. Insomma, sono mondi diversi. Una cosa è il mio mondo, il mondo di ciascuno, e un'altra è ciò che rimane fuori, a carico degli altri. Ma questo mondo è il sistema delle possibilità della mia vita, e ognuno di noi le va costruendo sulle cose e gli uomini che ci circondano.

Orbene, il mondo ha un *secondo significato*. Ed è precisamente il mondo nostro. Cioè un sistema di possibilità che formano un corpo, che è il mondo *nostro*. E in questo caso non si ha che ciascuno ha il suo mondo, ma appunto il contrario: tutti coloro che fanno parte di una società, in un momento determinato, hanno lo stesso mondo.

Naturalmente, c'è un *terzo significato* della parola mondo: ed è la realtà nella rispettività in quanto tale, dal punto di vista trascendentale. Ma per il momento questo rimane fuori.

Il mondo a cui mi riferisco è appunto il *nostro* mondo. Noi uomini ci troviamo in un corpo sociale il quale, anzitutto e soprattutto, costituisce il nostro mondo. Questo mondo è costituito da un sistema di possibilità, possibilità date precisamente all'uomo, con le quali l'uomo si ritrova; e questo dinamismo, il dinamismo scatenato da tali possibilità del corpo sociale, è del tutto diverso dal dinamismo scatenato dalle strutture sociali in quanto sociali. Propriamente, se quest'ultimo è il dinamismo della comunizzazione, il dinamismo del sistema di possibilità del corpo sociale in quanto tale è una cosa completamente diversa: è appunto *storia*⁶⁴. E se la storia è l'attualità delle possibilità del corpo sociale in quanto tale, bisogna porsi quattro questioni.

In *primo luogo*: qual è la *realtà del corpo sociale* in quanto corpo.

In *secondo luogo*: qual è e come è il dinamismo di questo corpo.

In *terzo luogo*: qual è il *carattere formale* di questo dinamismo.

E in *quarto luogo*: qual è il *carattere metafisico* di questo dinamismo.

Sono le quattro questioni che, in modo succinto, prenderò in considerazione ora.

I. In che consiste la realtà del corpo sociale in quanto corpo

Ho già detto che il corpo sociale, in quanto sistema di possibilità, costituisce un mondo, il nostro mondo. Orbene, il carattere radicale di questo mondo è, intanto, che lo troviamo: uno nasce e lui sta lì. E proprio nella misura in cui sta lì si deve dire che questo mondo costituisce, appunto agli effetti della convivenza, un sistema di possibilità, qualcosa che sta lì, e che è un *topos*. Un luogo nel senso più ampio del termine, non soltanto nel senso fisico. Il mondo è costitutiva ed essenziale topicità. È appunto un *topos*. Con ciò non voglio dire che il mondo sia un sistema di topicì, come si dice volgarmente. Voglio dire che vi sarà pure un motivo per cui i topicì

⁶⁴ Sulla filosofia della storia di X.Zubiri, cfr. «*La dimensión histórica del ser humano*», in «*Realitas*», vol. I, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, 11-69 (NDT).

sono diventati topici: perché stanno lì, perché stanno appunto in un *topos*. Se il topico, nel cattivo senso della parola, in senso peggiorativo, è ciò che è, lo è come derivato di qualcosa di più radicale, che è il carattere di *topos*, il carattere topico nel senso più radicale del termine, di topicità, che il mondo possiede in quanto tale.

L'uomo che in tutti i suoi atti non fa altro che riferirsi costitutivamente al mondo in cui esiste, è un uomo che si muove costitutivamente nel topico in quanto tale. Potrà saperlo o non saperlo; lo dissimulerà meglio o peggio, e inoltre in ultima analisi forse sarà impossibile essere assolutamente topico. Questa è un'altra questione. Ma nella misura in cui uno si riferisce al mondo, si converte in un ente topico, perché il mondo è in se stesso una essenziale topicità.

Una topicità, qualcosa che sta lì. Sì. Ma questo star lì ha un carattere costitutivamente dinamico. Perché non è lo star lì al modo di una colonna dorica, ma si tratta piuttosto di un sistema di possibilità. E questo allora vuol dire che il *topos* e la topicità sono essenzialmente dinamici. Sono un sistema di possibilità. Possibilità per che cosa? Per la vita di ciascuno e per la convivenza di tutti. Orbene, per esser tale, il carattere dinamico di questo *topos* si esprime in tre concetti:

In primo luogo, tale *topos*, che è il mondo, sta lì, ma in forma di principio, di *arkhé*, ha un carattere archico [*árquico*]. È ciò a cui l'uomo, almeno nella misura in cui si lascia trasportare dal suo mondo o si accomoda in esso, ricorre proprio per prendere delle posizioni nella vita. Il mondo è una serie di principi più o meno fluttuanti, e che costituiscono il *topos* e l'*arkhé* a cui ognuno si riferisce, o può riferirsi, in ciascuna azione della sua vita. Il mondo ha un carattere archico.

In secondo luogo, l'uomo trova questo *arkhé* e questo *topos* nel loro carattere archico. Trovarsi in greco si dice *tugcano*. Per esempio, *tes poleos parousa tuke* è lo stato in cui si trova effettivamente la città. Il mondo, come qualcosa che «si trova», è *tykhe*, che ha appunto questo significato dello stato in cui si trova. Ma lo stato si trova un po' alla ventura; cioè *tykhe*, voce che proprio per questo ha significato la sorte, la fortuna. Orbene, questo carattere di *tykhe* è innegabile. L'uomo ha la buona o mala sorte, naturalmente irrimediabile, posto che non si può modificare, di esser caduto in un determinato mondo. Questo, non c'è dubbio, è assolutamente irrimediabile, è inevitabile. Nemmeno lo stesso Gesù Cristo fu esentato da questa condizione. In un certo mondo, secoli fa, Gesù Cristo visse a Nazaret e a Betlemme, in Israele, in un determinato momento della storia. Il mondo ha un carattere di *tykhe*, di sorte, è ciò che è toccato in sorte ad ogni nato.

Il mondo non ha semplicemente il carattere archico e il carattere di *tykhe*, di sorte, ma inoltre ha un terzo carattere, che non assorbe la totalità della persona umana, ma che nella dimensione mondo è appunto il carattere che determina ciò che l'uomo potrà fare e dare di sé nel seno di un mondo determinato, e di una determinata società. È appunto la *moira*, il destino.

Il carattere archico, il carattere di sorte, e il carattere di destino sono le tre dimensioni dinamiche il cui consiste lo stare lì, il *topos*, in cui consiste il

mondo in quanto tale. La topicità del mondo è archica, è di *tykhe* - *tykhica*, se si vuole - ed è di *moira*.

Questa è la realtà del corpo sociale. Una realtà costitutivamente dinamica.

II. Qual è e come è il dinamismo del corpo sociale

Il problema è ora accertare in che consiste il carattere di questo dinamismo. Seconda questione delle quattro poste.

In primo luogo dobbiamo dire che, proprio perché il mondo come sistema di possibilità è un corpo, ciò che ciascuno dei suoi abitanti fa spersonalizzandosi è appunto *incorporarsi* a questo corpo: è il *dinamismo dell'incorporazione*. *Velis nolis*, ognuno si sta incorporando al momento della sua storia. Come si può pretendere che qualcuno stia fuori della storia? Si potrà dire che qualcuno non si immerge e non si perde nella storia, ma questa è una diversa questione. Non c'è dubbio che l'uomo sta *nella* storia. Anche nel Vangelo si dice: «Non ti chiedo che li liberi dal mondo» - non sono del mondo - «però sì che li liberi dal Male». Cioè, li lascia nel mondo. Diversamente sarebbe una specie di utopia: u-topia, *ou-topia*, che non ha *topos*; starebbero fuori del mondo e fuori dalla realtà.

Dunque, l'uomo nella spersonalizzazione non sta solamente costituendo un «noi» in comunità nella struttura sociale, ma è inoltre incorporato proprio a ciò che questa comunità ha di corpo e di sistema di possibilità. Di conseguenza, interrogarsi sul carattere di questo dinamismo non è altro che interrogarsi su come si realizza questa incorporazione. Questa incorporazione non è un atto che l'uomo possa scegliere liberamente. Può scegliere di più o di meno -cosa che corrisponde ad un altro contesto- ma evidentemente l'uomo, in una struttura con gli altri uomini, non è tuttavia occluso come individuo. Ma ad ogni modo, ciò che dirò è assolutamente ineluttabile per l'uomo.

In primo luogo l'uomo fa questa incorporazione perché è immerso in una *tradizione*. Protetto da una tradizione: *traditio*, *paradosis*. La tradizione *non consiste in trasmissione*, perché ci sono molte cose trasmesse che forse possono non funzionare come tradizionali. E reciprocamente, può esservi tradizione senza che, rigorosamente parlando, vi sia una trasmissione. Questo può sembrare paradossale, ma è vero. Se uno riceve per tradizione un oggetto con delle determinazioni lungo la storia, se un bel giorno del secolo «x» si esaminano le condizioni di questo oggetto, si può scoprire in esso ciò che non è stato scoperto secoli prima. Se tale ricerca viene coronata dal successo, non per questo l'oggetto cessa di essere tradizione, tradizionale. Non è necessario che vi sia trasmissione perché vi sia tradizione. Tradizione è riattualizzazione, e in questo caso riattualizzazione come sistema di possibilità.

Perché ciò che una società era in un momento determinato della storia, ha cessato di essere reale. Lo fu; non lo è più. Ma perdura avendoci affidato nel momento presente il sistema di possibilità che costituiscono in modo

definitorio il corpo sociale in cui vive ciascuno di noi. La tradizione non concerne una trasmissione di realtà, perché non è trasmissione, né è di realtà; ma concerne precisamente la riattualizzazione delle possibilità in quanto tali. Per esempio, l'Acropoli sta lì come oggetto trasmesso. Sì, come oggetto trasmesso, ma questo non è tradizione. Come oggetto tradizionale è qualcosa che una società, in un momento determinato, ha prodotto, ha creato e me lo ha consegnato, ed io lo contemplo da un certo punto di vista, come un sistema di possibilità, che forse non replicherò. Quelli che appartenevano alla Bauhaus avrebbero protestato - protestarono di fatto - contro la replica dei Partenoni. Sarebbe una mera trasmissione meccanica e non costituirebbe una tradizione.

In secondo luogo, costituito *in* tradizione, l'uomo ha una *aspirazione*. E con questo non mi riferisco alle aspirazioni che può avere nella sua vita; mi riferisco all'aspirazione nel senso di *ad-spirare*, nel senso più etimologico del termine. In effetti l'uomo riceve un sistema di possibilità e in una forma o nell'altra se ne appropria, si approprierà di alcune tra queste possibilità, forse ne rifiuterà altre, forse modificherà molte di quelle che rifiuta, e incluso di quelle che accetta, e questo è appunto una *ad-spiracion*, con la quale si costituisce il presente dell'uomo.

C'è un terzo momento, che non è tradizione né aspirazione, bensì *conspirazione*⁶⁵. Non parlo qui di cospirazioni politiche, beninteso. Parlo del momento del «*con*», secondo il quale tutte le aspirazioni di ciascun individuo hanno, con un carattere convergente o non convergente, un momento appunto di *conspirazione*, un momento dinamico, un momento dinamico senza cui non ci sarebbe possibilità di incorporazione e non esisterebbe la società come corpo sociale. Questo è precisamente il dinamismo della storia. Incorporato a un sistema di possibilità ricevute per tradizione e dinamicamente attualizzato in forma di *conspirazione* nella storia, l'uomo, talitativamente, in virtù di ciò che è, si incorpora alla comunità. Ciò vuol dire che il soggetto della storia è precisamente il corpo sociale in quanto tale.

La comunità non è il risultato ma il principio della storia. Sarebbe una grave falsità - falsità che in ultima analisi risalirebbe ad Hegel - pensare che ciò che chiamiamo società è un prodotto della storia. La storia è un prodotto della società, se si vuol parlare di prodotto. Il contrario è tanto chimerico quanto pensare che la natura dell'uomo sia un prodotto della sua vita. Questo è assolutamente chimerico, non è neppure il caso di dirlo.

La società non è un risultato della storia, ma è un principio della storia. Il corpo sociale è il soggetto formale della storia. Beninteso, materialmente il soggetto della storia è la struttura sociale, precisamente per quanto si è

⁶⁵ In spagnolo «cospirazione», in senso politico, si dice *conspiración*. Da qui la precisazione di Zubiri. Cerco di mantenere in traduzione l'idea del «con» traducendo «conspirazione, cospirazione» (NDT).

detto. Ciò che accade è che in questa struttura sociale, formalmente, è il carattere di corpo, la corporeità, a costituire il soggetto formale della storia.

Mediante queste tre dimensioni di tradizione, aspirazione e conspirazione si realizza l'incorporazione, vale a dire la connessione, il costruito essenziale e dinamico dell'uomo nella storia.

III. Qual è il carattere formale di questo dinamismo

È necessario dire qual è il carattere formale di questo dinamismo.

Qui occorre spazzare via alcune posizioni, perché più o meno si può facilmente propendere ad usare concetti inadeguati.

In primo luogo, si potrebbe pensare che ciò che ho appena spiegato è una forma del fluire della vita umana, è una fluenza. La storia sarebbe una *fluenza*. Questo è assolutamente chimerico, la storia non è una fluenza. Fluenza è la vita di ciascuno degli uomini. La storia non fluisce. È una cosa completamente diversa. Non si può pretendere che la storia sia una sorta di grande *élan vital* di coscienza collettiva che fluisce come fluisce la coscienza individuale. Anche questo è assolutamente chimerico. Né si può dire la storia sia un divenire senz'altro, se si dà alla parola divenire il senso duplice che abitualmente le viene dato.

In secondo luogo, pensare che la storia sia uno *sviluppo* è una tesi che si è potuta presentare, ed è comune, in due forme diverse: paragonata a uno sviluppo biologico, evidentemente la storia sarebbe una specie di grande albero, che nasce da alcuni modesti semi posti all'inizio della storia. Questo è completamente falso e chimerico. E dirò perché. Per una ragione che riguarda anche un'altra concezione dello sviluppo, e cioè considerarlo non come sviluppo di un germe biologico, ma come sviluppo di un principio assoluto, in cui consisterebbe lo spirito in quanto tale. Fu la tesi di Hegel: uno sviluppo dialettico. Ma come dialettica dello spirito o come germe biologico, si tratterebbe sempre di uno sviluppo, ed è questo che è costitutivamente falso, ed è impossibile.

Si può dire che ogni uomo oggi vivente sia uno sviluppo dell'uomo di Cro-Magnon o di un australopiteco? Fino a che punto si può applicare la parola sviluppo a questo caso, senza che i termini perdano il loro significato? Perché è certo che dall'australopiteco all'uomo di Cro-Magnon non c'è stato solo sviluppo, ma anche altre cose: c'è stata una evoluzione, cosa di cui tratterò subito. Ma a parte questo, anche partendo dall'uomo di Cro-Magnon, dal neolitico ai giorni nostri, si può dire che tutte le nostre società e tutta la nostra storia siano puramente e semplicemente uno sviluppo di ciò che erano quegli uomini? Sviluppo di che? Si può dire che la nostra capacità di costruire aerei o telefoni sia lo sviluppo di alcune possibilità possedute da quegli uomini? Ma se non le avevano in nessun modo! Avevano potenza; questa è un'altra questione. Io non sto parlando di potenze, parlo di possibilità. E in questo consiste la storia in quanto tale.

Non si può dire che la storia sia uno sviluppo. Pertanto mi sembra assolutamente insostenibile - posso equivocarvi, ma espongo quel che

penso - la tesi così in voga oggi e consistente nel dire che l'evoluzione della specie umana continua in ciò che chiamiamo storia... Non è così.

La storia non è mai un prolungamento dell'evoluzione. L'evoluzione, con o senza mutazioni, o per il meccanismo che si vuole, è sempre qualcosa di genetico. Orbene, non è questo il caso della storia.

Non dico che la storia sia indipendente dall'evoluzione, ma che la storia è un'altra cosa. È uno scorrere. È naturale che non sia indipendente dall'evoluzione, come potrei dire questo? Alla fin fine, se si prende la storia dal primo ominide, o dal primo ominizzato, da un australopiteco a un *homo habilis* fino ai giorni nostri, sì, evidentemente essa include alcuni momenti evolutivi, senza dubbio. È passata dall'australopiteco al paleantropo, all'arcanthropo, al neantropo, ecc. Tutto questo è vero, include una evoluzione. Ma questa evoluzione non costituisce la storia.

Non costituisce la storia perché, per appartenere alla storia, è necessario che la storia sia in una forma o nell'altra appoggiata a questa evoluzione, e la riassorba appunto in forma di sistema di possibilità per la realtà propria degli uomini che la vivono. È solo allora che esiste la storia. E naturalmente, in questo caso l'evoluzione appartiene alla storia, è chiaro, come ugualmente le appartengono tutte le strutture psichiche e somatiche, e tutte le condizioni geografiche di ciascun uomo. Ma le appartengono in quanto sono possibilità. L'evoluzione e lo sviluppo operano puramente e semplicemente sul concetto di realtà. Orbene, a mio modo di vedere, la storia è montata sul concetto di possibilità, che è una cosa diversa. E per questo la storia è una attualizzazione di possibilità. Il passato lascia in eredità un sistema di possibilità che costituiscono il presente su cui l'uomo monta i suoi progetti e la sua vita individuale, e persino le strutture sociali per il futuro; però si tratta appunto di questo: un'illuminazione e una occlusione di possibilità. È in questo che consiste formalmente la storia. Il resto è un veicolo che potrà veicolare la storia, e che appartiene alla storia stessa riassorbito in forma di possibilità, ma che è una cosa completamente diversa da uno sviluppo, cioè dall'atto di alcune potenze - parlando con rigore. Qui si tratta dell'attualizzazione di alcune possibilità.

E perciò il dinamismo storico non è fluenza, né è sviluppo né è evoluzione. È qualcosa di diverso: è puramente e semplicemente *scorrere*. È uno scorrere nel quale appunto scorrono le possibilità, alcune ampliate, altre ridotte, alcune annullate, altre cambiate, o come si preferisce. Ma la storia è appunto un sistema di attualizzazione delle possibilità, non di attualizzazione di potenze. E per questo, se l'attualizzazione delle potenze in quanto tale è un fatto, la storia non è costituita da fatti, ma è costituita da eventi [*sucesos*] che sarebbero l'attualizzazione delle possibilità. Naturalmente, poiché questa attualizzazione avviene proprio in un fatto, bisogna dire che la stessa realtà è a un tempo fatto ed evento. Ma è fatto per una ragione diversa da quella per cui è evento. Nello stesso modo in cui le azioni di una persona sono personali e naturali, ma la ragione per la quale sono personali è diversa da quella per cui sono naturali. Il dinamismo, il carattere formale primario del dinamismo storico è appunto la derealizzazione.

L'uomo si incorpora in modo spersonalizzato alla storia, e la storia scorre appunto in forma di derealizzazione con la tradizione di un sistema di possibilità. Ed è per questo che la società ha il carattere di *istanza e risorse* per le azioni di ciascun uomo e per le strutture sociali stesse.

Orbene, non si pensi che queste possibilità e il dinamismo dell'attualizzazione compartano il carattere delle possibilità e la loro attualizzazione nella vita di ognuno. Questo sarebbe completamente falso. L'uomo - ciascun uomo - sceglie un sistema di possibilità e configura l'essere della sua sostantività proprio per poter continuare ad essere persona. In quanto persone, ci vediamo costretti a personalizzarci, per poter continuare ad essere la stessa persona. Nulla di tutto ciò accade alla storia. La storia, evidentemente, è priva della stessità, in senso radicale. La storia è una struttura aperta, non nel senso metafisico in cui prima ho usato il termine, ma è piuttosto una struttura aperta in quanto al tipo di mondo. La storia è completamente aperta al mondo. Non ha alcun impegno speciale nel conservare le strutture, delle quali vive appunto nel presente; potrà cambiarle in futuro, potrà gettarle dalla finestra, ma ciò avverrà sempre operando sulle possibilità che ha ricevuto. Non sono le stesse del tempo di Alcibiade le possibilità della Rivoluzione nel XX secolo. La storia è aperta a un tipo di mondo diverso, cosa diversa da un'essenza aperta nel senso astratto del termine.

IV. Qual è il carattere metafisico di questo dinamismo

Il carattere metafisico del divenire storico è l'ultima questione posta dalla storia.

Hegel aveva sostenuto che il soggetto della storia e il suo carattere formale, entitativo, consistessero nell'essere spirito oggettivo, a differenza dello spirito soggettivo che, secondo Hegel, consisterebbe definitivamente nello spirito di ognuno, e culminerebbe, come egli dice, nell'autocoscienza, nella coscienza che ciascuno ha di sé stesso. Lo spirito oggettivo è diverso. Sarebbe propriamente una struttura in virtù della quale lo spirito soggettivo cessa di essere soggettivo, e nasce appunto quest'altra forma, come secondo stadio, che è lo spirito oggettivo.

Uno spirito oggettivo che non si disinteressa dello spirito soggettivo di ciascuno. Però, dice Hegel con una frase brutale: L'individuo non viene conservato nella storia, nello spirito oggettivo, altrimenti che come ricordo. E ci si domanda se questa concezione di Hegel sia accettabile.

Orbene, la prima cosa che bisogna dire, a mio modo di vedere, è che il cosiddetto spirito oggettivo non è spirito ma *topos*. È l'esatto contrario dello spirito; è appunto un *topos*, topicità.

In secondo luogo, questo *topos* è caratterizzato dal fatto di non essere una realtà in sé, ma al contrario: di essere puramente e semplicemente un sistema di possibilità e nient'altro.

E in terzo luogo, questo sistema di possibilità non è oggettivo. In realtà è qualcosa di diverso: è un sistema di possibilità oggettivato.

Oggettivato, perché è messo in comune con gli altri e di conseguenza, dal punto di vista del noi, ha il carattere di corpo. Se si vuole usare la parola oggettivato, diremo che il mondo è un sistema oggettivato di possibilità. Ma in nessun modo queste possibilità, questo mondo, costituiscono uno spirito oggettivo, che fosse una fase intermedia tra lo spirito soggettivo e lo spirito assoluto.

Queste possibilità si fondano su una possibilità ultima, su una possibilità istante, che è appunto la realtà in quanto tale. In tal caso, il mondo è il mondo nel suo carattere [*índole*] metafisico: come rispettività del reale in quanto reale. Ed è questa rispettività del reale in quanto reale a riguardare *primo et per se* il dinamismo storico in quanto dinamismo della realtà, e non semplicemente in quanto talificazione [*talificación*] della tale storia determinata. Perché in effetti la realtà è per se stessa una realtà dinamica, come ho cercato di far vedere. Non è che «possiede» semplicemente alcuni dinamismi propri, ma piuttosto la sua indole consiste non nell'essere attività, ma nell'essere dinamica; essere una cosa che, se viene messa nelle condizioni di produrre i suoi effetti, produce tali effetti da sé. Non ha alcuna necessità di attivazioni di qualsivoglia ordine, ma le occorre solo ciò a cui si applica l'attività. È attiva in se stessa e per se stessa.

Orbene, ciò vuol dire che la rispettività costituente il mondo delle cose reali in quanto reali, è appunto una rispettività del dinamico. Il che non vuol dire in alcun modo che il mondo sia una sorta di sostantività dinamica che opera per se stessa, ma piuttosto ciascuna delle realtà comprese nel mondo è in rispettività dinamica costitutiva per il mero fatto di far parte del mondo, cioè della rispettività del reale in quanto reale.

Di conseguenza, il mondo è un mondo dinamico per se stesso. Il che significa che il mondo, la realtà in quanto mondo, è costitutivamente storico. Il dinamismo storico concerne la realtà costituendola in quanto realtà. La storia non è semplicemente un evento che capita ad alcune povere realtà, come capita la gravitazione alle cose materiali. No: è qualcosa che concerne precisamente il carattere di realtà in quanto tale. E perciò, metafisicamente parlando, il dinamismo storico è puramente e semplicemente il *dinamismo della mondificazione*. E questo richiede alcune spiegazioni, per evitare malintesi.

In primo luogo, l'ho appena indicato, questo non significa che il mondo sia una specie di grande ente, o di grande uomo, di uomo grande, che va crescendo nel corso del tempo - che è quanto pretendeva Hegel con la tesi del ricordo. È certo che gli individui non entrano nella storia in quanto persone. Ma vi entrano in modo spersonalizzato, e non in quanto individui, ma appunto per le cose che hanno fatto nella storia. La dichiarazione di guerra in un momento determinato potrà essere certamente un'azione libera di una persona. Non c'è alcun dubbio. Ma questo non fa parte della storia. Ciò che fa parte della storia è la dichiarazione di guerra, non la libertà con cui un determinato governante la dichiara, che è cosa della sua vita personale. In questo senso la storia è spersonalizzata, come ho appena indicato. Il che non significa che gli individui non siano altro che stadi per una specie di struttura storica superiore agli individui stessi, né che tali

individui vengano conservati in questa forma puramente mnemonica. Questo è assurdo.

Ciò che voglio dire è l'esatto contrario: che gli individui, proprio in quanto persone, non fanno parte del mondo, epperò stanno nel mondo. E poiché il dinamismo storico riguarda il mondo in quanto realtà, e in quanto mondo, ciò vuol dire che la persona in quanto tale non fa parte della storia: sta nella storia, ma non ne fa parte.

Per quanto si possa girare intorno alla questione, la storia non è mai una realtà ultima dello spirito: è una realtà penultima, non rispetto allo spirito assoluto, come pretendeva Hegel, ma rispetto allo spirito personale di ogni persona. Dunque, quando dico che il dinamismo storico è il dinamismo della mondificazione della realtà in quanto tale, neppure voglio dire che il mondo si vada facendo nel corso dell'evoluzione, o dello sviluppo, o del tempo che ha condotto dinamicamente all'apertura della storia umana. Non si tratta di questo.

Il mondo è mondo da quando esiste la realtà, perché la realtà è rispettiva per costituzione. E in questo senso il mondo non è oggetto di mondificazione. Ciò che accade è che questo carattere rispettivo del mondo, nel suo dinamismo e nella sua attività propriamente mondana in quanto tale, traspare e funziona come tale solo nelle persone umane. Nelle persone umane, la mondificazione significa che il mondo è formalmente e duplicativamente mondo. Ovvero, ciò che in modo diretto e puramente materiale era già, prima che esistesse la storia. È la mondificazione in ciascuna persona. E in questo senso è la mondificazione della suità. È in questo e solo in questo che si verifica questa mondanizzazione metafisica in cui consiste la storia.

* * *

Perciò l'uomo - immerso dallo stato costruito in una struttura sociale con un dinamismo di comunicazione, e in un corpo sociale con un dinamismo di storia, che è un dinamismo di mondificazione - in definitiva è sempre proteso a fare la sua propria vita e la sua propria suità, nello stesso modo in cui l'evoluzione non ha annullato in alcun modo la sorte di ciascuno degli individui viventi. L'ultimo pivot del dinamismo dell'uomo è appunto il dinamismo della sua propria suità. Sarà immerso in una società in forma spersonalizzata, comunitaria, e inoltre storificata, ma questa spersonalizzazione non costituisce altro che uno stadio. Per che cosa? Per uno spirito oggettivo? No. Per il suo proprio spirito personale.

La storia e la società sono fatte per l'uomo, e non l'uomo per la storia e la società.

In questo senso radicale ma penultimo, il dinamismo della storia è un dinamismo della mondificazione. Compete precisamente alla realtà in quanto tale, nello stesso modo in cui le competeva - come ho mostrato - la

possibilitazione che costituisce la vita umana, la potenziamento che costituisce l'evoluzione, ecc.

Rimane da considerare ora sinteticamente questi diversi dinamismi, apparsi nel corso di queste pagine, per chiarire cosa significa l'unità di tutti questi dinamismi all'interno del mondo e della realtà.

Parte terza:

LA REALTÀ NEL SUO DINAMISMO

Capitolo undicesimo

Il dinamismo come modo di stare nel mondo

Introduzione

In questo studio, che tratta la struttura dinamica della realtà, ho spiegato in primo luogo che cosa si intendeva per realtà, e in secondo luogo cosa s'intendeva per struttura dinamica. Ho sviluppato, in terzo luogo, i diversi dinamismi della realtà. Con tutto ciò, debbo ora tornare al punto di partenza per analizzare in modo particolareggiato e con maggior rigore cos'è questa faccenda della struttura dinamica della realtà.

A questo fine, tra i molti problemi che il dinamismo può porre come struttura dinamica della realtà, mi concentrerò su due, che sono molto radicali e molto fondamentali.

Il primo problema è il seguente: il dinamismo è certamente un momento strutturale delle cose, quel momento strutturale, o uno dei momenti strutturali, forse il più radicale, grazie al quale le cose stanno nel *mondo*. È il modo di essere nel mondo.

A mio modo di vedere, il modo di essere nel mondo non è ciò che pretendeva Aristotele: una specie di *taxis*, di sostanze che stanno lì, e che poi vi stanno in modo ordinato. Piuttosto, il loro modo di stare nel mondo⁶⁶ è un modo dinamico. Assolutamente dinamico. E il secondo problema è accertare, se il dinamismo è il modo radicale in cui le cose stanno nel mondo, in che cosa consista allora l'unità intrinseca tra il dinamismo e la forma stessa della realtà in quanto realtà. Questo modo, dico, è costitutivamente dinamico.

Dico che è il modo in cui le cose stanno nel mondo. Ho usato la parola «modo» alludendo alla maniera in cui le cose stanno nel mondo. «Modo» è una parola forse un po' triviale; include la stessa idea di un'altra parola meno triviale, anche se forse più equivoca, perché ha, naturalmente, una tradizione (e le tradizioni in Filosofia a volte sono letali): la *forma* del dinamismo. Lo

⁶⁶ È abituale in italiano l'espressione: *essere* nel mondo. Volendo tradurla in spagnolo, si impone l'uso del verbo *estar*, vagamente corrispondente al nostro «stare». Dal punto di vista semantico, *estar* indica un trovarsi, connota il fatto di stare in un luogo. Ora, Zubiri sviluppa questa idea dello stare, dando interpretazioni che non risulterebbero più immediatamente comprensibili se traducessi nella forma consueta: *essere* nel mondo (NDT).

dico perché non si deve dare alla parola «forma» un senso tecnico che non potrebbe essere applicato in questo caso.

Il problema posto è quale sia la forma del dinamismo in quanto dinamismo, cioè la forma stessa in cui la realtà, nel suo momento dinamico, è nel mondo.

Tratto questo problema in sei punti. Mi sembra conveniente questa forma di orientamento nel cammino e nel dispiegamento di questo tema.

Primo punto: circa il problema della forma generale del dinamismo come forma dello stare nel mondo

Qual è questa forma?

La realtà è sempre emergente. Tutte le cose lo sono, in una forma o nell'altra. Emergenti in virtù del dinamismo. Ed è questo appunto il dinamismo del reale, come ho già indicato. Orbene, è un fatto innegabile che tutte le cose emergano. Sì, però nel loro momento e nel loro tempo. La forma generale del dinamismo è pertanto il tempo. Le cose emergono ora, in un ora, un prima, un poi. Appunto, il tempo ci si presenta in una forma; termine che, ripeto, non è tecnico in questo caso. Dirò perché non uso la parola nel senso tecnico: il tempo è la forma generale del dinamismo.

Il tempo, come forma generale del dinamismo, è ciò che risponde alla domanda *quando*. Ogni realtà si trova in qualche parte, si trova in un *dove*. Ogni realtà emerge ed è emergente in un *quando*. Il che può far sembrare che vi sia un gran parallelismo tra le due cose. E in effetti così ha funzionato molte volte, nel corso dei secoli, nella storia della Filosofia.

A me sembra che questo sia del tutto erroneo, per la seguente ragione: La Scolastica ha reso canonica questa omologia tra il *dove* e il *quando*; per la parola che risponde al *dove*, parlò di ubicazione, e per la parola che risponde al *quando* inventò un termine brutale, ma molto espressivo: *quandocazione*: *quandocatio* - un derivato di *quandoque*.

Naturalmente il problema del *dove* e il problema del *quando* non sono tanto omologhi, perché, anche se la struttura, almeno da certi punti di vista, sembra formalmente più o meno omologa, in realtà è molto diversa.

Kant intese il tempo e lo spazio come due forme che non sono omologhe e coordinate, dato che il tempo è al di sopra dello spazio. Kant diceva: abbiamo tutti i fenomeni del mondo fisico che si trovano nello spazio, ma accadono nel tempo, si succedono gli uni agli altri. Ora, anche i fenomeni mentali si succedono gli uni agli altri, ma non si trovano nello spazio. Ne deriva che il tempo è la forma universale della realtà, tanto fisica quanto psichica, mentre lo spazio non è altro che la forma concernente soltanto i fenomeni fisici.

Che sia così, mi pare assolutamente insostenibile.

Certamente, il tempo e lo spazio non sono due forme coordinabili; ma neppure sono due forme che si comportano tra loro come pretende Kant. E immediatamente dirò perché.

Così dunque, la forma generale del dinamismo è il tempo. E fatta questa determinazione, entro nel secondo punto: Cos'è il tempo?

Secondo punto: descrizione del tempo

In questo punto non pretendo di fare altro che una descrizione del tempo. Descrizione che non è semplice da fare.

Il tempo, ciò che chiamiamo tempo, ha strutture diverse. E qui le raggruppo nel modo in cui l'ho fatto nel capitolo precedente.

1) In primo luogo, usando il vocabolario spaziale, il tempo ha una sorta di *struttura topologica (cronologica?)*. La topologia è una scienza geometrica che studia realmente l'insieme delle cose semplicemente in ragione della posizione che hanno tra loro. Evidentemente nel tempo non ci sono cose nello spazio, ma c'è una connessione dei momenti del tempo tra loro. Una certa connessione. E in tal senso chiamo topologica questa struttura. Dopo questa spiegazione spero che il lettore comprenda ciò a cui voglio alludere con essa.

Ebbene, le strutture topologiche del tempo - benché questo sembri una contraddizione *in terminis* - sono almeno tre.

A) La prima, una proprietà di cui si viene parlando già da fin da Aristotele, la *continuità* del tempo. La prendo ora come titolo puramente generale, per ciò che dirò di seguito.

Questa continuità del tempo ha aspetti diversi:

In primo luogo il tempo - è la cosa più volgare che si può dirne, ma la più reale - è *una durata*. Il tempo è una specie di linea che dura.

In secondo luogo, il tempo *ha parti*. Ha un *prima*, ha un *ora*, ha un *dopo*, - o se si preferisce, un presente, un passato e un futuro - e si potrebbe pensare che queste parti del tempo assomigliano a quelle dello spazio. Ma questo non è vero. Perché l'ultima parte dello spazio, nell'analisi infinitesimale, è il punto, che non è spaziale, benché sia spazioso. Invece, qualunque parte del tempo è sempre tempo. Già Aristotele lo disse in questi termini, ed aveva ragione. Ad ogni modo, il tempo ha parti: un passato, un presente e un futuro; ovvero un prima, un ora e un dopo.

In terzo luogo, queste parti sono vincolate, unite tra loro. Ed ora sì che il tempo appare qui nella forma della *continuità propriamente detta*.

È certo che alcuni indiani, a quanto sembra (e nella Filosofia europea del XVII secolo, il cartesiano Geulinx) hanno preteso che il tempo avesse una struttura atomica. Insomma, che il tempo non fosse una continuità, ma fosse composto di atomi di tempo, di atomi di durata. Secondo quanto mi ha detto il nostro amico e stimato professore di Psicologia Mariano Yela, questo ha una certa realtà psicologica; c'è effettivamente una specie di durata minima nella coscienza percettiva del tempo in ciascun soggetto. Bene. C'è anche la durata minima nella fisica quantista. Ma il problema della coscienza della durata non coincide con il problema reale della struttura del tempo -per niente. Insomma, questa concezione atomica del tempo non sembra, del

resto, chiaramente sostenibile. Il tempo - il prima, l'ora, il dopo - non solo è una durata in tre parti - prima, ora e dopo-, ma queste tre parti sono in continuità. Non c'è nulla che separi, dal punto di vista del tempo, il prima, l'ora, il dopo - il passato, il presente, il futuro. C'è una specie di continuità. E questa continuità propriamente detta è la terza cosa che dovevo indicare circa la struttura continua del tempo.

Preso così, come una struttura durante, il tempo ha anche altre strutture più complesse dentro ciò che ho chiamato continuità in termini generali. Così, per esempio, il problema dei *limiti del tempo*. Il tempo è limitato?

Può sembrare che questa domanda sia assolutamente oziosa, perché finché viviamo, evidentemente, il tempo non è limitato, ma insomma tutti pensano che prima o poi vi sarà la fine del mondo. Sì, però non mi riferisco a questa limitazione. Mi riferisco al limite dal punto di vista metafisico. Il tempo è di per sé indefinito? La domanda è posta a ragione. Addirittura gli iraniani hanno pensato che il tempo, preso in se stesso, fosse infinito. Lo chiamarono *zurvan akarâna*⁶⁷. I greci, che conobbero questa concezione, lo chiamavano *chronos apeiron*, il tempo infinito. Una durata infinita che non ha principio né fine. Ma dentro di essa, dicevano gli iraniani, si iscrive il tempo della durata limitata, che è molto esteso: *zrvan darego xvadata*⁶⁸. I greci tradussero con: *o aei lambanomenos chronos*, come diceva Aristotele nella sua *Fisica*⁶⁹; il tempo, insomma, di lunga durata all'interno del tempo infinito. È il tempo del ciclo cosmico, che secondo gli iraniani dura i seimila anni impiegati per attraversare il mondo, ecc. Il che non riguarda il problema che sto trattando.

Con buone ragioni, Aristotele ha rifiutato molto energicamente questa concezione dualista del tempo, grazie alla *sua* concezione del tempo stesso (nonostante il carattere più che discutibile, tuttavia, di questa critica di Aristotele agli iraniani, come dirò subito). Tuttavia, gli iraniani non erano neppure tanto privi di ragione. Comunque sia, il problema riguarda i limiti del tempo, il tempo più o meno indefinito, illimitato.

E infine, un altro problema diverso all'interno delle strutture topologiche della continuità, è il problema delle dimensioni del tempo.

In effetti, quale struttura ha questa durata del tempo? È una struttura ciclica? Il tempo sarebbe allora, dal punto di vista cosmico, il tempo dell'eterno ritorno. La concezione ciclica del tempo. Di fronte ad essa, i semiti hanno pensato sempre ad una concezione lineare del tempo. Eterno per gli ebrei non significa semplicemente eternità, ma significa un tempo indefinito, il tempo praticamente infinito.

⁶⁷ Cfr. X.Zubiri, «*El concepto descriptivo del tiempo*», in «*Realitas*», II, Sociedad de Estudios y Publicaciones - Ed. Labor, 1976, p. 15. Cfr. anche X.Zubiri, «*Zurvanismo*», in *Gran enciclopedia del mundo*, Bilbao, Durvan, 1964, 485 (NDT).

⁶⁸ Cfr. X.Zubiri, *El concepto descriptivo...*, cit., 15; *Zurvanismo*, cit., 485 (NDT).

⁶⁹ *Phys.*, IV, 10:218 a 1-2.

C'è una terza concezione del tempo. L'avevano gli altri semiti, ma Israele non l'ebbe mai.

Fu l'idea che il tempo terminasse radicalmente il primo giorno dell'anno, e cominciasse di nuovo interamente nella festa dell'*akitu*, dell'Anno Nuovo. È un po' ciò che nella mitologia popolare, nel folklore, è sopravvissuto nella celebrazione dell'«*entierro de la sardina*»⁷⁰.

Ecco il problema della forma dimensionale del tempo: il *tempo lineare* e il *tempo ciclico*. La continuità è una durata in tre parti: passato, presente e futuro: il tempo ha una continuità propriamente detta; è illimitato nella sua direzione, e inoltre è dinamicamente lineare perché non è attestata da nessuna parte la faccenda dell'eterno ritorno.

B) La seconda struttura topologica del tempo non è la continuità ma l'ordinamento. Le tre parti - prima, ora, dopo - hanno un certo ordine. In effetti, anche se non è temporale, ma spaziale, in un continuo si possono sempre segnare due punti e dire quale sta prima e quale sta dopo. Da questo punto di vista, il continuo è ordinato. Si può stabilire una certa struttura di ordinamento delle parti. Allora, prima e dopo non significano prima e dopo nel tempo, ma indicano un prima e un dopo nell'ordinamento: diciamo che un punto sta strutturalmente dopo un altro, o prima di un altro, ma non nel tempo, bensì nel senso dell'ordine. È primo, è secondo, è terzo... Il che non vuol dire che i punti si succedano nel tempo. È un concetto meramente ordinale. Questo non significa che il continuo, per il fatto di essere sempre ordinabile, possa essere «ben ordinato». È una questione matematica.

Per un certo periodo fu famoso Zermelo, con un suo noto teorema: il continuo può essere ben ordinato. Intendendo per insieme ben ordinato quello in cui, collocato un elemento, si può sempre dire qual è il successivo. Questo contraddice il senso comune. Nel continuo, per quanto vicini stiano due punti, c'è sempre un continuo intermedio: non c'è alcun punto che sia «immediatamente» successivo. Zermelo pretese, con un ragionamento di analisi infinitesimale, che questo si potesse fare. Ma non ha avuto fortuna in matematica. C'è dunque un ordine di parti. E non lo dico per fare ostentazione di erudizione matematica - sarebbe assolutamente sconveniente - ma per ciò che immediatamente segue.

C) In terzo luogo, - e qui comincia una differenza propria del tempo - non solo si tratta di un ordinamento, ma di un ordinamento tale che in ogni momento esiste soltanto una di queste parti: *non esiste altro che il Presente*. Il passato ha cessato di esistere; il futuro non esiste ancora. Non esiste che

⁷⁰ *L'entierro de la sardina*, lett. funerale della sardina, è una festa popolare che si celebra il giorno delle Ceneri, e corrisponde abbastanza a molte feste del folklore italiano, come Sega-la-vecchia, ecc., in cui la sepoltura di un personaggio folclorico segna il passaggio ad un'altra parte dell'anno, qualitativamente diversa, secondo i ritmi del calendario liturgico o di antichi calendari precristiani (NDT).

una sola parte: il presente. E quando l'ordinamento degli elementi di una grandezza continua è tale che anteriorità e posteriorità nell'ordine significa che l'uno cessa di essere ciò che è per essere l'altro, allora diciamo che è un continuo *fluente*. È una fluenza. E il fluire, contro ciò che si è ripetuto fin da Aristotele, non è necessariamente un cambiamento. Si è detto che il fluire consiste in un cessare di essere in un modo per essere in un altro. Ma questo non è evidente senz'altro. Si prenda una realtà, per esempio lo sforzo. Lo sforzo non consiste nel cessare di essere in un modo per essere in un altro, ma consiste nel fatto che il modo passato viene conservato e potenziato proprio nel secondo momento dello sforzo, senza il quale lo sforzo non avrebbe la sua realtà di sforzo, né avrebbero realtà questi diversi momenti dello sforzo. Lo sforzo non consiste nel cessare di essere, ma appunto nel conservare ciò che è stato, per continuare ad esserlo, essendolo di più e meglio. In questo senso si potrebbe raccogliere qui la definizione del fluire temporale, data da Sant'Agostino: *Distensio quaedam animi*, una specie di distensione dell'anima. Orbene, la distensione non è una successione nel cambiamento.

Questi tre momenti di *continuità*, *ordinamento* e *fluire*, credo compongano ciò che io chiamo la struttura topologica del tempo.

2) Inoltre, il tempo ha altre strutture che non sono topologiche. Per esempio: la direzionalità. In geometria si parla di una *struttura affine*. In geometria, determinare la direzione parallela in uno spazio determinato è una affinità.

Naturalmente, il tempo ha una *struttura direzionale* che è *unica*. Va appunto dal passato verso il futuro. E inoltre è *irreversibile*. Potrà essere che le formule matematiche che misurano il tempo includano una certa reversibilità nel tempo (nella teoria delle particelle). Ma una cosa è il tempo e un'altra il numero che lo misura, per quanto Aristotele abbia preteso di identificare le due cose, come dirò di seguito.

C'è dunque una direzione unica che in un certo senso è garantita dal secondo principio della termodinamica, dal principio di entropia, secondo cui il lavoro produce una quantità di calore; il calore, tuttavia, non può tornare a produrre tutta la quantità di lavoro che l'ha preceduto, perché una parte di calore si disperde nella struttura molecolare del corpo stesso. Di conseguenza, l'energia si va digradando, e pertanto impone al processo cosmico una direzione irreversibile.

3) Terzo punto: naturalmente il tempo ha *strutture metriche*: è appunto il *quanto*: un'ora, cinque mesi, venti anni. È il *quanto*: un numero che lo misura; è una metrica. A tal fine è necessaria un'unità di misura. Si è usato sempre un certo movimento periodico, e con tale movimento periodico si è misurata la durata, introducendo in essa una struttura metrica: è un quanto - nel senso che ho appena indicato. Si tratta del numero, nel senso di una cosa *numerata*, e non del *numero numerante* dei movimenti delle cose.

In quest'ultimo aspetto il tempo dà luogo a una cronometria.

Tuttavia, la *collocazione delle cose nel tempo* è un altro problema. Non è puramente un problema di cronometria. Siamo troppo abituati a chiamarla cronologia, senz'altra aggiunta: questo non è vero. Ci sono molti momenti

della collocazione nel tempo che non hanno niente a che vedere con la cronometria. Per esempio (e scegliendone solo alcuni, a caso), in primo luogo, semplicemente, la mera rispettività: che una cosa accada prima o dopo di un'altra. Questo può essere tempo: non dico che non lo sia. Può essere tempo, ma qui non si dice quanto. Quanto si deve aspettare dalla prima alla seconda perché vi sia tempo?

Ma indipendentemente da questo, ci sono momenti nel tempo, per esempio il *kairos*, l'opportunità, che è anch'essa un momento temporale. Come si potrà dire che sia dipendente da una cronometria?

In terzo luogo, qualcosa che ci tocca più da vicino e che è l'età. L'età, sì. Effettivamente. Con il quanto del tempo si ha l'età. Ma l'età non coincide necessariamente con il quanto del tempo. In ogni caso, l'età, come tempo biologico, non è riducibile al parametro temporale, alla Ft - funzione del tempo - che la meccanica introduce nelle sue equazioni.

C'è anche un'altra cosa: il momento in cui accade. Ciò che prima ho espresso come: tutte le cose nascono *nel loro* tempo.

Nessuno di questi modi con cui le cose si riferiscono al tempo, o modi di stare in esso, ha direttamente a che vedere con la cronometria.

La cronologia, la ragione del tempo, è qualcosa di molto più esteso della cronometria. Include certamente, o può includere nel suo momento, una cronometria, ma prima di ciò è una topologia nel senso che ho descritto prima, e una affinità e una direzione irreversibile e continua dal passato, attraverso il presente, verso il futuro.

Orbene, fatta questa descrizione puramente descrittiva del tempo, è il momento di domandarsi *che cosa* è il tempo, parlando rigorosamente. La domanda è giustificata non solo dall'enfasi che ho posto sul verbo «è», ma anche dalle stesse considerazioni che ho appena fatto.

In effetti ho detto che c'è un prima e un dopo, un ordinamento. Si dirà allora che il tempo è già lì. Ebbene, no. Il tempo non sta lì. Perché il prima, l'ora e il dopo, che ho indicato, sono un prima e un dopo nell'ordinamento: primo, secondo, terzo... In nessun modo questo significa che tali parti stiano componendo un fluire che sarebbe il tempo.

Il prima e il dopo, che lo stesso Aristotele fa intervenire nella sua famosa definizione del tempo - *arithmos kineseos kata to proteron kai usteron*⁷¹, la misura del movimento secondo il prima e il dopo, non è un circolo vizioso. Perché il prima e il dopo di cui parla Aristotele è il prima e il dopo dell'ordinamento; non si tratta dei momenti del tempo nel senso di presente, passato e futuro. Sarebbe una petizione di principio troppo stupida per attribuirlo ad Aristotele. Ma comunque sia, questa dualità del prima e del dopo esige che ci poniamo con rigore il problema di che cosa sia dunque il tempo.

⁷¹ *Phys.*, IV, 11:219 b 2.

Terzo punto: l'essenza del tempo

L'essenza del tempo è la questione in cui volevo entrare.

Le teorie classiche hanno mostrato la loro concezione del tempo appellandosi, in una forma o nell'altra, ai diversi momenti del tempo.

Ad esempio, la concezione classica di Aristotele l'ho già citata molte volte. Aristotele si concentra sul fatto che né il passato né il futuro hanno realtà. L'unica realtà ce l'ha l'ora: il *nun*. Il fatto è che questo ora non è quiescente, ma è un ora che sarà immediatamente un passato, e il futuro, che ancora non è, sarà un ora, ecc. Aristotele dice che il tempo consiste nell'*intrinseca mutevolezza dell'ora*. Detto in termini tecnici, l'ora sarebbe un ora fluente, *fluens*. Non è un ora quiescente. Non è come i punti dello spazio, che stanno lì. L'ora cambia, e questo cambiamento, questa *res fluens*, sarebbe appunto il tempo. La misura di questo tempo, ripeto, sarebbe appunto un *arithmos*, un numero, secondo il prima e il dopo.

Ma si può intendere il tempo non partendo dal presente, bensì partendo dal passato. Allora, al contrario, il presente è un'emergenza del passato. Il tempo è realmente il passato che va spingendo verso il presente, e consuma realmente la realtà presente delle cose. Il passato non è un puro passato, ma piuttosto, per il fatto di essere passato, sta consumando la struttura stessa del presente. È, ad esempio, la concezione prima di Sant'Agostino, la *distensio animi*, e poi la concezione che, forse senza conoscere la connessione storica, di fatto è stata rappresentata da Bergson. È ciò che egli chiama appunto *la durée*.

Per evitare le confusioni che potrebbero essere introdotte dalla parola durata, mi permetto di chiamare questo «tensione», invece di *durée*. È una tensione. Perché effettivamente l'esempio posto da Bergson è: il tempo non è una successione, ma è come un punto elastico di gomma, che si distende; purché non si spezzi! Questo «purché» non può essere dimenticato.

Il tempo, dunque, è questa tensione che consuma le cose e, come si può vedere, il presente è appunto qualcosa che conserva il tempo che ha condotto ad esso.

Ma si può intendere il tempo a partire dal terzo momento, dal futuro. Allora il futuro non è semplicemente ciò che non esiste, ma ciò che si sta annunciando come «a venire» [*por venir*]. L'«a venire» non è semplicemente ciò che ancora non esiste, ma ciò che sta venendo ad esistere, è *Zukunft*. Ciò che sta per venire. E in questo senso Heidegger dice che l'essenza del tempo è *futurizzazione*. Consiste nell'essere un progetto nel quale si determina un futuro che sta venendo: è appunto un «av-venire». E questo av-venire, che a suo tempo sarà un già venuto e un passato, s'interpone precisamente nel momento in cui l'uomo progetta la sua vita, e costituisce ciò che chiamiamo presente. Il tempo è il tempo del progetto, del progettare.

Tuttavia, nessuna di queste tre concezioni risulta assolutamente soddisfacente. Tutte e tre hanno una parte di verità. Naturalmente. Ma ciò

non vuol dire che queste concezioni mi risultino soddisfacenti. E non mi soddisfano per le seguenti ragioni, che vado solo ad enumerare per entrare immediatamente nel problema.

In primo luogo, e cominciando dalla terza concezione, il tempo determinato a partire dallo *Zukunft*, come *Zeitlichkeit*, come direbbe Heidegger, la temporeità. Heidegger parte dal fatto che l'uomo progetta la sua vita. E questa è la questione. Si può dire semplicemente che il progetto e il progettare la vita siano un semplice fatto? Non si tratta piuttosto di una intrinseca, una inesorabile necessità che la realtà ha di progettare per poter vivere, e non solo per lasciarsi scorrere? Benché anche il lasciarsi scorrere sia il risultato di un progetto: il progetto, in effetti, di non fare niente, tranne il lasciarsi scorrere.

Il fatto che la progettualità della vita poggi su se stessa è un postulato. Un postulato che non si può ammettere, perché lascia in piedi la questione del perché l'uomo debba progettare la sua vita in modo inesorabile. E deve progettare la sua vita in modo inesorabile, certamente, *perché è una tensione dinamica*.

Il che ci porta alla concezione del tempo come tensione. Per l'uomo, progettare la sua vita è una necessità inesorabile, fondata sulla tensione. Dirò poi perché.

Orbene, di questa concezione del tempo come tensione soggiacente alla proiezione del futuro, debbo dire che neppure essa mi soddisfa in modo del tutto pieno.

In primo luogo, la tensione in sé non è il tempo. La tensione è una struttura delle cose reali. Di alcune cose reali. C'è una cosa - la si chiami come si vuole-, lo spirito umano, la realtà umana, la vita umana (insomma, m'importa poco il sostantivo che si metta accanto all'aggettivo «umano») che ha una proprietà: la tensione. E ce l'ha come può avere quella di spaventarsi o quella di avere passioni. Ha una tensione. Orbene, non è questo il tempo. Il tempo è una cosa diversa.

Il tempo sarebbe in ogni caso un momento intrinseco di questa tensione. Quale momento? Non ci viene detto. E questo lascia in piedi la questione della struttura del tempo.

Allora si dovrà retrocedere alla prima concezione: il tempo come cambiamento. Il tempo sarebbe il momento strutturale, temporale della tensione; sarebbe appunto ciò che c'è di variazione, ciò che c'è di cambiamento.

Sì, e tuttavia, ripeto, il cambiamento *simpliciter* non è la sede del tempo. Nello sforzo non si può dire che vi sia un cambiamento nel senso della successione. C'è un incremento, beninteso: per questo un uomo si sforza. Ma in realtà nello sforzo non si fa qualcosa che a rigor di termini non era. Benché, in un certo senso sì, e in un certo senso no. In ogni caso, evidentemente, il cambiamento *simpliciter* non è il tempo.

Inoltre, però, la durata come proprietà temporale non è un cambiamento. Non lo è in nessun modo. E dirò perché. La durata è qualcosa di molto più profondo del cambiare.

Da ciò deriva che mi sembri necessario tornare a centrare *questa riflessione* sul problema del tempo, ricordando ancora alcune cose.

In primo luogo che, a mio modo di vedere, il fenomeno fondamentale per intendere il tempo non è il cambiamento né il fluire (in tensione o non tensione), ma qualcosa di molto più elementare, ma anche molto più universale: che è appunto il *dare di sé*. È nel dinamismo del dare di sé che si iscrive il problema del tempo. È un dare di sé che richiede tempo. Non è fluire né cambiamento. Non sta scritto da nessuna parte che il dare di sé sia un fluire o un cambiamento. Il dare di sé del dinamismo, il dinamismo come carattere della realtà attiva per se stessa, consistente nel dare di sé, è appunto, a mio modo di vedere, il fenomeno fondamentale in cui bisogna centrare la riflessione, se si vuole che esista il tempo.

In secondo luogo, il tempo come momento strutturale di ciò che chiamiamo dare di sé, è un momento che *compete a una realtà nella sua rispettività con le altre*. Pretendere, come pretendeva la Fisica antica (e chiamo antica tutta la Fisica precedente il 1916) che il tempo sia una specie di grande linea dinamica *nella* quale si trovano le cose, è falso tanto quanto dire che lo spazio è un ricettacolo delle cose. La realtà è spaziosa ed è temporale, ma non sta *nello* spazio, né sta *nel* tempo come posti in cui si possano collocare le cose. Il tempo è temporalità, ma come rispettività: è il tempo di alcune cose rispetto ad altre.

È una rispettività, e di conseguenza, poiché questa rispettività del reale in quanto reale è appunto ciò che ho chiamato mondo, risulta che il tempo concerne costitutivamente il dare di sé nel suo momento di rispettività, cioè concerne il dare di sé nel mondo e, dentro il mondo, le cose in quanto sono nel mondo. Uso ora in modo promiscuo, per semplificare l'esposizione, «dare di sé» e «fluire». Non sono la stessa cosa, lo dirò *immediatamente*. Ma può risultare più chiaro usare un po' come sinonime le due espressioni.

Ciò supposto, il tempo non è formalmente un dare di sé. E per maggior chiarezza dirò che neppure è semplicemente un fluire. Il fluire, come il dare di sé, è un momento strutturale del dinamismo del reale in quanto reale, ma in se stesso non è il tempo. Nello stesso modo in cui il fluire di un fiume fa parte della realtà intrinseca della corrente dell'acqua, ma non è il fiume. Propriamente parlando, il tempo non è questo. Il tempo non sta nel dare di sé, né nel fluire.

Da un punto di vista meramente rispettivo, rispetto al mondo, il tempo sta in questo fluire e in questo dare di sé. Sì. Ma il tempo non consiste in fluire e in dare di sé, ma nello *stare* fluendo, e nello *star* dando di sé. Ecco la questione. È qui che si trova il tempo. Il tempo non è fluire, ma *star* fluendo. Non è dare di sé, ma *star dando di sé*, purché ci venga detto in che consiste questo *stare* e in che consiste il dare di sé o il fluire in cui si sta. Solo allora potremo dire in che consiste l'ultima essenza strutturale del tempo.

In primo luogo: cos'è questo stare⁷².

Certamente, lo stare è una *attualità*, l'attualità del reale. Altrimenti, non sarebbe possibile parlare di uno stare. Sì. Ma qui lo stare di cui si tratta non è semplicemente uno stare, al modo in cui una cosa è reale a differenza del non essere niente; no, bensì è uno stare in rispettività, nella rispettività di alcune cose rispetto ad altre. Cioè un'attualità delle cose nel mondo. Orbene, l'attualità del reale nel mondo è appunto ciò che ho chiamato essere. L'essere non è la realtà, ma l'attualità del reale nella rispettività, nel mondo. L'ho spiegato all'inizio di questo studio, e lo ricordo ancora, brevemente, in quest'ultima parte. Il ferro non ha un essere sostantivo così e senz'altra aggiunta. Le proprietà che vengono enunciate del ferro non sono l'essere del ferro, ma sono puramente e semplicemente il ferro stesso, la realtà ferrea. L'essere è una sorta di affermazione - dirò antropomorficamente; risponderebbe a qualcosa, così come se il ferro, nell'insieme delle cose dell'universo, dicesse: ciò che io sono è ferro. Appunto, questo è l'*essere del sostantivo*. È un atto secondo. È un'attualità che presuppone l'attualità, la nuda attualità, l'attualità *simpliciter* di qualcosa che è realtà. E l'essere è proprio un'attualità *ulteriore* di questa stessa realtà, appunto nella rispettività.

Nella misura in cui la realtà è attuale in questa rispettività, e formalmente in questa rispettività, diciamo appunto che ha l'essere. E perciò l'essere ha un certo carattere attivo; con questo non mi riferisco a ciò che pretendeva Leibniz: che la realtà sia *vis*, sia forza - questo mi sembra del tutto chimerico-, ma mi riferisco a un carattere attivo nel senso che ho appena enunciato: una sorta di riattualizzazione o riaffermazione della realtà di una cosa nella rispettività costituente il mondo in quanto tale.

Il dinamismo del dare di sé o del fluire - in quanto attuale nel mondo come tale - questo appunto è l'essere del dare di sé. Ed è lì che sta il tempo.

È uno stare dando di sé. E lo stare a cui alludo qui non è propriamente una forma di realtà, ma l'attualità che il reale ha nel mondo, e di conseguenza [l'attualità che ha] l'essere.

Ne deriva che il tempo - contro ciò che pretendeva Kant - non è coordinato con lo spazio. Per niente. Lo spazio è un momento strutturale e rispettivo delle cose tra loro. Non è che il tempo includa lo spazio; è che si tratta di una cosa completamente diversa. È l'attualità di tutte le cose, del loro dare di sé nel mondo; pertanto [il tempo] è qualcosa che concerne l'essere, è un modo dell'essere. Questo è il tempo, formalmente. Il tempo trascende lo spazio, ma non perché lo assorbe, come diceva Kant, ma per queste altre ragioni più profonde: perché il tempo è una pura

⁷² «Stare dando», *estar dando*, è espressione che forse risulta più comprensibile se la immaginiamo detta ad alta voce e con una pausa tra i due verbi: è uno stare, dando. Che la realtà stia dando di sé, significa in primo luogo che «sta», sta qui. Ma non sta qui in forma statica, immobile, bensì sta, nella forma del «dando». Questo chiarisce il carattere gerundivo dello stare (NDT).

attualizzazione, una pura attualità, l'attualità del dare di sé nel mondo. Lo *stare* effettivamente *dando* di sé e nel fluire.

E perciò, pur tornandovi sopra immediatamente, mi sembra completamente errata la connessione tra l'essere e il tempo secondo Heidegger. L'essere non si fonda sul tempo, ma proprio al contrario: il tempo si fonda sull'essere. Ed è precisamente un modo dell'essere.

Rispetto al dinamismo, il tempo è qualcosa di simile a ciò che dicevo per illustrare la differenza tra l'essere e la realtà: la differenza tra la luce e la lampada. Se per luce si intende il chiarore che un punto focale qualunque spande intorno a sé, e dunque chiamiamo essere l'attualità delle cose in questa luce, bisogna allora dire che questo dipende dalla realtà, dipende dal fatto che esiste una lampada. Potrà darsi che lo stesso chiarore mi serva in un modo, almeno concettuale, per poter vedere retroattivamente lo splendore nel chiarore che spande intorno a sé, cosa questa artificiosa e alla fin fine falsa. Però, se non vi fosse una cosa brillante in se stessa, non vi sarebbe chiarore. Se non vi fosse una realtà non vi sarebbe essere. Ebbene, il tempo è rispetto al dinamismo ciò che è la luce rispetto alla lampada.

Il tempo è l'attualità dell'essere, il trovarsi alla luce di qualcosa che accade, e che accade proprio come momento dinamico della realtà: il che appunto equivarrebbe alla lampada.

Il tempo è *l'essere* del dinamismo.

Ma questo non basta. È qui necessario dire qual è questo modo di stare e questo modo di essere perché possa esistere il tempo, perché il tempo possa essere questo. Si dirà che tale essere è uno stare fluendo, o uno stare dando di sé, prendendo sia il fluire sia il dare di sé in tutti i vari modi del dinamismo? Tutti questi modi sono il tempo precisamente nella misura in cui costituiscono il dare di sé o nella misura in cui costituiscono il fluire? Ebbene, non lo credo. Benché, evidentemente, nel tempo ci sia qualcosa di tutto ciò. Però non è questo ciò che formalmente costituisce il tempo.

Il tempo non è l'essere fluente. È una cosa diversa. Mi si perdoni il termine un po' assurdo: *è l'essere gerundivo* [gerundial]. È stare *dando* di sé. È stare *fluendo*. È nel gerundio che si trova il carattere del tempo, e non nel fluire o nel dare di sé. L'attualità a cui risponde il tempo è appunto l'attualità gerundiva: lo stare dando di sé. Qui «gerundivo» non è preso nell'accezione propria ai linguisti, che distinguono tra gerundio e gerundivo; non mi riferisco a questo. Prendo «gerundivo» nel senso volgare che sto usando. «Stare dando» è un gerundio, evidentemente. E prendo gerundivo in questo senso.

Ebbene, il tempo non è fluenza, ma gerundività, è *stare dando*. È il modo di stare che consiste in un gerundio: in questo consiste formalmente il tempo. Quand'anche fosse istantaneo, ciononostante sarebbe tempo. E proprio per questo, perché ha questo carattere gerundivo, ogni cosa nasce a suo tempo, proprio perché è emergente. Sta *essendo* congedata nella realtà, in un certo senso. Ed è qui che sta il tempo.

Perciò posso considerare retrospettivamente quanto ho detto a proposito delle tre interpretazioni del tempo in funzione del passato, del presente e del futuro. E si potrà vedere (almeno secondo ciò che modestamente io ho

pensato su questo tema) che il tempo non è nessuna delle tre parti; né il prima, né l'ora, né il dopo. Non è il passato, né il presente, né il futuro. Piuttosto, il minimo che bisogna dire è che è l'unità dei tre momenti. Naturalmente.

Cos'è questa unità? Non è una *unità processuale*. Che il mondo stia in forma di processo, è cosa su cui non v'è il minimo dubbio. Ma al processo accade la stessa cosa che alla fluenza: non è ciò che costituisce il tempo, ma è qualcosa di cui il tempo è un momento. Non serve per intendere il tempo. L'unità del tempo non è processuale.

Non si tratta neppure di una sorta di *assorbimento dei tre momenti*, di una sorta di sintesi hegeliana. Naturalmente, Hegel vide in questa sintesi l'apertura all'eternità. Come se il tempo fosse una specie di eternità larvata, nello stesso modo in cui diceva che la necessità è una specie di libertà larvata. Si tratta di costruzioni dialettiche. Il tempo è tempo e solo tempo. Non continuiamo a girare attorno alla questione. Di conseguenza non si tratta di un'unità processuale né di una unità per superamento, per elevazione - come direbbe Hegel - ma precisamente di una *unità gerundiva*.

Si dirà che questo va bene, ma purché si dica in che cosa sta il tempo come *unità gerundiva*.

Il tempo non sta nel prima, né nell'ora, né nel dopo. Il tempo è una cosa completamente diversa: l'essenza del tempo è il *sempre*.

Nessuna realtà, compresa quella che si trova nel cambiamento, quella che si trova nel suo momento dinamico del cambiare, nessuna realtà, nonostante sia fluente, nel suo momento dinamico del fluire, nessuna di queste realtà meriterebbero di chiamarsi tempo se non dicessimo che certamente ciascuna si trova in un segmento limitato dell'essere, nel quale sta appunto cambiando e fluendo. Il cambiamento deve avere una certa stabilità cambiante nell'essere proprio perché esista il tempo, una *mora in esse*⁷³. Ebbene chiamiamo la stabilità: essere sempre, rispetto ai tre momenti di ciò che è stabile. L'unità del tempo non è l'unità sintetica di passato, presente e futuro, ma l'unità di stabilità di questi tre momenti, il *trattenersi [demora]* nell'essere dello star dando di sé. Solo per questo la chiamo *sempre*. Se chiamiamo «essere sempre» questo trattenersi nell'essere, questa struttura essenziale dello star dando di sé, allora è proprio in essa che consiste l'essenza del tempo. «Sempre» non vuol dire che esista sempre il tempo; questo è falso; ma piuttosto, finché la realtà sta dando di sé, sta sempre passando, sempre venendo (futuro) e sempre muovendosi nel presente. L'essenza del tempo sta appunto in questo «sempre» dal carattere gerundivo.

Ne deriva, allora, che ci si debba necessariamente domandare ancora qualcosa. Perché se le cose stanno così, se il tempo è proprio uno star sempre dando di sé, allora è l'essere gerundivo, l'essere gerundivo in questa

⁷³ Zubiri rimanda in questo punto alla voce «mora», nel *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine* di A. Ernout e A. Meillet (Paris, Klincksieck, 1967), dove viene analizzata la storia delle parole *moror*, *moratio*, *demorare*, ecc. (NDT).

specie di sempre, di segmento dell'essere; e dato che il tempo non è indipendente ma è un momento strutturale del dinamismo, bisogna domandarsi se ci siano diversi modi del tempo.

Quarto punto: i modi del tempo

vi modi del tempo: una questione su cui volevo riflettere in questo mio studio.

Preso il tempo come attualità del dinamismo nel mondo, i modi del tempo sono essenzialmente modi dell'essere, cioè dell'attualità delle cose nel mondo. Questa attualità può avere diversi modi.

In primo luogo (l'ho scritto una volta e perciò mi limito soltanto a un'allusione)⁷⁴ ogni realtà deve avere una certa stabilità in una delle sue dimensioni. Una cosa che fosse essenzialmente instabile, evanescente, non sarebbe nulla. Per quanto minima, deve avere una certa stabilità. Magari breve, ma comunque stabilità. Altrimenti non esisterebbe neppure il tempo: svanirebbe il tempo. Ebbene, dire che una cosa è stabile equivale a dire che ha una sorta di consistenza interna, una certa solidità. Chiamiamola alla maniera fisica: durezza. Durezza è l'attualità della durezza di una cosa nel mondo, cioè *l'essere di ciò che è duro* è appunto la *duratio*, la *durata*. La durata non è la tensione di Bergson. Per questo, ricordando l'esempio fatto da Bergson per spiegare cosa sia la *durée*, dicevo: qualcosa di simile ad un filo di gomma che si tende; e aggiungevo: purché non si spezzi. Perché proprio lì sta il momento della solidità, della durezza. E la durata è questo.

Il momento di stabilità è assolutamente essenziale per il fenomeno della durata; non è tensione, ma è un certo modo di «stare essendo» all'interno di una stabilità. E finché è, appunto è sempre. La durata consiste in questa attualità.

Un modo del tempo è la durata.

Vi sono altri modi di essere temporeo [*tempóreo*]. E in effetti, la realtà può galleggiare sul cambiamento. L'attualità nel mondo, in questa permanenza, è diversa da un durare: è un *perdurare*. Perdura e persiste al di sotto dei cambiamenti che si verificano nel mondo. Il tempo è allora tempo del *perdurare*, e non semplicemente della durata.

Potrà ora sembrare che la cosa sia stata detta in modo molto volgare. Forse. Ma disgraziatamente è ciò che ha gravato sulla mente della Filosofia e della Teologia quando si è pensato all'eternità. L'eternità è stata pensata come una specie di gran monolito attorno a cui passa, per decreto divino, il torrente delle cose, e che resta come un palo immobile nel seno della corrente. Questa non è una metafora. Tutti i tomisti che hanno studiato il

⁷⁴ Cfr. *Sobre la esencia*, 495-497 (NDT).

problema della coesistenza del tempo e dell'eternità sono ricorsi a questo famoso e disgraziato esempio del palo.

L'eternità non è questo. Non è un perdurare inteso in questo senso. È un modo interno, intrinseco della Realtà Divina, che vive in modo *plenario*, ma non in modo *monolitico*, che è una cosa diversa.

La seconda realtà, la seconda forma di temporeità, di tempo, è il perdurare.

Ce n'è anche una terza, cui ho già alluso varie volte, la durata *fluente*: è un modo del tempo. Ma non è altro che un modo del tempo. Perché esista il tempo non è necessario che esso sia fluente.

Infine, c'è una durata diversa. È la *durata nello sforzo*, la durata nel ripiegamento per essere se stesso. Orbene, se è così, se esistono diversi modi del tempo, se il tempo ha modi diversi, allora ci si può chiedere se il tempo non sia del tutto privo di unità.

È la quinta questione che qui interessa prendere in considerazione.

Quinto punto: l'unità del tempo

Considerato da un punto di vista radicale, il tempo ha un carattere diverso. In modo ultimo e radicale, ogni dinamismo ha il *suo* tempo, il suo proprio tempo come modo dell'attualità nel mondo, come suo modo appunto di stare dando di sé. E proprio per questo ogni cosa emerge nel suo tempo ed è di un tempo che le è intrinseco, che è proprio di ciascuna di esse: perché è il dinamismo di questa tale realtà e non di un'altra. E questo non è vero soltanto a proposito degli uomini, dei quali si può dire che ognuno ha il suo tempo proprio e umano; è vero per ogni realtà. In nessun modo si può dire che i processi fisici accadono soltanto in «un» tempo. Questo è vero solo nella cronometria, che è una cosa diversa. Ma ogni processo fisico ha un tempo intrinseco, un modo intrinseco ed essenziale: precisamente il suo tempo, il suo proprio modo del tempo. E tuttavia, nonostante sia così, il tempo ha una certa unità. Qual è questa unità?

Sarebbe da pensare che, avendo «i» tempi, facciamo un concetto astratto del tempo. Sì. Ma l'unità del tempo non è concettuale. Su ciò Kant ha avuto una visione chiara del problema. Né il tempo, né lo spazio, sono una unità concettuale. Lascio da parte lo spazio; non è questo il suo momento. Il tempo non è un'unità concettuale, ma qualcosa di più: è un'unità reale.

Ogni momento del tempo, ogni frammento del tempo - diceva Kant - ci appare come frammento di qualcosa di unico. E proprio per il fatto che è unico, non è concettuale. Perciò Kant diceva che è oggetto, o meglio: forma, di un'intuizione.

Il tempo è un'intuizione. Kant la chiamava intuizione pura - prescindendo ora dalle ragioni per cui la chiamava pura. Un'intuizione di una cosa unica, ma come una forma della presentazione delle cose. Non qualcosa che riguarda intrinsecamente la struttura stessa delle cose.

Orbene, io non penso che il tempo sia questo.

Il tempo riguarda realmente la realtà stessa delle cose. È un loro momento strutturale, e di conseguenza si tratta di un'unità reale: non un'unità concettuale, né intuitiva. È un'unità reale.

Orbene, questo significa allora che tutti i dinamismi delle cose reali non sono che un solo dinamismo: il dinamismo de «*la*» realtà.

Questo singolare «*la*», qual è?

Ogni dinamismo è dinamismo in una rispettività. Ogni realtà è attiva per se stessa in questa rispettività. E il suo interno, il suo costitutivo dinamismo si costituisce in questa attività per se stessa. Orbene, tale rispettività ha un carattere estremamente concreto: è propriamente ciò che ho chiamato mondo. Ne deriva che l'attualità del tempo è l'attualità dell'unità dinamica rispettiva della realtà in quanto tale, nel mondo.

Allora, io posso rivolgermi verso una parte dell'universo per una operazione ben determinata, quale misurare il tempo. La Fisica è stata esemplare in questo modo di prendere in considerazione il tempo. Ma non lo dimentichiamo: in questo aveva ragione Bergson quando diceva che, invece del tempo, ciò che la Fisica prende è l'impronta del tempo sullo spazio, la traiettoria; e il tempo funziona allora semplicemente come un parametro. In questo certamente Bergson aveva ragione, non c'è alcun dubbio.

Tuttavia, si può fare una cosa diversa, che non è omogeneizzare il tempo, giocando un po' al ribasso, col prendere il movimento locale e fare del tempo un parametro della meccanica. Sì, si possono fare cose superiori con il tempo. Per esempio, prendere il movimento periodico degli astri nel sistema solare, per misurare con esso il tempo e conferire così al tempo stesso una certa unità metrica. Orbene, si può fare senz'altro questo? Si può farlo senz'altro così, *simpliciter* ?

Tutta la fisica di Einstein poggia sull'idea che il tempo, come misura, si comporta come la misura dello spazio: come un puro e semplice parametro dimensionale, in virtù del quale eventi simultanei in un sistema di coordinate possono essere successivi in altri sistemi.

Non si può stabilire in modo così semplice la metrica universale del tempo. Comunque sia, questo è un tema per fisici ed orologiai: l'unità del tempo è l'attualità dell'unità dinamica della rispettività del mondo in quanto tale.

E allora, infine, l'ultima questione: bisogna domandarsi come si sta nel tempo.

Sesto punto: come si sta nel tempo

Finora ho trattato del tempo, ma poiché il tempo è l'attualità del dare di sé proprio di ogni cosa nel mondo - in questo consiste appunto il tempo: nello star dando di sé - bisogna domandare come si sta nel tempo e come si sta in tale attualità.

Si tratta di una falsa domanda, se si prende la parola tempo nel senso di Newton a cui ho alluso prima, o di tutta la Fisica dagli anni di Buridan. Vale a dire, il tempo come una sorta di grande linea continua: le cose stanno nel

tempo come stanno nello spazio. Ma questo è completamente falso. Nello stesso modo in cui le cose non stanno *nello* spazio, ma piuttosto sono *spaziose*, così pure le cose non stanno *nel* tempo, ma sono *temporee* - come ho già detto. E di conseguenza il problema dei modi di stare nel tempo è il problema dei modi della temporeità delle cose. Dire che la realtà sta nel tempo, vuol dire che la realtà è temporea.

Orbene, si può stare nel tempo in molte diverse maniere, così come ugualmente si può stare nello spazio - dicevo - in molti modi diversi. Per esempio, occupandolo. Occupare lo spazio significa che a ciascun punto dello spazio circostante io posso far corrispondere biunivocamente la superficie esterna del corpo che lo occupa. E questa è un'occupazione dello spazio: il riempirlo. Ma si può stare nello spazio in altri modi. Prendere ad esempio lo spazio come limite che definisce il campo di azione di qualcosa che in sé non occupa spazio. Questo l'hanno già detto gli Scolastici, come ho indicato a suo tempo. Dunque, si può stare nello spazio in diversi modi. Occupandolo *circumscriptive* o *deffinitive* prendendo lo spazio come definizione del proprio campo di azione.

Ebbene, pur non essendo queste le due maniere di stare nel tempo, vi è perlo-meno un'omologia nella questione. Vale a dire che si può stare nel tempo in modi diversi. E ne distinguo almeno tre.

In primo luogo, dando di sé ma in altro. Questo è un modo di stare nel tempo estremamente curioso. Perché in tale dare di sé non accade nulla a colui che dà di sé, ma accade a colui al quale si sta dando di sé, e nel quale si diviene. Il «divenire in altro» è uno stare dando di sé in altro. E di conseguenza è un modo di stare nel tempo che, in un certo senso, è uno *stare costituendo il tempo*.

Il caso dell'amore è un esempio di cosa sia il divenire in altro. Dicevo che nell'amore non c'è realmente un cambiamento, ma si tratta piuttosto del divenire di colui che ama nell'altro, benché questi non muti in se stesso.

C'è un secondo modo di stare nel tempo, che non è dando di sé in altro, bensì dando di sé e fluendo - e avremo di nuovo un po' di promiscuità tra questi due termini - *fluendo appunto in se stessi*. E dunque questa è una sorta di *occupazione del tempo*. In effetti, allora, il tempo riguarda l'intrinseca realtà fluente. Se immaginassimo, come i fisici sono soliti fare allegramente, di tracciare la quarta coordinata dell'universo come una linea, e segniamo il prima, l'ora e il dopo in tre punti - è il cronotopo di Minkowski - allora dovremmo dire che la realtà che fluisce temporeamente ha una sorta di occupazione del tempo: sta nel tempo nel senso che fluisce. Ha alcune parti che si succedono le une alle altre, o si implicano le une con le altre, o si conservano le une con le altre. È un modo di stare nel tempo molto simile a ciò che sarebbe l'occupazione nello spazio.

Tuttavia c'è un terzo modo di stare nel tempo. Non consiste nel divenire in altro, e neppure solo nell'occuparlo con il fluire, bensì in un modo diverso: *tener conto del tempo*. Prendere il tempo come *struttura sinottica* e non come struttura fluente.

Come struttura sinottica, il tempo è ciò di cui l'uomo tiene conto effettivamente nella sua vita (questo si dà soltanto nell'uomo). Tener conto del tempo.

Questa struttura sinottica del tempo non è indipendente dal fluire. L'uomo è un essere fluente, oltre ad avere una presenza o un'apprensione sinottica del tempo; non una *conoscenza* del tempo, ma almeno una *percezione*, e dirò un'apprensione del tempo nella sua totalità, prendendo il termine in tutta la sua ampiezza. Tener conto del tempo.

Nell'unità di questi momenti, il *fluire* e il *tener conto del tempo*, consiste l'inesorabile radice della struttura formale di ciò che abbiamo chiamato *progetto*. L'uomo progetta perché, essendo una realtà fluente, sta tenendo conto della totalità del tempo. E perciò, inesorabilmente, contro ciò che pretendeva Heidegger, il fenomeno fondamentalmente soggiacente al tempo umano è appunto il fluire.

È questo fluire a far sì che l'uomo debba inesorabilmente progettare, che abbia il tempo della progettualità [*proyectividad*]. La progettualità non poggia su se stessa, come se la durata fluente fosse il precipitato di una progettualità che si basa su se stessa. Non è così. E per spiegare ciò che voglio dire ho fatto l'esempio - dal punto di vista spaziale - dell'uomo che corre. L'uomo che corre, ed ha la fortuna di non essere cieco, non solo sta facendo in fluenza una successione di passi, ma inoltre vede l'intero campo visivo, e dalla visione dell'intero campo visivo sta determinando ciascuno dei suoi passi. Questo avviene con il tempo.

L'uomo possiede un'intelligenza. Senza di che non vi sarebbe tempo di cui tener conto.

L'uomo ha un'intelligenza, e un'intelligenza il cui fluire di conseguenza ha due dimensioni diverse: da un lato, come atto psichico, è soggetta a un fluire, esattamente come tutto il resto: come i suoi sentimenti, le sue volizioni e la sua vita intera. È un fluire di atti in un modo indistinto; ogni atto fluisce rispetto all'altro nell'unità del torrente della coscienza. Questo è vero. Ma ciò che accade contemporaneamente è che l'intelligenza vede precisamente la sua stessa realtà fluente e tiene conto della realtà intera in quanto tale, e di conseguenza si apre alla totalità del campo del reale nel suo carattere di fluente. È il tempo sinottico. Allora questa visione dell'intero campo della realtà fluente riopera sul momento presente del suo fluire, e questo rioperare è appunto il *progetto*.

E l'uomo possiede questa struttura unitaria e radicale di fluire e progettualità proprio perché è senziente (perché è fluente) ed è aperto alla totalità della realtà (perché è intelligenza).

In effetti, per il fatto di essere intelligenza senziente l'uomo ha questa interna unità metafisica tra il tempo come fluire e il tempo sinottico come progettualità. Ecco in modo puro e semplice il tempo umano. Il tempo umano è precisamente il tempo come possibilità propria dell'uomo e della sua vita in quanto tale. E per questo l'uomo può modellare la sua vita tenendo conto di questo carattere sinottico del tempo, e può farlo in modi molto diversi, che evidentemente trascendono la Metafisica. Ma è necessario enumerare alcuni di questi modi per chiarire ciò che sto

spiegando. In primo luogo, il progetto. Ho appena detto che l'uomo costruisce i suoi *progetti* proprio per questo. Ci sono però altre strutture che, almeno apparentemente, riguardano di più il tempo, e che non si darebbero senza questa unità intrinseca tra il fluire e la struttura sinottica del tempo. Per esempio, il *dar tempo al tempo*.

Bisogna dar tempo al tempo. Innegabilmente: qui il tempo funziona due volte. Da un punto di vista sinottico, che è appunto «bisogna dare al tempo». E poi bisogna «dare» - è appunto il dare di sé, lo stare dando di sé. Questa unità intrinseca, che costituisce l'unità del tempo umano, è ciò che permette che esista un dar tempo al tempo.

Ci sono altri modi di tener conto del tempo, come ad esempio *prendere tempo*. Tra le molte cose che l'uomo può fare sulla terra, una di esse è prendere tempo. Uno sta indugiando: prende tempo⁷⁵.

Ci sono altre dimensioni; per esempio, l'uomo si dedica a *passare il tempo*. Questo è evidente: si può fare e si fa.

Si può *perdere tempo*. E soprattutto si può *recuperare il tempo*. Non c'è che dire.

Ma nulla di tutto ciò sarebbe possibile se non ci fosse un'unità intrinseca e radicale tra il tempo come fluire e l'apprensione sinottica del tempo. In tutti questi fenomeni segnalati è soggiacente il tempo come possibilità, e il tempo come potere.

Orbene, questo potere del tempo può essere interpretato in modi diversi: classico è il modo in cui - pur non chiamandolo potere - sentirono il potere del tempo ad esempio i Veda, e come lo hanno sentito i greci.

I Veda -nella loro nota sentenza: *Kalah pácati bhutani, kalah samhárate prajah*⁷⁶. È il tempo che cuoce, che forma tutte le cose, e che, una volta formate, le trascina via.

I greci dicevano che col tempo si sbocca precisamente alla fine delle cose e della realtà. Il potere del tempo sarebbe essenzialmente un potere divoratore: *chronos* divoratore. Potere distruttore e divoratore.

Personalmente la penso al contrario: *il tempo è sempre e solo un tempo di plenificazione [plenificación] di se stessi: è appunto lo star dando di sé*.

Naturalmente, c'è un momento di perdita completa. Ma non perché il tempo ci abbia divorato, ma al contrario, perché è la nostra realtà, in se stessa caduca, ad aver divorato il tempo nel quale essa sta dando di sé. Il che è un argomento diverso.

Non è il tempo a divorare la realtà, ma la realtà a divorare il tempo. Il tempo è divorato dalla realtà.

Il tempo è puramente e semplicemente la forma mondana del dinamismo come dare di sé. E di conseguenza non è una cosa che possa essere agente di

⁷⁵ La traduzione qui rimaneggia il testo. Zubiri usa l'espressione *hacer tiempo*, che non è precisamente un «prendere tempo», ma in senso ampio un «passare il tempo». Mi pare che il significato non cambi, e in più viene reso il gioco di parole (NDT).

⁷⁶ Cfr. X.Zubiri, *El concepto descriptivo del tiempo*, cit., 36.

distruzione del mondo, ma esattamente al contrario, è qualcosa che può essere distrutto quando il mondo, per altre ragioni, venga distrutto dalla sua interna, dalla sua intrinseca caducità. Se è così, se il potere del tempo rinvia precisamente alla realtà come dar di sé, bisognerà allora dire qual è l'unità interna tra la struttura stessa della realtà e il suo momento dinamico.

* * *

Giunto a questo punto del mio studio sulle strutture dinamiche della realtà, pongo ora in modo unitario il problema della struttura dinamica della realtà.

Il dinamismo - dicevo - è appunto un momento e un modo in cui le cose stanno *nel* mondo. È inoltre qualcosa che appartiene loro intrinsecamente in quanto realtà. Insomma, stare nel mondo, dinamicamente, è la forma generale del dinamismo.

Il dinamismo consiste nel dare di sé. Pertanto le cose stanno dinamicamente nel mondo *dando di sé*. E lo *stare dando* di sé è appunto la forma in cui il dinamismo è nel mondo.

Cos'è questo stare? Lo stare è stare nel mondo. E poiché l'attualità del reale nel mondo è appunto ciò che chiamavo essere, risulta che stare dando di sé nel mondo è un modo di essere. Non un modo di realtà, ma un modo di essere. Non è il dare di sé, ma lo *stare dando di sé*, l'attualità gerundiva del dare di sé: stare dando di sé. E questo modo, in forma gerundiva, è appunto il tempo.

Dunque, il tempo non è primariamente un modo della realtà in quanto reale, ma della realtà nel suo essere. E secondariamente è un modo che non è fluente ma gerundivo.

Il tempo consiste nello star dando di sé, cioè nell'essere dante di sé. Se l'essere del sostantivo è, come dicevo, *realitas in essendo*, in questo caso l'«*in essendo*» consiste esattamente e formalmente nel tempo.

Il tempo è la pienificazione entitativa della realtà. E come tale il dinamismo della realtà, in quanto attualità nel mondo, è temporeità.

In virtù di ciò, in primo luogo, dicevo, ogni realtà è emergente nel *suo* tempo. E in secondo luogo, il mondo intero non sta nel tempo -cosa che sarebbe impossibile: presupporrebbe il mondo come realtà contenuta in un altro mondo, e così procederemmo all'infinito. Non si tratta di questo. Il mondo, per il fatto di essere esso stesso dinamico, nella sua interna struttura, istituisce internamente dentro di sé il tempo, nella rispettività e come momento di questa.

Il mondo non sta nel tempo, è temporale: è *temporeo*.

Capitolo dodicesimo

La realtà nel suo dinamismo

Introduzione

Una volta preso il problema del dinamismo non dal versante riferito al modo in cui le cose stanno nel mondo, ma dal versante che dà sulla realtà stessa delle cose che vi stanno, si pone il *problema generale della realtà in quanto dinamica*.

Anzitutto bisogna ricordare che ho cominciato citando, tra i diversi dinamismi, il dinamismo della variazione. Le cose variano. E la variazione riguarda proprio le note che prima ho chiamato aderenti, cioè quelle note che non sono costituzionali né costitutive della realtà in questione. Ad esempio, la cosa più triviale, cambiare di luogo nello spazio.

In secondo luogo, c'è il dinamismo non delle note aderenti, ma di quelle costitutive. Un dinamismo dell'*alterazione*. Un dinamismo a sua volta diverso.

Include in primo luogo una trasformazione, un *dinamismo di trasformazione*: è la costituzione di nuove sostantività mediante una sintesi o un'analisi di sostantività precedenti.

In secondo luogo può essere non un dinamismo trasformativo, ma un *dinamismo di generazione*. È la costituzione di nuove essenze sostantive per via genetica. Più che di ripetere o di produrre una nuova sostantività, si tratta di realizzare una ricostituzione individuale di una sostantività già quidificata o speciata lungo un *phylum*.

In terzo luogo, c'è una rigorosa *evoluzione*, che è la costituzione di nuove essenze quidificate per integrazione delle mutazioni nella sostantività.

In queste due ultime dimensioni, l'essenza costituita è formalmente *stessa*. È il dinamismo della stessità. Le azioni e le reazioni sono l'unico modo in cui le strutture della sostantività possono continuare ad essere le stesse. E proprio questo modo di essere incluso in un dinamismo, consistente nel fatto che il dinamismo è il solo modo di conservare appunto la propria sostantività, è ciò in cui consiste il possedersi. Ed è questa, a mio modo di vedere, la definizione della vita. La vita consiste nel possedersi. La vita come forma di dinamismo è il dinamismo della stessità. Si può essere *il medesimo* soltanto non essendo mai *la stessa cosa*.

Terzo punto. Trattandosi di essenze aperte, il loro possedersi non è tanto un possedersi all'interno delle cose circostanti in quanto tali o quali, ma è possedersi nella realtà e in forma di realtà. Dunque, il fatto che la realtà sia

«sua» consiste nel possedersi in forma di realtà, possedere la propria realtà come propria: è appunto *la persona*.

La persona può essere «sua» soltanto non essendo mai la stessa cosa, nello stesso modo di ogni altro essere vivente, ma con una particolarità: non essendo mai la stessa cosa in quanto realtà. Perciò la persona non può essere la stessa cosa altrimenti che personalizzando la sua realtà in forma di essere della sua sostantività. Per questo il dinamismo della persona non è il dinamismo della stessità, ma quello della suità. Il dinamismo della suità non è altro che il *dinamismo della personalizzazione*.

Quarto punto. Queste stesse persone hanno naturalmente una vita nella quale la loro struttura si personalizza. Una struttura appunto costruita con le cose e con gli altri uomini. È la vita come abbozzo e appropriazione di possibilità. È il *dinamismo della possibilitazione*.

Questi «altri uomini» costituiscono anzitutto l'abito proprio della persona, che ha questa abito di alterità degli altri in quanto altri. Come dicevo, è ciò che volgarmente chiameremmo società, in modo generico, senza entrare nelle distinzioni tra società e comunità. La società è caratterizzata da una spersonalizzazione, e di conseguenza la realtà del sociale è una realtà comune a tutte le persone. In questo senso, il dinamismo della suità si converte, per spersonalizzazione, in dinamismo della realtà in comune: in un *dinamismo della comunizzazione*.

Infine questa realtà comune, come definitoria delle possibilità umane di ciascuna delle vite, è appunto un corpo. E pertanto un corpo sociale.

Il dinamismo del corpo sociale, cioè il dinamismo delle possibilità della realtà in comune, è ciò che costituisce la *storia*. Poiché queste possibilità costituiscono il «nostro» mondo, il mondo in comune, il dinamismo della storia è il *dinamismo della mondizzazione*, il dinamismo mondificante.

Questi dinamismi, di conseguenza, sono momenti della realtà in quanto tale. Da ciò nascono di nuovo varie domande.

La prima: che cosa è il dinamismo, o meglio: chi è dinamico? In secondo luogo: che cosa è il suo dinamismo? In terzo luogo: qual è il carattere di questo dinamismo? E infine: qual è la struttura dinamica della realtà?

I. Chi è dinamico

Certamente, nel corso di queste pagine ho cercato di mostrare chi è dinamico: sono dinamiche le cose reali in quanto reali. Qui interessa la versione trascendentale del dinamismo, non la sua versione talitativa, cioè non lo studio particolare di ciò che è la vita o l'evoluzione, ecc. Ad essere dinamico è il reale in quanto tale. Sì. Ma ogni cosa reale, che è appunto ciò che è dinamico, ciascuna delle cose reali è strutturalmente e formalmente rispettiva alle altre. Dimodoché esse hanno tra tutte una unità di rispettività.

Orbene, poiché, come ho detto, ogni cosa è dinamica, ciò vuol dire che la rispettività stessa - e l'unità che tutte queste realtà sostantive costituiscono -

è una rispettività dinamica. Pertanto ad esser dinamico *primo et per se* è questo mondo, cioè è la rispettività, è questa unità.

Bisogna intendere in modo corretto questa affermazione. Perché si potrebbe pensare che io stia ricorrendo ad una sorta di idea del gran Tutto, che ha le sue vicende dinamiche, un po' nel modo in cui Spinoza pretendeva di fare con la sua sostanza unica, o come lo pretende Hegel con il suo spirito assoluto.

Non si tratta di questo. In queste due concezioni del mondo il Tutto appare come una grande sostanza, come una grande cosa. E questo è assolutamente insostenibile. Non ci sono altre cose fuori da ciascuna delle cose reali. Il Tutto non ha questo carattere di sorta di realtà onnimoda, della quale le cose esistenti non sarebbero altro che momenti. Ciò che accade è che ogni cosa, ognuna di esse, è costitutivamente rispettiva alle altre. Ed è questa rispettività a costituire l'unità dinamica. L'unità dinamica del mondo intero non è l'unità dinamica di una sostanza che vada evolvendo o producendo enti, o realtà particolari al suo interno; è puramente e semplicemente un'unità dinamica in cui sono costituite tutte le cose, in ragione della loro intrinseca e formale rispettività.

L'unità del dinamismo non è formalmente la rispettività. Ma la rispettività fonda il dinamismo in essa. Di conseguenza, il dinamismo appartiene *primo et per se* all'unità rispettiva delle cose. E in quanto ciascuna cosa è dinamica, essa possiede un dinamismo. Il che suggerisce immediatamente la seconda questione, vale a dire: cos'è il dinamismo.

II. Cos'è il dinamismo

In primo luogo il dinamismo è un divenire. Su questo non c'è alcun dubbio. Sempre che per divenire non s'intenda necessariamente cambiare, il che sarebbe assolutamente falso.

Ogni divenire (ho portato molti esempi nel corso di queste pagine), tutte le forme del dinamismo e del divenire includono senza dubbio un momento di cambiamento. Ma il cambiamento non è ciò che formalmente costituisce il divenire. Il divenire non è costituito dal cambiamento, benché, divenendo, integri il cambiamento in se stesso.

In secondo luogo il dinamismo è una *operazione* [*actuación*]. Certamente, sì. Ma un'operazione che non è successiva alla struttura della sostantività di ciascuna delle cose che compongono il mondo. Non lo è - io stesso ho scritto una volta questa frase, ma in termini molto più generali - in termini formali: non è una connessione di azioni e passioni. Perché le azioni e le passioni emergono precisamente dalla sostantività, e qui l'unità rispettiva delle cose non è qualcosa che emerge da ciascuna delle cose esistenti nel mondo, bensì, al contrario, è qualcosa che forma e costituisce un momento intrinsecamente reale e formale di ciascuna delle realtà in quanto tali. In altri termini: il dinamismo non è un'operazione successiva bensì costitutiva; la realtà è attiva *per sé stessa*. Il dinamismo non è una

capacità di operare, che opera solo in certi momenti, ma piuttosto la realtà in quanto tale è attiva per se stessa. Nel primo presupposto, basterebbe che fossero poste le condizioni esterne perché la realtà operasse. Se la realtà non opera, non è perché ha una capacità che rimane inutilizzata, ma semplicemente perché non ha ciò in cui operare. Orbene, questa è un'ipotesi del tutto chimerica. La realtà è costituita nella rispettività e ciascuna delle sostantività è attiva per se stessa, per la sua propria ragione di realtà.

Terzo punto. In virtù di quanto si è detto, il dinamismo è formalmente costitutivo della realtà, e di conseguenza il dinamismo consiste nel poter dare di sé, nel dare di sé appunto ciò che la realtà è in modo pieno.

Senza dubbio, bisogna stabilire una differenza tra ciò che la realtà è come struttura sostantiva, e ciò che la struttura è come dinamismo.

Il momento dell'unità coesiva primaria che costituisce l'essenza formale e la realtà *simpliciter* di tutte le sostantività che esistono nell'universo, questo momento del *di per sé* non è *formaliter* un momento attivo né un momento di attività. Non c'è il minimo dubbio: è un momento di realtà. L'unità coesiva primaria concerne proprio la costituzione della realtà in quanto tale. Il che non impedisce che le note di questa realtà siano precisamente attive per se stesse. E questo è il secondo punto della questione. Il dinamismo non si comporta rispetto all'essenza come una conseguenza rispetto al suo principio. Il dinamismo non è altro che l'essenza stessa mentre sta dando di sé ciò che essa è costitutivamente.

Il dinamismo, di conseguenza, è un dare di sé. E il cambiamento è solo ciò che viene integrato nella sostantività. E questa integrazione è appunto il dare di sé⁷⁷.

III. Qual è il carattere di questo dinamismo

In primo luogo, in questo dinamismo si verifica anzitutto la funzionalità del reale in quanto reale. E questa funzionalità è la causalità. La causalità, come ho indicato a suo tempo, non è una specie di categoria astratta della mente. È qualcosa che si *percepisce* immediatamente, perché è la funzionalità stessa in cui le cose variano e sono incluse nel dinamismo reale, proprio in quanto realtà: questa è la *causalità*. Una cosa completamente diversa da una *causa*. Quali sono le cause delle causalità esistenti nel mondo? Questo è sempre essenzialmente problematico. Ma si tratta di un'altra questione. Ciò che qui importa ed è immediato è appunto la causalità. La causalità è puramente e semplicemente la funzionalità del reale

⁷⁷ Nota di X. Zubiri: In tutto ciò, distinguere: 1 La realtà è rispettiva. 2 La realtà è attiva per se stessa. 3 E questa rispettività è ciò che fa sì che tale realtà stia in *attività*. La rispettività non è il dinamismo, ma il fondamento dell'attività delle cose, le quali sono attive per se stesse.

in quanto reale. E di conseguenza non è la vera causa, ma la vera causalità a concernere il soggetto primario del dinamismo in quanto tale. Vale a dire: il mondo.

La vera e piena causalità sta nel mondo in quanto tale. Non in ciascuna delle cose che compongono il mondo. Le quali problematicamente - ed è un problema che bisognerà risolvere in ciascun caso - saranno appunto cause. Ma la causalità in quanto tale risiede nell'unità radicale del mondo in quanto unità rispettiva del reale in quanto reale.

Ricordo ancora, a questo punto, che il mondo non è una specie di cosa grande, di enorme cosa, di enorme sostanza che va producendo azioni causali. No. Non si tratta di questo; equivarrebbe a trasformare il mondo in causa. Ho detto che il mondo è la causalità, il che è diverso dal dire che il mondo è una causa. Così come il mondo non è cosa, non è neppure causa.

Ma l'unità dinamica in cui tutte le sostantività dinamiche per se stesse stanno in rispettività, questa unità che chiamiamo mondo, proprio come sede del dare di sé, è appunto la sede della causalità in quanto tale. Distribuire in cause particolari la causalità del mondo è sempre essenzialmente problematico. Tanto problematico che non sta scritto da nessuna parte che una qualunque delle sostantività che integrano il mondo possa essere causa in qualche maniera. Un occasionalismo sarebbe metafisicamente inconfutabile. È falso perché è sconveniente, e per esperienza (questo è un affare diverso); ma in se stesso è inconfutabile. Ugualmente inconfutabile è che nel mondo esista una causalità. Quale sia la sua causa è già un'altra storia.

Cos'è questa causalità in quanto momento del mondo?

Ogni realtà è rispettiva, e secondo questa sua rispettività, ogni realtà è un momento del mondo. Poiché ogni cosa è attiva per se stessa, risulta che in questa rispettività le cose stanno dando di sé. Ebbene, la rispettività costitutiva di un dare di sé è ciò che in senso proprio ho chiamato tante volte *estasi*.

L'estasi è puramente e semplicemente la rispettività di un dare di sé. Ogni essenza reale dà di sé, e in quanto questo dare di sé è costitutivamente riferito rispettivamente al resto della realtà del mondo, ciascuna di queste realtà sostantive è costitutivamente estatica. L'estasi è puramente e semplicemente la rispettività del dare di sé.

La causalità è una costitutiva estasi proprio perché è la struttura stessa del dare di sé nella rispettività. Dal punto di vista della causa -poniamo il caso del mondo, se il mondo fosse causa, o di una causa particolare- ciò vuol dire che *dal punto di vista della causa* la causalità sarebbe *determinante*, determinante funzionale dei fenomeni che accadono nell'universo. *Dal punto di vista dell'effetto*, la causalità sarebbe un risultare determinato, una determinità. Due dimensioni inseparabili. E proprio in questa loro unità sta l'unità intrinseca di ciò che è la causalità.

Orbene, questa idea della determinazione non significa in alcun modo il determinismo di alcuni antecedenti e di alcuni conseguenti. Il determinismo in questo senso è la forma inferiore e degradata della causalità. Anzitutto, perché parte solo dalla determinazione, dal punto di vista dell'effetto; poi

perché, dal punto di vista della causa, colloca la causa in una relazione di antecedente temporale che in nessun modo è essenziale alla causalità. A tal punto non è essenziale alla causalità che anche nel caso di determinismi di successione c'è evidentemente il momento unitario tra il determinante e il determinato, che è ciò in cui consiste la causazione stessa.

La causalità è una cosa completamente diversa. È un carattere estatico. Ed è tanto più causa quanto più è estatico. Orbene, tutte le realtà fisiche sono estatiche nel senso che stanno in rispettività le une rispetto alle altre, in un dare di sé. Nessuna realtà è isolata dal mondo, dal resto delle realtà del mondo, ma piuttosto è costitutivamente riferita rispettivamente, in intrinseca costituzione, alle altre realtà.

Ebbene, esistono altre realtà, le persone, che certamente sono riferite in stato costruito, solo in ragione della loro vita, al mondo in cui si trovano, ma di cui non fanno parte, e queste persone hanno come propria caratteristica non solo che le loro azioni, una volta compiute, siano determinate univocamente - è ben chiaro che lo sono - da alcuni antecedenti temporali, ma al contrario: che esse appunto pongono da sé gli antecedenti. E in questo consiste la libertà. Si è tanto più causa quanto più si è liberi.

E la libertà è la forma suprema della causalità, perché è la forma suprema dell'estasi.

Ma c'è di più. Perché la causalità include un predominio. Un predominio del determinante sul determinato. E questo si applica esattamente alla stessa causalità che c'è nel mondo.

Certamente, questo predominio non esisterebbe senza la causalità. È evidente. Ma non coincide formalmente con la causalità. Sono due dimensioni distinte. E la dimensione in virtù della quale la realtà può svolgere la funzione di dominante - non solo di determinante il reale, ma dominante rispetto alle altre realtà - è appunto ciò che ho chiamato potere.

Se la causalità è la funzionalità del reale in quanto reale, il potere è la dominanza del reale in quanto reale.

Quest'idea del potere, della *Macht*, è una cosa completamente diversa dalla *dynamis* greca e dalla *Kraft*, dalla forza delle cose. Il potere è inscritto precisamente nella struttura stessa del mondo.

Così è nata in effetti la Filosofia.

Voglio ricordare il frammento⁷⁸ di Anassimandro, dove dice che l'*apeiron*, l'indefinito, è l'*arkhé*, il principio del mondo, da cui escono tutte le cose, e al quale torneranno tutte dopo un certo tempo, rendendo giustizia al fatto di essere uscite da questo *apeiron*. Orbene, qui l'*arkhé* appare in tre funzioni diverse. *In primo luogo*, come *inizio* del mondo. È la funzione *arcaica*. In questo senso, inteso come arcaico, il passato - il passato del mondo che va sparendo, o che almeno non si identifica con nessuna delle cose esistenti nell'universo - ha indubbiamente un predominio sul reale, già costituito.

⁷⁸ Diels-Kranz, 12 B 1, 1-2.

Ma *in secondo luogo* questo *apeiron*, questo indefinito, è il principio, *arkhé*, come direbbe Aristotele, intrinseco a ciascuna delle realtà, realtà che, appunto, sono ciascuna costituita formalmente da questa *arkhé* che hanno in seno, e da cui intrinsecamente emergono, giungendo ad essere costituite tali come sono. Qui l'*arkhé* non è arcaico, ma è *archico* [*árquico*]: ha carattere di principio interno e costitutivo.

Ma non c'è solo questo. Piuttosto, se il mio riferimento è stato esatto - forse le parole non concordano del tutto, ma l'idea sì-, le cose torneranno dopo un certo tempo a rendere giustizia, *dike*, e più che giustizia, bisognerebbe dire «giustizia» [*justeza*]. «Giustizia» è una cattiva traduzione, perché la giustizia evoca sempre una qualità morale, e non è di questo che si tratta; si tratta appunto dell'aggiustamento, della giustezza, concetto che ricomparirà più tardi in Eraclito con il nome di armonia. *Armonia* in Eraclito non significa un'armonizzazione, ma appunto l'assemblaggio di diversi pezzi in falegnameria. Perciò Eraclito poteva dire: *armonie afanes faneres kreiton*⁷⁹: che l'assemblaggio che non si vede è più forte di quello che si vede.

Ebbene, in questo senso, la giustezza, l'aggiustamento, fa sì che le cose ritornino al loro principio, al principio da cui erano uscite. E in questo senso l'*arkhé* non è né arcaico né archico, ma ha un carattere rigorosamente *arcontico* [*arcóntico*]. È il supremo arconte dell'universo.

L'unità intrinseca di queste tre dimensioni è ciò che costituisce il *Potere*. E tale Potere dell'*arkhé* è appunto ciò che dà luogo, secondo Anassimandro, alle vicende dell'universo, e con la cui enunciazione è nata la Filosofia nel mondo.

Il dinamismo, preso sinteticamente nei due aspetti di causalità e potere, è la signoria causale della realtà in quanto realtà.

IV. Qual è la struttura dinamica della realtà

Non si tratta di coordinare le cause. È una cosa normale nei libri di Metafisica dire che esistono la causa materiale, formale, efficiente e finale. Ci sono cause di diverse caratteristiche assemblate nell'ordine delle cause, per edurre un risultato che sarebbe il mondo. È la vecchia idea aristotelica secondo cui l'universo è effettivamente una *taxis*. Cioè è un ordinamento di cose che iniziano ciascuna con l'essere per se stessa, con una natura determinata, talché poi, per un'azione qualunque, tali cose entrano in coordinamento le une con le altre. È chiaro che non è questo il punto di vista che ho sostenuto in questo studio.

⁷⁹ Diels-Kranz, 22 B 54.

Nell'universo, ciascuna realtà non è una sostanza ma è una struttura. E questa struttura si trova in rispettività, consiste in rispettività intrinseca con le strutture delle altre realtà sostantive.

Il mondo non è ordinamento, ma è una struttura interna e al tempo stesso intrinseca.

Di conseguenza, non si tratta qui di coordinare cause, ma al contrario: di vedere come sono organizzati i diversi dinamismi, gli uni rispetto agli altri. E di questi dinamismi dico in prima battuta che sono organizzati.

Sono organizzati, cioè, alcuni dinamismi si basano sugli altri come su un loro sostrato. Tra tutti, il dinamismo basico è il dinamismo della variazione. Se nel mondo non ci fossero variazioni, non avrebbe luogo il dare di sé nella forma degli altri dinamismi. E anche all'interno dei dinamismi della variazione, probabilmente la variazione di luogo è il dinamismo più elementare, epperò quello che costituisce il *substratum* di tutti gli altri dinamismi. Ad ogni modo, il dinamismo della variazione è un dar di sé rispetto alle note aderenti. E queste variazioni possono riguardare le stesse strutture. Troviamo in tal caso che c'è un nuovo tipo di dinamismi, fondati sulla variazione, ad esempio, in primo luogo, il dinamismo della trasformazione a cui ho alluso prima. Trasformazione, che appunto è la produzione sintetica o analitica di nuove sostantività. In secondo luogo, una variazione di tipo diverso, ma fondata sulla trasformazione, vale a dire: le mutazioni possono dar luogo a esseri costituenti o quidificanti una nuova realtà, una nuova specie, o quanto meno le vicende genetiche di alcuni organismi possono dar luogo alla generazione di altri.

In queste trasformazioni, soprattutto quelle genetiche, la sostantività si costituisce come formalmente *stessa*. Si tratta appunto della vita. La vita come sede del dinamismo della stessità.

In secondo luogo, l'essenza si apre; l'essenza chiusa è ora un'essenza aperta. Ed allora hanno inizio la suità, la comunità e la mondanità del reale.

Ma questi dinamismi non sono soltanto basati gli uni sugli altri, formando un dinamismo unitario, ma oltre ad essere organizzati hanno qualcosa in più. Hanno una rigorosa *unità metafisica* di enorme ricchezza. E in effetti il dinamismo consiste - ripeto ancora - nel dare estaticamente di sé.

Orbene, questo dare estaticamente di sé non consiste nel fatto che una potenza passi all'atto - né in forma di potenza attiva né in forma di potenza passiva. Questa è una storia molto più elementare, ma che qui non ci serve granché, perché i termini potenza e atto, come ho indicato, risultano molto equivoci. Che si intende per atto? Si intende l'atto proprio di una potenza? O si intende l'azione propria di un sistema complesso di sostantività? E che s'intende per potenza?

Non si tratta dell'atto rispetto alla potenza, ma di qualcosa di più radicale e più unitario, e in cui si dispiega effettivamente l'insondabile ricchezza del reale in quanto reale.

Certamente, in questo dinamismo, nel dinamismo già preso nell'intero universo, c'è in primo luogo *un passaggio dalla potenza all'atto*. La *variazione* ne è un caso tipico.

Ma in secondo luogo c'è un dinamismo proprio a forza di variare. Effettivamente: si producono alcune sostantività che integrano la variazione, e allora il dinamismo non ha la forma di un passaggio dalla potenza all'atto, ma la forma di *sviluppo* di alcune virtualità. È il caso della generazione e della vita. Inoltre, non c'è solo questo, ma in terzo luogo la vita, a forza di svilupparsi, può dar luogo a un dinamismo di ordine superiore, che è la *potenziamento*. La potenziamento non consiste nel passaggio dallo sviluppo di alcune virtualità ad alcuni atti. Consiste piuttosto nella produzione delle virtualità stesse. E questa è l'evoluzione.

La potenziamento è precedente a tutte le virtualità e a tutti i suoi atti, e persino al carattere di atto virtuale che potrebbe avere: è appunto la produzione stessa del sistema delle virtualità.

Quarto punto: questa potenziamento conduce ad *una possibilitazione*, nella quale si produce il possibile, prima che il reale, e di conseguenza, in questo caso, le azioni hanno un carattere di quasi-creazione, proprio perché sono state poste le possibilità prima della realtà. Questa è la possibilitazione.

In questo dispiegamento dell'attuazione della potenza, passando per lo sviluppo di alcune virtualità, e da una potenziamento di virtualità a una possibilitazione del reale in quanto reale, scorre il complesso, insondabile dinamismo del mondo reale.

Ciascuno di questi momenti presuppone tassativamente il precedente. E lo presuppone non solo in funzione talitativa, ma soprattutto -ed è la cosa che qui importa- in funzione trascendentale. Perché in funzione trascendentale il dare di sé non è altro che *l'innovazione*.

Grazie al suo dinamismo, il mondo è in costante innovazione. È costitutiva innovazione.

La realtà si va certamente diversificando in tutte le sue innovazioni. E in questa diversificazione la realtà, che inizialmente non fa altro che ritrovarsi a stare lì, in forma di puro carattere attivo per se stesso, entra progressivamente dentro di sé in forma di stessità: è la realtà come *stessa*.

In un secondo stadio, questa realtà non solo diventa stessa, ma si apre a se stessa. E a forza di essere stessa, finisce con l'essere *sua*. È appunto la suità della persona.

E questa suità della persona, proprio per poter esser tale, deve avere un momento della realtà, momento che è la realtà costituita *in comune*: dal punto di vista talitativo, la società è questo. Dal punto di vista trascendentale, è la realtà in comune.

E solo da questo punto di vista, a mio modo di vedere, si può intendere l'ultimo aspetto del dinamismo, che è il dinamismo storico, vale a dire: come un tipo, come la costituzione di un nuovo tipo di mondo. La realtà si mondifica in diversi tipi.

Qui ci ritroviamo con una specie di articolazione in serie che è piuttosto graduale e di ordine metafisico, nella quale si passa dalla mera diversificazione delle variazioni a una stessità della realtà che è se stessa, alla realtà che nella stessità si apre ad essere suità, alla realtà che si converte in un ordinamento di *comunità*, e si converte in un tipo di *mondo diverso* per ciascuno, in epoche diverse della storia.

Orbene, queste grandi tappe non sono certamente le tappe di una grande realtà - l'ho detto diverse volte e torno a ripeterlo una volta di più-, non si tratta del fatto che una cosa quale il Tutto vada passando attraverso queste vicende. No. È una cosa completamente diversa.

Ciascuno di questi passaggi si verifica, in primo luogo, *solo nelle cose reali*. L'unità rispettiva è la sede della causalità. E nella rispettività delle cose, delle une con le altre, accade ciò che ho descritto della realtà in quanto realtà, ma *in ciascuna* e solo in ciascuna delle cose reali.

E in secondo luogo, non solo si verifica in ciascuna delle cose reali, ma si verifica contemporaneamente in milioni di cose reali. Milioni di esseri viventi, milioni di persone, milioni di forme sociali in cui certamente si verifica ciò che ho esposto qui.

In terzo luogo, questo si verifica mentre essi tutti sono ciò che sono rispettivamente nel mondo, e di conseguenza avendo il carattere di tempo, *essendo essi temporeamente* nel mondo.

In tutte queste vicende della realtà, le quali più che vicende sono strutture interne della realtà in quanto reale, ciò che troviamo è appunto questo: la realtà che sta dando di sé in quanto realtà.

E questa unità dinamica è l'unità dinamica dei gradi di realtà. Dico unità dinamica perché non mi sembra che nella realtà sia questione di gradazioni (cioè che vi siano alcune realtà più reali di altre), ma si tratta piuttosto di una vera unità dinamica, nella quale ciascuna realtà di tipo superiore si monta sul *substratum* di una realtà di ordine inferiore. E questo montaggio è un sottendere dinamica. Ciascun momento della realtà che ho descritto sottende metafisicamente e dinamicamente la realtà nel suo momento successivo.

Bisogna dire perciò che tutto questo dinamismo non riguarda la sostanza ma le strutture, la realtà sostantiva.

La realtà del mondo è sostantività e struttura, ma non è sostanza.

E bisogna aggiungere che questa realtà ha come suo momento interno l'essere dinamica. Essere dinamica non consiste nell'essere non-statica, né in qualcosa di superiore. Consiste puramente e semplicemente nell'essere attiva per se stessa.

In quarto luogo, attiva e dinamica per se stessa, questa realtà, nella misura in cui dà sempre più di sé, è sempre più realtà. Non c'è alcun dubbio sul fatto che è sempre più realtà. Il che non vuol dire che sia una realtà più perfetta -questa è un'altra storia. Ma innegabilmente -insisto- è più realtà. Senza dubbio, è più imperfetta la realtà di un vecchio rispetto a quella di un uomo maturo, ma è più realtà. Non dimentichiamolo. Nella vita si ha sempre più realtà. E tutto questo dinamismo della realtà non consiste che nel fatto che la realtà è per se stessa, perché è attiva, sempre più realtà. E lo è dando di sé. Ciò che accade è che il dare di sé ha un limite. Questo limite è l'intrinseca caducità dinamica del reale in quanto reale.

Conclusione

In questo mio studio non volevo trattare soltanto alcuni dinamismi isolati molto importanti nel mondo, e ciascuno di essi molto interessante per se stesso. Mi interessava far vedere come tutti essi costituiscono un'unità interna e inoltre intrinseca, che è il dinamismo intrinseco, multivalente, ma perfettamente chiaro della realtà in quanto realtà. Una realtà che comincia con lo stare e non fa altro che variare, che entra in sé appunto facendosi stessa; che a forza di essere stessa si apre alla suità, che si ordina in forma di comunità e si struttura in forma di mondo. Fino a un certo momento e a un certo limite, perché la realtà è caduca, perché ha un limite nella sua stessa realtà.

Questa è la struttura dinamica della realtà.

La realtà come essenza è una struttura. Una struttura costitutiva, ma i cui momenti e i cui ingredienti costitutivi sono attivi e dinamici per se stessi. Di conseguenza è assolutamente chimerico ciò che si è detto a volte del mio libro *Sull'essenza*. Si è detto che è un libro statico, e un libro puramente quiescente e concettuale. Mi spiace molto. Avrò o non avrò ragione, ma ritengo precisamente che il dinamismo competa essenzialmente e formalmente all'essenza, quale l'ho descritta nel mio modesto e denso libro *Sull'essenza*.

Indice

<i>Nota introduttiva del traduttore</i>	5
<i>Presentazione di Diego Gracia</i>	10
<i>Introduzione di Xavier Zubiri</i>	13

Prima parte: Che significa "la struttura dinamica della realtà"

<i>Capitolo 1: Realtà e divenire</i>	17
<i>Capitolo 2: Realtà e essere</i>	24
<i>Capitolo 3: Realtà e struttura</i>	32
<i>Capitolo 4: Dinamismo e cambiamento</i>	39

Seconda parte: Le strutture dinamiche della realtà

<i>Capitolo 5: Il dinamismo causale</i>	59
<i>Capitolo 6: Il dinamismo della variazione</i>	80
<i>Capitolo 7: Il dinamismo dell'alterazione</i>	95
<i>Capitolo 8: Il dinamismo della stessità</i>	114
<i>Capitolo 9: Il dinamismo della suità</i>	143
<i>Capitolo 10: Il dinamismo della convivenza</i>	169

Terza parte: La realtà nel suo dinamismo

<i>Capitolo 11: Il dinamismo come modo di stare nel mondo</i>	189
<i>Capitolo 12: La realtà nel suo dinamismo</i>	209