



ANNUARIO FILOSOFICO 13

1997

Mursia

sfare insieme tutti i principi che costituirebbero l'ideale del buon governo, che sarebbe l'orizzonte simile a quello della salute o della giustizia nella politica.

Ho schizzato qui un quadrilatero: il tribunale, l'ospedale, gli archivi della storia, e poi il governo degli uomini in politica. Il campo del giudizio prudenziale è immenso e sottolinea nell'attività degli uomini il legame tra pensiero e azione.

Ugo Perone

ANTERIORITÀ DEL PRINCIPIO

di inizio in inizio per sempre nuovi inizi
GREGORIO DI NISSA

1. *Il principio e l'inizio: alcuni modelli.*

Rosenzweig, confrontando ebraismo e cristianesimo, accreditava il primo come la religione del sabato, ossia del riposo ad opera compiuta, e quindi in generale del compimento, e il secondo come la religione del Natale, della domenica, del primo giorno della settimana, del sempre nuovo inizio. Il sabato ricorda certo la creazione, e dunque l'inizio, l'inizio assoluto, ma lo fa al momento del compimento, al settimo giorno, quando il fine è stato raggiunto. Il cristiano, invece, è sempre in cammino, *unterwegs*. La festa, per lui, è festa dell'inizio; il compimento non è cosa sua, e la domenica – primo giorno della nuova settimana – getta luce sul cammino successivo. Il Natale, la festa che gli è più cara, è posta tra due notti, una sola delle quali è tenebra, mentre l'altra è luce. Il Natale è l'inizio di Dio e con Dio: il lungo giorno nella pienezza di Dio, dalla tenebra alla luce, è posto come suggello di una festa che celebra il nascere¹.

Da questo punto di vista l'inizio, nel senso del dare inizio, del principiare sempre di nuovo appare indissolubilmente connesso con il cristianesimo, con una religione in cui la terra promessa del Regno resta posta irrevocabilmente davanti a noi, in cui nessun compimento è davvero compiuto e in cui persino la venuta decisiva del Cristo appare pegno di una seconda venuta.

Ma l'inizio, pensato in tal modo, non appare soltanto legato a uno schema religioso e teologico, risulta altresì filosoficamente poco maneggevole e sfuggente. Non per nulla l'inizio di cui le grandi filosofie ci hanno parlato si declina in altro modo. Non come il principiare (per definizione in certo senso inafferrabile), ma come il principio. Dove la parola trattiene presso di sé qualcosa dell'inizio, ma non per descrivere riflessivamente

¹ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988. Cfr. in particolare il libro II. Il tema del Natale come festa tra le due notti, diviene più perspicuo se si ricorda che in tedesco sia sul piano della lingua sia nel costume, la festività natalizia reca tracce di un plurale (le notti sante) e si articola in due giornate (erster und zweiter Weihnachtstag).

(e tanto meno psicologicamente) l'atto dell'iniziare, ma per suggerire piuttosto la logica determinante del dare inizio.

Conviene dunque che ci si concentri sul concetto di principio; anche perché lì il discrimine che svolge la dualità di principio e inizio in forma di congiunzione o di disgiunzione può essere ancora lasciato in pregiudicato. Due modelli di metafisica, quello aristotelico e quello hegeliano, mi sembra si possano utilmente confrontare, per approfondire questi aspetti. Entrambi i modelli appartengono, ma con significative varianti, a una concezione forte della metafisica. Come sarà possibile osservare, vi è in questo confronto un filo rosso testuale, che lo rende non un puro *exemplum fictum* o un'esercitazione di scuola, ma un luogo classico, un luogo in cui si è depositata una ricchezza di pensiero che è ancora e di nuovo capace di dar da pensare.

Il principio è un inizio che sta a fondamento. È superfluo in questa sede richiamare analiticamente la trattazione aristotelica del libro I e del libro V della *Metafisica*, una trattazione che ha valore paradigmatico. La prima, come è noto, ripercorrendo gli inizi della storia della filosofia, determina la filosoficità dell'*arché*; la seconda, descrittivamente, enumera i significati di principio. Nonostante le differenze, vi è forte corrispondenza tra i due luoghi: sia sotto il profilo del metodo sia sul piano dei contenuti. Entrambi, infatti, come sempre accade in Aristotele, muovono empiricamente dai significati dati: nella storia del pensiero, nel comune intendimento. Entrambi, poi, mirano a istituire un nesso sempre più stretto tra principio e causa, accentuando il carattere fondante del principio. Se, con gli albori della filosofia, l'*arché* era stata soprattutto l'elemento costitutivo della realtà, con il compimento aristotelico essa diviene piuttosto l'inizio fondante. Si costituisce qui la metafisica classica come metafisica forte. La sua forza le viene dal detenere il punto di vista dell'inizio, dal pervenire a quel principio che è principio del movimento, o relativamente a questo o quel movimento o assolutamente, come principio del movimento in generale. L'originazione dal principio ovvero la causalità assumono così un primato metafisico che ne fa la forma eminente dell'essere e del sapere. Ciò che appare ai miei occhi decisivo in quest'impostazione aristotelica è l'esplicitazione del concetto di principio in termini di causa. Da ciò discende che la causa, che è appunto principio, possa essere considerata normalmente anche quel principio che è al principio, ovvero l'inizio che sta a fondamento. In tutto ciò, come del resto mostrano gli svolgimenti teologici della *Metafisica*, il primato essenziale del principio è da ricondursi alla sua forza causale, e non alla sua anteriorità temporale.

Non stupisce quindi che nel libro XII (1072 b), venendo a parlare di Dio come del principio primo, Aristotele riprenda questa terminologia e dica: Egli (secondo la traduzione Reale) «è un essere che esiste di neces-

sità; e in quanto esiste di necessità, esiste come bene, ed in questo modo è Principio» (504-505); ovvero (nella versione Carlini) «Egli è, dunque, necessariamente, e, in quanto necessariamente è, è bellamente, ed è così principio di tutto» (419-420). Colui la cui vita è la più eccellente per noi, Colui che tutto muove, senz'essere mosso, questi, il pensiero di pensiero, in cui l'intelligenza e l'intelligibile sono la stessa cosa, è in senso proprio il principio di tutto: la metafisica culmina in teologia.

Se ora ci volgiamo brevemente a Hegel, assistiamo a una significativa torsione. In Aristotele il principio era l'inizio, ma soprattutto perché in questo modo ne risultasse palese il carattere di causa; per Hegel, invece, il principio, se è il fondamento, non è però in alcun modo l'inizio. Anzi in lui l'inizio è continuamente negato, ridotto al puro cominciamento vuoto. Come è noto, in Hegel l'inizio è tollerato solo come trovato alla fine; presso di lui, l'inizio vale come la soppressione dell'iniziare, in definitiva, come l'assoluto. O, per dirla altrimenti, l'inizio è riassorbito nella manifestazione, ma la manifestazione che rivela, non rivela propriamente l'inizio, bensì i suoi effetti, ed è solo nella totalità degli effetti, dialetticamente guadagnata alla fine, che la rivelazione è compiuta: l'inizio è alla fine.

Si osservi che anche qui si riscontra un parallelismo (pur nel rovesciamento) rispetto ad Aristotele. Decisiva non è tanto la negazione dell'inizio, perché a ciò si potrebbero opporre le dichiarazioni hegeliane che fanno del risultato il vero inizio, quanto il fatto che l'inizio si risolva nella fine. In tal modo viene alla luce l'intento fondamentale che anima l'intero processo, ossia l'obiettivo di sciogliere il processo stesso da ogni elemento di contingenza. Il risultato, infatti, non è in alcun modo l'esito, ma l'assoluto. La negazione dell'inizio come principio è in funzione del guadagno dell'assolutezza di esso.

Quest'atteggiamento hegeliano, se è nettissimo per quell'aspetto che più direttamente concerne il cominciare, non è meno influente per ciò che concerne il principio come primo fondamento. Le aspre pagine della *Scienza della logica* insistono ripetutamente sul carattere meramente immediato e astratto dell'inizio, ma mostrano anche come proprio in quest'immediatezza e astrazione sia contenuta la sua negazione e dunque quello sviluppo che rovescerà infine il cominciamento in risultato. Perché l'inizio è nulla, ma è un nulla da cui deve uscire qualcosa. Ma se il suo essere consiste in questo uscire da sé, esso, che comincia, non è l'origine, l'*arché*, il principio, ma solo l'inizio, che appunto l'origine vera, l'*arché* assoluta, il principio capace della totalità è solo il risultato. Come tutte le pagine dedicate a ciò che è solo finito in Hegel, anche in queste si avverte come una reminiscenza di quell'incessante indagare agostiniano, dedicato al problema del tempo. Ogni determinazione, appena conquistata, è subito anche abbandonata, perché il finito (e l'inizio, sopra ogni cosa) e il

tempo sfuggono. Perché questa è la loro comune sorte: di essere un nulla che è pur qualcosa e di essere qualcosa che infine è nulla. E così in Hegel all'inizio non si può restare (e del resto che inizio sarebbe?) e la freccia del pensiero obbliga al conseguimento del risultato, alla totalità interamente dispiegata.

Nella *Fenomenologia*, dopo aver rilevato che la vera scienza, ciò che è il vero coronamento, non è compiuto nell'inizio (III, 19)², Hegel osserva, avendo polemicamente di mira Fichte, che le manchevolezze della sua filosofia si riassumono nel fatto che egli vi abbia posto a base il puro e semplice generale, quel principio che non è altro che inizio (III, 27).

Non occorre, credo, spendere altre parole per richiamare a tutti lo slittamento che l'impostazione aristotelica ha subito in Hegel. Il principio, ancora inclinato verso l'inizio, si declina presso Aristotele nella forma della causa; esclusa radicalmente in Hegel ogni enfasi per l'inizio, il principio si svolge come fondamento assoluto solo in quanto è il risultato di un processo dialettico della totalità. Corrispondentemente però, mentre in Aristotele, in cui l'*arché* è anzitutto il principio causale (e solo secondariamente l'inizio), non v'è angoscia per l'inizio come iniziare e, stabilito il principio, si può quietamente procedere (detto altrimenti: la finitezza dell'inizio e il principio della finitezza non sono un problema), in Hegel in cui ciò che conta è il principio come risultato assoluto, non può essere però cancellata l'ansia per questa traccia dell'inizio, da cui si svolge il processo (detto altrimenti: la sola finitezza del principio fa problema per il conseguimento dell'assolutezza del principio, e infatti il fondamento assoluto suppone lo svelamento dell'inconsistenza del solo finito).

Fin qui – si potrebbe giustamente osservare – non si è fatta alcuna acquisizione particolarmente nuova, limitandosi a contrapporre, come è ovvio che sia, l'impianto hegeliano a quello aristotelico. Ciò che mi interessa di più però, e su cui vorrei richiamare l'attenzione, non è quest'opposizione, ma gli elementi di intreccio delle due metafisiche. È noto, e ha già dato luogo a non poche considerazioni, il fatto che Hegel termini l'*Enciclopedia* con un passaggio dal libro XII, precedentemente richiamato, dedicato appunto a descrivere la vita di Dio: «Il pensiero che è puro per se stesso – scrive Aristotele nella traduzione di Hegel – è un pensiero di ciò che è il più eccellente in sé e per sé... [e il commento hegeliano aggiunge: «finalità assoluta per se stessa»]. Il pensiero pensa se stesso con l'accogliere il pensato: esso viene pensato, in quanto tocca e pensa: cosicché il pensiero e il pensato sono lo stesso» (1072b; in Hegel XIX, 162). Hegel

stesso dunque, pur nella orgogliosa consapevolezza della propria novità, intende, a suggello della sua opera più sistematica, chiudere il cerchio della *Metafisica*, ritornando al suo primo, grande fondatore. Quasi a dire che nel risultato hegeliano è ricompreso anche l'inizio aristotelico. Farò subito osservare, anche appoggiandomi a qualche elemento testuale, che in questo richiamarsi ad Aristotele è contenuta una significativa torsione dei concetti. Prima, però, vorrei che si riflettesse sull'importanza emblematica racchiusa in questo desiderio hegeliano di chiudere il cerchio della metafisica, di saldare il nuovo all'antico. Non vi è in ciò solo un tratto di ambizione personale, ma l'emergere di una intenzione comune, che anima il classico come il moderno (da Cartesio a Hegel): pensare *secundum causam* e pensare secondo il modulo della totalità dialettica comporta, pur nelle differenze, muoversi all'interno di una concezione della razionalità in cui non è attribuito al non pensato alcun ruolo significativo. Si tratta invece sempre di un pensiero dell'adeguazione e dell'adeguatezza, sicché è necessario in ogni caso chiudere il conto anche con la tradizione di pensiero precedente. Hegel, come è noto, lo fa nella sua storia della filosofia e anche nell'*Enciclopedia* salda idealmente il cerchio della tradizione; Aristotele, a suo modo, prima ancora e, in certo senso, più ancora che con Platone, intende chiudere analogo conto con il pensiero presocratico. Nell'uno come nell'altro caso si porta ad adeguazione ciò che rischiava di restare inesorabilmente esterno.

In quest'operazione, però, qualcosa viene accuratamente escluso da Hegel, a conferma di quella torsione di cui si diceva: il rinvio all'*arché*, che pure il testo aristotelico conteneva. Il passo citato da Hegel, infatti, è incorniciato in Aristotele da due capoversi in cui ricorre, esplicito e forte, il rimando all'*arché*. Continuando quel testo che ho citato precedentemente, infatti Aristotele riassume sinteticamente la propria posizione, e scrive: «Da un tale Principio (*arché*), dunque, dipendono il cielo e la natura». Al termine del capoverso, segue il passo ripreso da Hegel. A sua volta, al termine di questo, Aristotele prosegue: «Coloro che, come i Pitagorici e Speusippo negano che la somma bellezza e il sommo bene sia nel Principio... hanno una errata convinzione». L'uno e l'altro mancano nell'epigrafe hegeliana. Ma ciò che è più importante è che nella storia della filosofia, nonostante la parafrasi hegeliana proprio di questi luoghi, essi siano sostanzialmente ignorati, o perché affatto trascurati, come per l'ultima citazione, o perché singolarmente sottovalutati. Nella traduzione hegeliana infatti *arché* è resa una volta come *Ursache*, causa, là dove si parla di principio necessario e una seconda volta come *Prinzip des Unbewegten*, là dove si parla del principio da cui dipendono cielo e terra (cfr. XIX, 162 sgg.). È evidente, a una lettura complessiva del contesto, che il problema dell'*arché* appare a Hegel assolutamente irrilevante. Del resto la dialettica he-

² Le citazioni di Hegel fanno riferimento all'edizione tascabile Suhrkamp, che riproduce quella a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986.

geliana sarebbe insostenibile, se l'inizio fosse il fondamento o se il fondamento fosse essenzialmente inizio. L'*arché* è esclusa da Hegel. L'età moderna, di cui Hegel è forse il più grande metafisico, dichiara impossibile richiamarsi a un'origine. Come Cartesio ha insegnato, quest'origine non mi origina perché è l'io. Ma se l'io è l'origine, quest'origine, che non è che una certezza puntuale, non è nulla di più che un punto di leva, e ciò che conta è il risultato: l'io ritornato a sé, e riconosciutosi assoluto. O, più esattamente per Hegel, se l'inizio è l'immediatezza, esso non può produrre la mediazione, se non nella forma del proprio togliimento.

2. Sorprendere l'inizio.

È possibile, però, una vera metafisica, a partire da Cartesio (e quindi da Hegel, che in questo non ne differisce)? Non si finisce, così, per una specie di deriva inevitabile, a voler ricomprendere nella fine l'inizio che siamo, ipostatizzando a metafisica quella che è una profonda fenomenologia dello sviluppo storico? Avendo messo tra parentesi la questione dell'inizio, non si è anche in certo modo lasciata cadere la questione di quell'*Ursprung*, di quel salto originario, assoluto e radicale, che sta dietro a ogni domandare filosofico, alla sua meraviglia, come alla sua angoscia: perché l'essere in luogo del nulla?

La fenomenologia, nella modernità, ha, a suo modo, ritentato l'impresa, scegliendo la strada di una concentrazione assoluta, di una specie di assoluto esercizio di attenzione che mette tra parentesi ogni legame, fino a riuscire in una messa a fuoco dell'essenza pura, che è prodotta per *Absonderung*. In certo senso, si potrebbe dire che, in incompensabile opposizione alla nottola hegeliana, è piuttosto l'uccello mattutino che presiede alla fenomenologia. Essa vuole vedere l'essenza; ma per farlo deve sorprendere l'inizio, farlo di nuovo accadere davanti ai nostri occhi. Come, secondo Merleau-Ponty, il pennello di Cézanne, che con i tanti contorni vuole raffigurare non la cosa, ma il suo originarsi. La fenomenologia assiste di nuovo alla creazione, diviene appunto una fenomenologia della genesi (dell'oggetto, ma anche del soggetto: almeno in Merleau-Ponty, il cui soggetto è appunto diverso dal soggetto trascendentale husserliano. Ma è un discorso che qui non interessa fare: Husserl rischia infatti un ritorno all'idealismo). Ciò che la fenomenologia cerca di sorprendere è precisamente la nascita, ma non perché, secondo l'illusione idealistica, essa occupi un punto di vista che è superiore, essendo, come il punto di vista divino, ciò da cui l'intero si produce. Le posizioni sono rovesciate (e ciò ne fa la differenza, e ne costituisce l'interesse). L'atto di consapevole separazione dal mondo che avviene con la riduzione consente

infatti, *proprio in quanto non riesce*, – il non pensato di Husserl che è, secondo Merleau-Ponty, il suo pensato più proprio, e, più in generale, il negativo, la distanza, la differenza, da cui ogni pensare nella modernità prende le mosse – di guadagnare una duplice initialità, quella dell'io e quella del mondo. Perché, per un verso, l'io, nel suo sforzo di separazione, raggiunge una propria identità; per l'altro, questa separazione che non riesce a rescindere la coappartenenza al mondo, vede nascere, davanti all'io, come una consistenza non revocabile, l'alterità del mondo.

Volendo assistere all'origine, senza peraltro occupare un punto di vista privilegiato, accade che la genesi di fronte a cui ci si pone, abbia caratteri affatto propri. Essa non è né la genesi assoluta dell'origine creativa, né la genesi del pensiero che produce il proprio oggetto; non è l'inizio ma il fenomeno – ossia l'essenza del fenomeno – dell'iniziare. Il pensiero lo sperimenta – e lo mette in atto – sempre di nuovo: lo sperimenta su di sé, dedicandovisi; lo sperimenta sulla cosa stessa, sottoponendola a istruttive variazioni immaginative, che ne moltiplicano in scarti sempre nuovi il profilo. In certo modo sono sempre nuove genesi a cui si assiste. Ma vi si assiste, perché le si mette in scena.

Non a caso la fenomenologia riscopre l'originario sentimento della meraviglia: è perché essa guarda al mondo e all'io dal punto di vista del loro nascere. Non per nulla, anche, non si può ridurre la fenomenologia, troppo sbrigativamente e troppo corrivamente con lo spirito del nostro tempo, a un metodo. Essa, nella sua non consumata origine, porta alla luce un mondo che, per essere quello delle essenze, è un mondo metafisico. Ma la metafisica della fenomenologia ha i tratti inquietanti della quotidianità. Appare a portata di mano. È come se la creazione potesse avvenire ogni giorno di nuovo, in una *Stube* di Friburgo o nei caffè di Parigi. O che la fine accadesse ogni volta che si spegne la luce. Ciò che fa meraviglia non è l'essere, ma l'iniziare.

Proviamo a riprendere schematicamente i risultati di questo breve *excursus*. Per una grande filosofia appare difficile eludere la questione dell'inizio, tanto più nella cultura occidentale segnata nel modo che Rosenzweig ci ha ricordato dal cristianesimo Aristotele ci offre il modello classico di costruzione di un sapere filosofico che muove dal principio e dai principi. Hegel certifica l'impossibilità moderna di quel paradigma, e risolve l'inizio nella fine. La fenomenologia, a sua volta, attesta il disagio verso l'universo hegeliano (un universo della fine e quindi in certo modo della morte) e con un intenzionale distanziamento ripropone il tema del principio. Mentre la fenomenologia hegeliana è l'esperienza del processo, la fenomenologia fenomenologica è un esercizio ascetico di disappartenenza. Ciò che in essa non basta è il fatto che l'espedito che consente la messa in scena del mondo è un movimento di allontanamento prodot-

to con un atto di volontà o applicato come un metodo, un passo indietro che permette bensì di vedere, ma al prezzo di essere divenuti spettatori, di non essere più, propriamente, "dentro" l'inizio, né "dentro" la storia. Come in un film, il passo indietro può essere reiterato e revocato infinite volte, ma senza che la vicenda muti mai. Quando vedo sorgere il mondo non vi appartengo più; quando vi appartengo non lo vedo sorgere.

3. Anteriorità dell'inizio.

In filosofia non si ricomincia mai da zero. Si possono solo giocare, con diverse combinazioni, le carte che la tradizione ci ha lasciato. Proviamo allora a scomporre, in tasselli per noi utili, il quadro di cui disponiamo. Il problema è chiaro: metafisicamente, non si può eludere la questione dell'origine; ma, dopo Cartesio e Hegel, l'inizio è divenuto un principio che non basta più. Come riguadagnare un pensiero dell'origine senza sospendere il mondo? Forse, con grande spiegamento di dottrina, per dire infine solo negativamente dell'inizio, per liberare l'inizio dall'origine e l'origine dalla necessità del procedere e il processo dalla necessità della restitutio, per guadagnare la differenza della vita dal pensiero, del sapere dall'assoluto, e fare così esperienza di una *bilaritas* della vita, come sembra suggerire Cacciari (*Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1993, p. 683)? O per un itinerario più cauto e complesso, più umile e più esigente?

La coscienza con cui il moderno inizia è al tempo stesso una rimozione. Nella modernità, non a caso, dissimulazione e messa a nudo vanno di pari passo, sono anzi la stessa cosa. Ciò che la coscienza mette a nudo è una consapevolezza acutissima della separazione: verrebbe da dire che con ciò è guadagnata la migliore condizione per pensare la differenza dell'inizio (l'inizio come differenza). Ma la dissimulazione è simultanea: per l'inizio può andare bene qualsiasi cosa, anche un semplice e puntuale io. Infatti ciò che conta è il risultato (il capitalista di successo, come l'uomo politico divenuto *leader* riconosciuto, ricorda gli umili inizi per esibire il valore dell'impresa: come dire, qualsiasi inizio è buono). Ma in questo modo, appunto, l'inizio, nella sua differenza qualitativa, è andato perduto: proprio perché è lì, a disposizione, non è l'inizio, né tantomeno il principio. E se lo diventa, rischia di configurarsi come un principio di distruzione, anziché di costruzione: l'*arché* del livellamento alla misura dell'io.

Ciò che forse bisogna acquisire, per un nuovo movimento filosofico, è che la filosofia non è simultanea al proprio oggetto. La conquista più importante dell'ermeneutica mi sembra risiedere nel fatto che essa fa del pensiero un pensiero secondo, lo volge verso un'anteriorità che sempre la precede. In questo modo, essa disloca nel tempo quanto la fenomenologia

– atemporale – concepisce spazialmente. La discrasia non è una dislocazione spaziale: dentro o fuori del mondo, in un'alternativa interno-esterno che è assoluta, è piuttosto di-stensione del tempo: un prima-dopo, che non ha più il carattere di un'opposizione irrevocabile, ma quello prezioso di una dif-ferenza. È per questo che mi sento di proporre la pazienza e l'indugio come numi tutelari della filosofia, suggerendo, come ho fatto altrove, di ricercare proprio in queste dimensioni dello spirito nuove categorie del pensare nella modernità. Così, inoltre, è il paradigma temporale a riprendere il sopravvento, e in luogo di una metafisica cosmologica, fatta di gerarchie di cieli, interviene il fragile ma resistente tessuto del tempo a fare da stoffa al pensiero.

Con il pensiero, dunque, non siamo mai nell'inizio. La filosofia comincia sempre dopo. Da questo punto di vista è vero ciò che la filosofia moderna ha variamente avvertito, e cioè che dell'inizio non disponiamo e che perciò non possiamo trattarlo come un principio (e del principio non disponiamo e perciò non possiamo trattarlo come inizio). Ciò peraltro impedisce anche di risolvere l'inizio nella fine. Socraticamente, il dialogo non cessa mai; l'ultima parola, irrevocabile, non è mai detta, se non come l'uscita di scena, extra filosofica, perché morte viene data e la parola interrotta. Della fine, in filosofia non si parla veramente mai, se non attraverso quell'astuzia che fa coincidere la fine con l'inizio e consente di ricominciare da capo: natura che *iuxta propria principia* è restituita al suo eterno e nuovo germinare.

La filosofia, inoltre, non comincia, non segna l'inizio, perché non è un pensiero della separazione. Dando inizio, essa trancerebbe una linea della separazione, deciderebbe, con un potere violento e di cui non dispone, tra l'essere e il non essere. La filosofia, che interviene in una storia già iniziata, è, piuttosto, all'inizio. Essa si domanda il senso di quella storia iniziata che riceve; avverte la differenza, ma, appunto, non la produce con una decisione. Nella libertà, la protegge, la svolge, la interroga. Per fare tutto ciò, essa non dispone che del materiale che ha trovato e non le resta che applicarsi ad esso.

Tutto si decide in questo lavoro, che è eminentemente un lavoro di interpretazione. La filosofia può eseguirlo solo collocando i dati di cui dispone in un quadro, ma non può considerare questo quadro come qualcosa di cui dispone. Esso è sempre solo ricavato, o meglio, come amerei dire, «trovato». L'inizio non è né dato, né posto, ma trovato, dove trovato significa al tempo stesso inventato, con un gesto di libertà, e rinvenuto, come un inciampo che si trova sul proprio cammino. Quando il duplice senso di questo trovato corrisponde, ossia quando ciò che si trova sul proprio cammino – i significati che atomicamente vengono a costituire il quadro del mondo – trova corrispondenza nel senso trovato, ovvero immagi-

nato come senso di quei significati, e reciprocamente quando il senso, proposto mediante un gesto di libertà, ritrova in quei significati un proprio modo di manifestazione, si è giunti all'unico inizio filosoficamente possibile. Quello in cui due strade si incontrano. L'inizio è un incontro, non un principio. L'inizio, allora, non inizia, perché questo è già sempre prima. E l'inizio non è un principio, perché non è posto, né potrebbe essere presupposto.

Non è l'inizio assoluto, non è il principio assoluto, ma l'inizio di un incontro – tra senso e significati, tra orizzonte e dati – nei fatti sempre solo possibile e sempre revocabile, ma di cui per il pensiero vi è sempre necessità. È questo l'ordine ontologico, da cui nulla discende come da un principio archetipico, ma che è la ritrovata condizione di possibilità per pensare ciò che deve essere pensato.

Del resto, anche da un punto di vista fenomenologico accade che l'origine venga sempre e soltanto ri-trovata. L'identità del soggetto non è posseduta, ma guadagnata attraverso un rispecchiamento, che è mortale (l'esperienza dello specchio, le acque del lago, la voce restituita dall'eco) quando non è nulla di più della reduplicazione. Ed è invece un'apertura, quando il ritorno a sé avviene come il tener fermo all'identità quale condizione per poter essere fedeli all'altro (*soi-même comme un autre*). Ma quest'identità conseguita attraverso il rispecchiamento o, per dirla con una forma più astratta e universale, attraverso la riflessione è indizio dell'origine non perché metta di fronte all'origine – quasi che questa fosse identica all'identità –, ma perché descrive il cammino della sproporzione, attraverso cui si giunge all'identità. L'inizio è ciò in cui siamo già da sempre, ma che non esperiamo mai. E ciò accade perché già da sempre, e strutturalmente, noi siamo *dopo* l'inizio. Questa condizione di sproporzione, in cui sempre ci troviamo e che segna persino la più semplice delle relazioni, quella di identità, è la conferma fenomenologica del fatto che siamo sempre un passo dopo l'origine. Anche se quel passo non potrebbe neppure essere pensato, se non sullo sfondo di un'origine che manca. Questo pare a me essere l'elemento saliente. L'incontro, da cui si inizia, attesta la relazione. Ma la relazione, che pur si sperimenta nell'incontro, la si sperimenta nel suo accadimento e nel suo permanente carattere di evento (dove il senso di eventuale). Essa si ritaglia nel segno di un'assenza. Proprio perché accade, la relazione non è.

4. Finitezza, inizio e nome.

Ciò che si pensa non è l'assoluto, ma il finito. Un finito che viene però scandagliato fino a che lo si riconosce come iniziato e iniziante, come fra-

gile e potente: ossia, per l'appunto, finito, cioè sempre dopo l'inizio e prima della fine. Non c'è un principio dell'inizio, c'è una metafisica del finito. Per questa ragione non ho alcuna difficoltà a percorrere la strada della finitezza, ad assecondarne le pieghe, senza timore di restare a un positivismo del finito che non condurrebbe da nessuna parte. Quando infatti si divenga pienamente consapevoli che dopo l'inizio si è sempre, e che dell'inizio non è mai possibile fare un principio, allora si diviene simultaneamente liberi da una metafisica assoluta e dall'assoluto positivismo dei fatti. Si sa invece che, collocati dopo l'inizio, si è situati su un piano inclinato che non può trovare autentica comprensione, se non sporgendosi fino a enunciare, rischiosamente, attraverso un progetto di senso, quella differenza che è all'inizio e che non ha nome. Il nome devo trovarglielo, inventandolo, per ritrovarlo come il nome che è suo.

La Bibbia stessa sembra suggerire qualcosa di questo genere, proprio quando – e accade significativamente a più riprese, in più volte – ci parla dell'inizio. Detto del principio assoluto della creazione, dell'origine del cielo e della terra, un nuovo principio ci viene proposto: l'inizio dell'uomo e di ciò che lo circonda, e a cui egli dà nome, e poi ancora l'inizio dell'altro uomo, della donna, e con essa dell'umana società. In quest'inizio, per noi così importante e decisivo – e che in una laica rilettura del mondo si è voluto mettere in ombra, come se la storia degli uomini iniziasse solo dopo il peccato –, vi è un tratto, delicato e profondo, che merita di essere meditato. Eva viene incontrata da Adamo, dopo il sonno, al risveglio. Egli la incontra come colei che era già là. Non gli viene condotta, come gli animali, a mezzo del giorno. Eva si ritrova con l'uomo nell'intimità del risveglio, dopo che, nella notte trascorsa insieme, erano nati l'uno all'altra. In quest'ora, che riassume il giacere insieme fino al comune risveglio, Eva è riconosciuta carne della carne di Adamo, e riceve un nome. Con delicatezza, il testo sacro non parla dell'inizio assoluto, ma incomincia dopo l'inizio, dal riconoscimento e dal nome. Ma l'uno e l'altro hanno avuto il comune tempo della notte.

Torniamo però ora a una considerazione strettamente filosofica. Il nome con cui nomino l'inizio trovato non è rinchiuso esclusivamente nell'ordine naturale dei fatti. Anzi, tutto ciò è metafisica, poiché il nome supera infinitamente il fatto; tutto ciò ha una sua logica, poiché, se è libertà, non è arbitrio, e infatti trova corrispondenze e motivi; ma tutto ciò è una metafisica che, sporgendosi dal finito, ne ritrova l'origine e ne prospetta la fine, senza mai poter abitare né l'una né l'altra. Essa però nomina e, prima di ogni altra cosa, dà il nome all'inciampo finito che incontra, chiamandolo ente e ordinandolo entro un orizzonte, che dice aver nome di essere. E incontra nomi antichi, decisivi e di incandescente astrattezza. Insegna agli uomini a maneggiare di nuovo le prime parole,

reimpara la lingua, la sente di nuovo una prima volta. Non è spettatrice dell'origine, ma la mette in scena per la prima volta. Il mondo del pensiero nasce fresco e inatteso anche di fronte a un mondo vecchio e sazio, perché non è uno sgranarsi consequenziale di un già da sempre saputo, ma il rischioso incrocio di un primo incontro. Come Benjamin, nella V delle *Tesi di filosofia della storia*, dice con saggezza e profondità: «*das wahre Bild... huscht vorbei*». Non passa soltanto, non viene soltanto meno, ma sgattaiola via, se ne va; in silenzio, in punta dei piedi, senza farsi sentire. Perché ciò di cui ne va – l'essenziale – è anche ciò che se ne va – vien meno. L'essenziale è minacciato: potrebbe scomparire, potrebbe anche non occorrere mai. La filosofia incontra l'inizio e la fine, senza poterne occupare la posizione. Per non perderli o perdersi, ne sillaba il nome. Per richiamarli. Il nome è inventato dalla memoria. Fissa un ricordo e su di esso orienta il futuro. Il nome richiama un significato, ma nel pronunciarlo assegna a esso un'orientazione di senso. E tuttavia, nonostante il potere di questa orientazione in forma di progetto, il nome, che pure garantisce la possibilità di una risposta e consente di formulare l'appello, non assicura dominio alcuno.

Per di più, questo nome è il nome di una differenza: tornando ancora una volta a quella storia lontana, che non cessa, sempre di nuovo, di dar da pensare, l'incontro che è un inizio, è anche l'inizio di un nome. Israele non si chiamò più Israele, ma Giacobbe, per via dell'anca slogata dalla lotta e dall'incontro. Il nome nuovo, il nome dell'inizio, reca il segno di una slogatura. E se considerassimo così anche il nome "essere", il primo nome della filosofia, non come il contrassegno di un potere o di una trasparenza senza residui, ma come il nome con cui cerchiamo di fermare *das wahre Bild* di una realtà che *huscht vorbei*, non avremmo forse imboccato la strada per una metafisica, che non è la stanca e sterile ripetizione di un inizio già fatto, ma un progetto, che, pur consapevole – fino alla slogatura che lo percorre – dei rischi, rischia l'inizio e nutre la speranza di ognuno che, pur sapendo di entrare in un gioco già cominciato, non lo vuole per questo già fatto, ma dove l'inizio è pur sempre ancora possibile? (Non dunque l'inizio, ma gli inizi. Ma questi sono significanti e hanno significato, perché l'iniziare come un senso ha senso). L'essere come differenza si frammenta già da sempre in forma di ente, e la considerazione dell'ente non riconduce quietamente all'essere. Ma l'ente finito, trapiantato nella sua finitezza, appare percorso da un inizio, di cui non dispone e che pure vorrebbe guadagnare, un inizio che gli è sempre anteriore. Quest'inizio può essere detto solo come una differenza che si sottrae. E questa differenza, se è un principio, è un principio di cui non dispongo, ma piuttosto un'origine a cui, come all'indisponibile e all'immemoriale, io mi oriento. In ciò, come ho mostrato altrove, è la orientante

razionalità della memoria a dover far da guida. Essa, per proteggere l'ente che c'è, tiene fermo e ridice quell'essere, che appare assente.

È dunque vero ciò che Aristotele e Hegel, pur in modo diverso, ci hanno affidato: che la filosofia non può occupare il luogo dell'inizio, se non per svolgerlo diversamente, ora come la causa che fonda, ora come il dileguare che eleva al risultato. E se, come Rosenzweig ci ha suggerito, il cristianesimo è una religione del sempre nuovo inizio, non vi è conciliazione possibile, anche sotto questo riguardo, tra il filosofare, che appunto inesorabilmente salda il conto e chiude il cerchio, e il cristianesimo. Non a caso, Hegel, che a ogni costo voleva espungere ogni possibile tensione, dovette culminare in una filosofia della religione, come riconquista filosofica dei contenuti della religione, dovette cioè chiudere il conto con quest'ultima, non filosofica, forma dello spirito assoluto. Ma la definitività di questa conclusione è cogente solo quando si faccia valere il principio dell'assolutezza della filosofia; là dove essa si configuri come sapere trasparente dei suoi oggetti. Là dove essa invece si intenda come quel sapere che inizia dopo l'inizio, d'un colpo l'antica vocazione alla ricerca e l'inedita apertura all'eventualità dell'inizio possono essere riconquistate.

Perché – dopo l'inizio – resta da ricercare – tentativamente – il senso e perché – se l'inizio non è ciò di cui dispongo – non è esclusa, né bandita la possibilità di altre forme di sapere, che di esso ci dicano.