

# L'ESISTERE PRESO SUL SERIO RIFLESSIONI SU *ETICA E AMBIGUITÀ* DI ADRIANO FABRIS\*

**CARLO CHIURCO**

*Dipartimento di Scienze Umane*  
*Università di Verona*  
carlo.chiurco@univr.it

## **ABSTRACT**

In my discussion of Adriano Fabris' *Etica e ambiguità* [*Ethics and Ambiguity*], I will consider three main objections. 1) Firstly, I will discuss Fabris' attempt to criticize and reshape the Aristotelian ἔλεγχος, as it appears in the fourth book of *Metaphysics*, from a performative perspective, showing that it already falls within, and is substantially invalidated by, the semantic domain of Aristotle's distinction between "contradiction" and "self-contradicting". 2) Secondly, since Fabris invokes a reform of Western philosophy's general attitude towards action and relation, I will show how classic ontology (notably Plato's notions of being, as opposed to Parmenides', and dialectics) already provides a robust example of a deeply relational (though admittedly not performative in the sense highlighted by Fabris) notion of being. 3) Thirdly, I criticize Fabris' notion of relation, because it indifferently refers both to ontology and ethics, whereas a proper ethical consideration of it, while necessarily involving ontology, should be treated as distinct from the former.

## **KEYWORDS**

Action, relation, ethics, ontology, dialectics, contradiction, Plato, Aristotle.

## **I. CAMBIARE STRADA RISPETTO ALL'OCCIDENTE**

Non credere al bene, ma alla bontà<sup>1</sup>: con queste scarse ma potenti parole, poste quasi all'inizio di *Vita e destino*, Vasilij Grossman enuncia il nucleo della riflessione che andrà a sostanziare le successive settecento pagine del suo romanzo. Simile è lo spirito che anima *Etica e ambiguità* (EA) di Adriano Fabris, terzo e (per ora) conclusivo capitolo di una trilogia iniziata nel 2010 con *TeorEtica* e proseguita nel

\* Elenco qui, in ordine alfabetico, le sigle utilizzate per abbreviare i titoli delle opere citate con maggiore frequenza: EA = A. Fabris, *Etica e ambiguità*, Morcelliana, Brescia 2020; R = Id., *Relazione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016.

<sup>1</sup> V. Grossmann, *Vita e destino*, Adelphi, Milano 2008, p. 22: «Non ci credo, io, nel bene. Io credo nella bontà», afferma Ikonnikov, ultimo rappresentante della lunga schiera di folli in Cristo della letteratura russa.

2016 con *RelAzione (R)*. Fabris raccoglie lo spirito più autenticamente etico del pensiero contemporaneo, l'istanza *liberatoria*, per progettare una liberazione che non sia rifiuto, esclusione, demolizione della tradizione occidentale, ma il suo ripensamento. La liberazione, qui come già in *RelAzione*, è condotta soprattutto contro il canone apofantico del pensiero, esemplificato dalla teoria aristotelica del fondamento, che nell'*ἔλεγχος* trova la difesa più formidabile del proprio *status* originario, ma è ampliata anche al modo oggettivante con cui Platone, secondo l'Autore, concepirebbe l'universale. L'accusa al discepolo di Socrate è forse ancora più grave, proprio perché egli aveva sperimentato in prima persona la realtà dell'ingiustizia nella condanna del suo maestro, e proprio da questa ingiustizia, la cui *evidenza* però *non* era stata sentita come tale dai cittadini di Atene, aveva preso avvio il suo percorso filosofico, che avrebbe portato alla prima, e forse ineguagliata quanto a potenza, rivendicazione dell'autonomia della filosofia. È infatti «dalla necessità di rispondere a tale ingiustizia» che sorge quella spinta a «svincolarsi dall'infinito confronto fra opinione diverse» allo scopo di «individuare ciò che, al di là di esse, vale come punto di riferimento per tutti stabile e da tutti condiviso»: <sup>2</sup> la filosofia, insomma, è sì ricerca della verità, ma esistenzialmente sostanziata – e perciò resa coinvolgente – dalla ricerca della giustizia<sup>3</sup>. Ma Platone concepisce questo «punto di riferimento per tutti stabile e da tutti condiviso», l'universale, come un'«universalità ... fissata come qualcosa di oggettivo e ed eterno», che, in quanto tale, «si trasforma in qualcosa d'insensato, che s'impone con violenza e che può richiedere, per essere indicata, sostenuta e difesa, altrettanta violenza»<sup>4</sup> – la violenza sottile, subdola, introvertita del filosofo che si erge a custode di tale mondo parallelo, la cui realtà di principio ipostatizzato rende possibile la verità delle conoscenze e dei giudizi<sup>5</sup>, e sacerdote del suo accesso: «in ciò sta il suo primato rispetto agli altri esseri umani»<sup>6</sup>, e, tanto per Platone quanto per una nutrita schiera di sodali, la legittimità del suo diritto a regnare su quest'altro mondo. Che si tratti della sostanza aristotelica o dell'archetipo platonico, insomma, la filosofia cade in questo peccato originale: la reificazione della realtà, dell'esistenza, di quella *vita* da cui pure essa sorge, e in vista della quale è nata – non solo per rispondere alla domanda su cosa sia, ma anche su cosa sia la *vita buona*. L'accusa va compresa in tutta la sua portata: non si tratta, infatti, solo di denunciare la tendenza delle lingue umane alla fissazione, senza la quale, verosimilmente, la loro operatività semantica verrebbe meno, ma una *decisione* consapevolmente presa nell'età in cui la filosofia era essa stessa cosa viva e ancora in formazione, e perciò mutevole e cangiante, e

<sup>2</sup> EA, p. 9.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 19: «La motivazione di tale indagine è di rispondere a un'ingiustizia e di determinare le condizioni affinché quest'ingiustizia non si ripresenti più».

<sup>4</sup> *Ib.*

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 19.

che però ha finito per determinarne irrimediabilmente il corso in un senso ben preciso: per l'appunto, la logica della fissità e del netto predominio dell'apofantico<sup>7</sup>, cui *mutatis mutandis* anche le scienze empiriche e le tecniche, oggi assolute dominatrici del campo, pur sempre rispondono<sup>8</sup>, seppur alla loro maniera, cioè secondo le proprie metodologie.

## II. ETICA È AMBIGUITÀ

Di fronte a ciò, la possibilità di risposta evocata dall'Autore è racchiusa nella polarità concettuale che dà il titolo al libro: l'etica, ossia la relazione come principio, e l'ambiguità, ossia il riconoscimento del carattere strutturalmente mutevole, temporale, non fisso né fissabile, della realtà<sup>9</sup>. Se nell'impostazione heideggeriana, la cui suggestione traspare un po' ovunque nei testi considerati, la seconda costituisce il piano più propriamente teoretico e per così dire ontologico della riflessione, la posizione di Fabris riguardo la prima opera un ampliamento di prospettiva dello stesso pensiero di Heidegger che ne costituisce anche una rettificazione, e non di poco conto<sup>10</sup>. Ciò accade non solo perché, contrariamente alla nota indicazione presente nella *Lettera sull'umanismo*, egli non vede l'etica né come il «vincolo» la cui importanza cresce proporzionalmente al «disorientamento» dell'uomo<sup>11</sup>, né, al contrario di certa tradizione metafisica, come il *pendant* pratico della riflessione teoretico-ontologica, ma come un, anzi, *il* componente *essenziale* di quella, secondo quanto ampiamente teorizzato e argomentato in R; ma anche perché l'etica si organizza come il nodo, insieme relazionale e totalizzante (nel senso, come si dirà subito, che la realtà è trama di relazioni), che spiega questo suo essere totalizzante, teoretico-e-pratico, e, *insieme*, coinvolgente<sup>12</sup>, struttura e vita, principio e principiato: la *relazione* (o, volendo tener fede al disegno dell'Autore, *relAZione*). La relazione non è infatti una categoria con cui conoscere la realtà - pur sempre subordinata alla sostanza, come in Aristotele<sup>13</sup>, o alla soggettività trascendentale, come in Kant - ma è la trama stessa del reale: non solo della *nostra* realtà umana - cosa in fondo anticipata da molti, dalla processualità dialettica in

<sup>7</sup> R, pp. 176-178.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>9</sup> Si veda, sulla centralità dell'elemento tempo, *ivi*, pp. 73 segg. Sul senso ambiguo di tale ambiguità, cfr. *infra* V.1.

<sup>10</sup> Cfr. ad es. le critiche mosse in EA, pp. 36-40, sull'impercorribilità della soluzione heideggeriana.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pp. 267-315, pp. 304-305.

<sup>12</sup> Cfr. EA, p. 27: «La certezza *della* relazione diventa certezza *nella* relazione. Come tale non è più certezza: è *coinvolgimento*». Cfr. anche *infra*, la nota 26.

<sup>13</sup> Cfr. R, p. 146.

Hegel fino all'originario appartenere alla sfera comunicativa in Watzlawick; e in fondo anche nella riflessione circa il primato della dimensione della cura risuona, benché poco o nulla argomentato, lo stesso motivo - ma della realtà in quanto tale. Tutto è sempre *in* relazione, dunque è sempre relazione, un relarsi, perché tutto è agire<sup>14</sup>: e l'agire, va da sé, è *intrascendibile*.

In questo singolare ritorno a un'auroralità dal sapore presocratico, la relazione è, insieme, ἀρχή e στοιχείον, ciò che principia le cose (più che causarle<sup>15</sup>) - e cioè: ciò che, vivo, agendo, relazionandosi al principiato, apre in esso e per esso una rete di possibilità relazionali, che, in quanto anch'esso vivo e agente relazionantesi, potrà o meno far proseguire e portare a frutto - e ciò che, insieme, le costituisce materialmente - giacché ogni "cosa", ogni "ente", in sé e per sé, non è che relAZionarsi. Ma non è possibile concepire la relAZione - il "principio relAZione", parafrasando Jonas - in termini statici, e Fabris difende questa posizione ricorrendo a una duplice batteria argomentativa: ci obbligano al riconoscimento di tale dinamismo necessario della relAZione, da un lato, la ricognizione dell'evidenza, sia logica che, soprattutto, fenomenologica, del suo essere *viva*, e ciò che vive, agisce, non può essere che dinamico. Dall'altro, la constatazione del fallimento - anch'esso già ampiamente descritto in R - di tutte le posizioni filosofiche, sia metafisiche come antimetafisiche, nel porsi come quella forma *coinvolgente*, che, in EA, è la spia della sconfitta dell'etica e della filosofia - i cittadini di Atene non vedono, al contrario dei filosofi, l'evidenza dell'ingiustizia della condanna di Socrate perché non coinvolti nella filosofia e da essa -, e, nel testo precedente, denotava invece lo scarto tra vita (che è agire, relAZione) e pensiero, quello scarto che è l'inevitabile risultato della filosofia che ha scelto l'apofasi, la fissazione *praeter necessitatem* (al di là, cioè, di quella imposta dai limiti strutturali delle lingue), la reificazione come tratti distintivi propri, e passati in seguito alla civiltà che su di essa si è edificata, l'Occidente.

Un'ultima, ma importantissima, precisazione: "fallimento", qui, significa l'impossibilità di escludere una volta per tutte la dimensione aporetica dal pensiero, risolvendola nella fissità aporetica di ciò che è fisso<sup>16</sup>. Il *sensu* di tale impossibilità oscilla però tra un valore negativo ed uno positivo. Esso cioè può essere, ad esempio agli occhi della tradizione del pensiero fondativo, una vera e propria sconfitta, ciò che segna il collasso di questo tipo di progetto filosofico, ponendolo per ciò stesso sotto il segno della *pretesa* di sovranità - e non è forse *ogni* sovranità essa stessa una *pretesa*? Ma può anche essere (ed è appunto la posizione di Fabris) il riconoscimento che la filosofia *abita originariamente* tale dimensione. Di nuovo: tale riconoscimento non è la conseguenza di una sconfitta, l'accettazione rassegnata di ciò con cui siamo costretti a confrontarci, anche perché

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 137: «L'universo delle relazioni si compie come multiverso: mondo di mondi; mondo in espansione».

<sup>15</sup> Cfr. EA, pp. 33-34; si veda anche la critica alla concezione causale dell'agire in R, pp. 116-128.

<sup>16</sup> Cfr. EA, pp. 14-23.

una tale posizione non escluderebbe di immaginare nuove, magari più accorte, ipotesi fondative, capaci di imparare dagli errori del passato (ciò che, a ben vedere, in fondo costituisce il *modus operandi* delle scienze empiriche e delle tecniche), bensì il guadagnare di bel nuovo - anche questa, una potente suggestione heideggeriana - un modo *diverso* di fare filosofia. Il che, tradotto, significa che *l'agire* che è la filosofia *non* può fare a meno dell'aporia, non perché il fondazionismo abbia storicamente fallito, ma perché l'aporia è lo spazio costitutivo del pensiero: lo conferma il fatto che pensare conduca sempre all'apertura di nuove aporie, anche quando pensa di aver chiuso la dimensione aporetica una volta per tutte (come accade in *Metafisica IV*<sup>17</sup>). È per questo che la filosofia abita l'ambiguità: essendo però che la filosofia è un agire - il farsi dell'incalcolabile trama delle relazioni che è la realtà stessa - allora anche l'etica le risulta essenzialmente legata: l'etica, infatti, è la *possibilità di scelta* che, come Ercole al bivio, ci viene innanzi ogni volta che abitiamo una delle plurime biforcazioni che il prodursi della trama relazionale del mondo incessantemente manifesta. Proprio perché la realtà è una trama di relazioni, e ogni relazione è un nodo di questa trama, in e da ognuno di questi nodi si dipartono più fili relazionali, quindi più possibilità di scelta per il soggetto (a sua volta relazionalmente inteso) che di volta in volta in questo o quel nodo viene a trovarsi. Possibilità di scegliere *cosa?* Di accettare la relazionalità stessa: la scelta *etica* - il fare il bene anziché il male - è infatti proprio questo, lo *Jasagen* non al cieco ritorno dell'uguale - alla realtà come cecità meccanicistica e indifferente a tutto, anche a se stessa, degli atomi o del codice genetico, la «natura matrigna» di Leopardi - ma ad *essere relazionali nella relazionalità* che essenzialmente il mondo è: ossia, alla realtà come *apertura originaria*, e sempre costantemente rinnovata nel suo farsi come tale, *di possibilità*, in cui, dunque, l'ambiguità non può - e dunque non deve - essere esclusa. Dire di sì alla realtà è aprire e aprirsi ad «un'infinita fioritura del possibile»<sup>18</sup>, in cui però la virtù della coerenza - il decidersi ogni volta, ossia ad ogni nodo della trama relazionale in cui ci imbattiamo e che ci accade di abitare, per la relazionalità, assecondandone in tal

<sup>17</sup> Non, secondo Fabris, nell'*unum argumentum* del *Proslogion*, che lui interpreta come una «funzione di un'apertura, non della riaffermazione di una struttura» (EA, p. 58). In realtà, l'*argumentum* andrebbe contestualizzato: Anselmo non sta enunciando la legge suprema del pensare, tanto è vero che l'*argumentum* non si applica per *ogni* contenuto, *ogni* ente, ma soltanto a *quell'*ente che è Dio, il quale è anche la cagione della sua validità in virtù della sua iper-realtà. Pertanto, anche l'affermazione per cui Anselmo costruisce «una struttura aperta» capace di traghettarmi «oltre i limiti del mio stesso argomentare: rendendomi consapevole [...] che non sto semplicemente elaborando pensieri, ma mi sto relazionando a qualcosa di reale» (*ib.*), diviene superflua: è appunto questa la stoltezza dell'*insipiens*, il considerare irreali ciò che invece è *l'ens realissimum*. Per Anselmo, si tratta, tra le altre cose, di mostrare come Dio sia assolutamente evidente *anche alla ragione*, ma seguendo un percorso molto complesso, che non può essere separato dal *Monologion*, l'opera di cui il *Proslogion* è, insieme, la prosecuzione e il completamento. Cfr. I. Sciuto, *Le ragioni della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991.

<sup>18</sup> R, p. 137.

modo il potere infinitamente germinale in senso ulteriormente relazionale – è essa stessa ambigua: non, cioè, la maglia ferrea degli imperativi etici o dei principi che quella germinatività, specchio della molteplicità del reale, sussumono in sé in una *reductio ad unum* che in fondo quel reale rinsecchisce, privandolo della linfa della sua imprevedibilità, quanto piuttosto l'*arte del nocchiero* nel condurre la nave attraverso la mutevolezza del mondo marino.

### III. CONTRADDIZIONE E CONTRADDIRSI

1. È per questo che, nell'ottica di Fabris, ogni tipologia e ogni tentativo di fossilizzazione, e dunque la logica apofantica del logos occidentale, è da rigettare, incluso il tentativo neo-idealistico gentiliano di pensare la *vita activa* del pensiero, ossia definirla (dunque cristallizzandola) nel suo farsi in atto, in un modo in cui tale cristallizzarsi sia originariamente tolto nella propria valenza aporetica, e in fondo anche paradossale<sup>19</sup>. La paradossalità del rapporto tra vita e pensiero, invece, non si risolve nell'etica, ma al contrario seguita a vivere in essa, nel ripresentarsi costante della possibilità di scelta che a ogni istante viene innanzi a noi, esseri relazionali e in relazione, tra il fare in modo che la relazionalità si sviluppi ulteriormente, mantenendo il suo carattere generativo ed anzi sviluppandolo, o che rallenti, fino addirittura a bloccarsi. In questo modo, ad ogni istante – ad ogni scelta – l'etica finisce per riconfermare la propria necessità, e il proprio essere viva; e il pensiero stesso può finalmente dirsi vivo, e non contro la vita, né vivo, ma *a spese* di essa: l'ossessione definitoria del logos, infatti, si costituisce intorno a un'idea *fissa* di identità, il questo-e-non-quello, il sé-e-non-altro, combattendo l'aporeticità, l'ambiguità essenziale degli enti. L'identità fissa non muta, si fossilizza, è irreversibile: ma, essendo che solo la morte è irreversibile a questo mondo, ciò equivale a dire che il rigore teoretico del pensiero dell'identità – e Fabris nomina spesso, al riguardo, Severino<sup>20</sup> – è il rigore di ciò che è mummificato, un rigore di morte.

Tuttavia, la difesa dell'ambiguità operata da Fabris è essa stessa ambigua, e dà origine a tre obiezioni che cercherò di articolare in questo saggio – rispettivamente logica (cap. III), storico-teoretica (cap. IV-V), ed etica (cap. VI). Il pensiero del Novecento, sulla scorta di Nietzsche, ha infatti cercato in ogni modo di riconoscere il carattere assolutamente fluido, mutevole, reversibile della realtà. Anche le scienze, dopo Heisenberg, hanno definitivamente abbandonato la progettualità a carattere epistemico di Newton e Leibniz per assumere l'attuale carattere ipotetico-probabilistico. Le conseguenze di questo gigantesco movimento, che Severino

<sup>19</sup> Simile è il destino di tanta riflessione sulla *Lebenswelt*, la quale, tormentata dalla separazione tra pensiero e vita, tra pensiero e azione, proprio in tale tormento seguita tuttavia a tenerla ferma.

<sup>20</sup> Cfr. R, pp. 174-175; EA, p. 48: «Eternità imbalsamata, che assomiglia molto a quella delle mummie».

chiamava «distruzione degli immutabili», sono però note: non avendo gli enti un'identità stabile, allora perché non sarebbe non solo possibile, ma *giusto* modificarli in modo radicale? E perché una tale manipolazione dovrebbe essere definita violenta? Anzi, essa sarebbe assolutamente lecita, proprio perché ogni ente, essendo fluido, aperto, equivoco, è essenzialmente predisposto alla propria trasformazione nel suo opposto, ad un radicale mutamento di sé<sup>21</sup>. È questa la domanda – la chiamerò la “domanda fondamentale” – che innerva il nostro tempo, l'età della tecnica, da cima a fondo. Certo: il pensiero, da Nietzsche in poi, giustifica il riconoscimento di tale carattere assolutamente fluido del reale attraverso la sconfessione del carattere *veritativo* del logos fondazionistico, nel senso che esso non già è verità, ma solo *volontà di verità* – la volontà di definire, di mettere un limite al mutamento, quindi niente di più e niente di meno che una forma simbolica tra le altre, una struttura di senso *internamente* (ossia secondo la *propria* logica, anch'essa una tra le molte possibili) coerente, esattamente come il mito<sup>22</sup>. Oggi viviamo infatti in un'epoca neo-mitica, giacché la razionalità puramente strumentale e funzionalistica della tecnoscienza non spiega il “perché” né tantomeno il “che cosa” del mondo, ma soltanto il suo “come”<sup>23</sup>: perciò essa, dagli ansiolitici agli impianti neurali, è il *rimedio* (o quantomeno la sua promessa) alle angosce e ai bisogni dell'uomo, e sempre più ai suoi stessi limiti fisiologici, un rimedio così potente che ha potuto sbarazzarsi del bisogno del vecchio Dio, proponendo un nuovo paradiso totalmente immanente. Al di fuori del regno del “come”, però, la domanda di senso resta totalmente inevasa: nonostante i ripetuti tentativi di stampo riduzionistico, il *big bang* o la teoria delle stringhe spiegano *un solo* livello – che in realtà sarebbe più corretto chiamare prospettiva – di una realtà che, pur enormemente impoverita nel generale ottundimento della sensibilità e delle coscienze, resta pur sempre non del tutto afferrabile, e dunque sovrastanteci, trascendente, in altre parole un *surplus* di senso non traducibile nei linguaggi tecnoscientifici. Il problema è che nessuno, oggi – nessuno fuori dall'accademia, ma anche molti al suo interno –, pensa a codificare quel *surplus* in termini filosofici, bensì mitici. Non si spiegherebbe altrimenti il proliferare dei settarismi, dei millenarismi, degli gnosticismi, tra i quali principe è la stessa *fede* gnostica nella

<sup>21</sup> Cfr. E. Severino, *Violenza e salvezza*, in *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 15-34, p. 15: «La violenza oltrepassa i limiti che non devono essere oltrepassati. Tali limiti *non devono* e tuttavia *possono* essere oltrepassati. In genere si stenta a comprendere che se un limite *può* essere “veramente e realmente” oltrepassato, viene meno ogni fondamento perché esso *non debba* esserlo»

<sup>22</sup> Cfr. ad es. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, n. 344, in *Opere*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1991, pp. 240-243.

<sup>23</sup> *Ivi*, n. 112, pp. 142-143: «Lo chiamiamo “spiegazione”, ma è “descrizione”, quel che ci contraddistingue dai gradi più antichi della conoscenza e della scienza. Noi descriviamo meglio, ma spieghiamo tanto poco quanto tutti i nostri predecessori».

tecnoscienza come l'ultimo Dio<sup>24</sup>. Oggi quindi viviamo un mondo neo-mitico, ma senza Dei, senza cioè quella piramide gerarchica della potenza che strutturava il mondo mitico: al di sopra di tutto il Fato, poi gli Dei ultra-potenti, sotto, passivi rispetto a loro, gli umani, infine gli animali, le vittime sacrificali per eccellenza dei due livelli ontici immediatamente superiori. Siamo giunti al punto speculare ma rovesciato rispetto all'inizio aurorale del pensiero dell'Occidente: allora, un contenuto razionale avvolto nel linguaggio del mito - è una Dea che rivela a Parmenide la verità dell'essere -, oggi un contenuto mitico avvolto nel linguaggio della razionalità procedurale.

2. Tutto questo, come si è detto, origina dal riconoscimento di Nietzsche, per cui la pretesa verità del logos sarebbe solo volontà di verità. Fabris rifiuta fermamente questa impostazione, tanto è vero che si dà gran pena nel riformulare in termini nuovi - aperti cioè all'idea di realtà come possibilità essenziale - le due strutture concettuali più importanti del pensiero fondativo, vale a dire il principio e l'ἔλεγχος. Ma, come dicevo, la sua proposta di ripensare la verità in termini originariamente aperti all'aporia e all'ambiguità è essa stessa ambigua, giacché, pur non accettando l'eziologia della diagnosi nicciana, ne condivide però la sintomatologia: il mondo è divenire, il divenire è ambiguità, ossia impossibilità di determinare, fissare, identificare una volta per tutte una qualsiasi cosa<sup>25</sup>. In questo senso, la proposta filosofica di Fabris è una peculiare forma di realismo tanto quanto quella di Nietzsche e della sua lunga coorte di novecenteschi seguaci: quest'ultima di stampo prettamente naturalistico, nella sua accettazione della crudeltà come legge fondamentale del reale, quella di Fabris, di tipo mediativo-relazionale, è invece un realismo della possibilità. Anche per Fabris, che pure ne critica la versione metafisica, si tratta di partire da un senso, seppure assai peculiare, per così dire riveduto e corretto, dell'*adequatio* (che in questo caso tradurrei con "aderenza"), che di ogni realismo è l'imprescindibile cardine: siccome la realtà si dispone in un certo modo (è ambigua, ossia diveniente in senso fluido, indeterminabile, imprevedibile ecc.), allora il "corretto" modo di vedere le cose deve tenerne conto, fluendo con essa, aporeticamente itinerando con essa, in essa,

<sup>24</sup> Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982<sup>2</sup>, pp. 149 e 197. Anche Heidegger, naturalmente, parla di «intreccio essenziale della metafisica con le scienze»: M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 193.

<sup>25</sup> Si cfr. il modo in cui Fabris imposta l'analisi della relazione tra eternità e temporalità: «O il rapporto tra temporale ed eterno risulta già da sempre dato (vale a dire, è a sua volta già da sempre fissato, "eterno": nel senso di "immobile"), oppure esso, dal canto suo, diviene, si fa, si realizza processualmente. In altre parole: risulta, a sua volta, temporale» (R, p. 86). Si può obiettare come, nel testo, si faccia uso di *una certa* interpretazione dei termini «divenire» o «temporale», in alternativa alla quale se ne possono proporre altre: ad es., la relazione tra tempo ed eterno come il darsi di un'identità-differenza (ciò che l'essere stesso è: cfr. *infra*, IV), sia nel senso del loro reciproco rispecchiarsi, in cui il tempo è «l'immagine mobile dell'eternità» (Pl. *Tim.* 37d5), o il divenire come apparire e scomparire dell'eterno in Severino (cfr. *infra*, V.1).



per essa, e *come* essa. Chi, da tale *adaequatio*, inferisse una certa chiusura, ossia, di nuovo, intravedesse in essa dei binari in qualche modo prefigurati entro i quali la realtà – la vita – sarebbe chiamata a scorrere, sarebbe presto assicurato: la realtà di cui qui si parla è la pura possibilità, e la scelta, che costantemente ci si para innanzi, è per definizione aperta, mai preventivamente determinata o determinabile.

3. Resta però, come detto, un diverso punto di partenza: Fabris, al contrario di Nietzsche, non nega l'“idea” di verità, non ne nega cioè la *possibilità*, a patto che venga per l'appunto concepita – ossia praticata<sup>26</sup> – come tale. Niente a che spartire col pensiero contemporaneo, quindi – se non fosse che la “domanda fondamentale” di prima, sulle conseguenze etiche di un divenire concepito come infinita mutevolezza, resta inevasa: perché, se tutto è ambiguo, inafferrabile, proteiforme, non si dovrebbe manipolarlo? E soprattutto, perché si dovrebbe chiamare tutto questo *violenza*? La risposta di Fabris è di tipo elenchico: perché, così facendo, si nega in modo autocontraddittorio la relazionalità essenziale del mondo. Chi fa violenza non è niente altro che relazione – una certa relazione, o meglio, un certo nodo relazionale, giacché ogni agente nel mondo è tale, intesse cioè più relazioni, ed è da queste tessuto – che prova a bloccare la relazionalità generale del mondo, o addirittura distruggerla: è relazionalità che prova a togliere se stessa, «un fattore di insensatezza» che «finisce per rigettare la propria umanità: quella che un atteggiamento relazionale manifesta nel senso più pieno»<sup>27</sup>. A chi obiettasse che tale ἔλεγχος sembra inefficace, in quanto, rispetto all'ἔλεγχος aristotelico – in cui il contenuto della negazione del principio di non-contraddizione (PNC) viene posto come l'impossibile, l'assolutamente nulla –, gli effetti del male e della violenza sono invece drammaticamente reali, Fabris ribatterebbe che questo è appunto dovuto alla novità della concezione qui proposta, il cui valore non risulta inficiato. Il negatore della relazionalità, infatti, per formulare la sua negazione è pur sempre costretto a relazionarsi: dove ciò che fa scattare l'ἔλεγχος è proprio *l'agire*, cioè il *relazionarsi* alla relazionalità da parte del suo negatore, e non, come in Aristotele, il suo contenuto concettuale, cioè appunto la *relazione* (come oggetto, “cosa” del pensiero) cui il relazionarsi si relaziona. In altre parole, l'*azione* di questo *Nein-sagen* nei confronti della relazionalità non può essere negata essa stessa *in quanto azione*, appunto perché è relazione, anzi relAZione. È per questo che il negatore della relazionalità – che è poi colui che, non decidendosi per essa, compie con ciò stesso il male – si contraddice, come del resto molti esempi tratti dalla vita reale sembrano confermare (ad esempio, odiare qualcuno è il miglior modo per

<sup>26</sup> Cfr. EA, p. 60: «In tal modo *faccio* la verità. Più in generale, sono e mi confermo vero, verace. E posso fare un discorso vero – che in quanto tale risulta credibile e può indurre gli altri alla fiducia sia nei miei confronti, sia nei confronti dell'argomentazione che sto usando –, solo se il mio dire e il mio pensare esprimono il mio essere, e il mio essere si riconferma coerentemente nell'agire che promuovo». Cfr. R, p. 31: «Verità è senso in atto».

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 184.

riconoscerne incondizionatamente il valore). Se però la relAZione che è la negazione della relazionalità non può essere posta come l'impossibile o il nulla (giacché è per questo suo *essere-azione* che essa fa scattare l'ἔλεγχος), altrettanto si dovrà allora dire del suo esecutore (cioè il negatore), al quale pertanto non tocca in sorte la disumanizzazione che Aristotele riserva al negatore del PNC, quando afferma che egli è «simile a un tronco» (ὅμοιος φυτόν: *Met.* IV 3 1006a14-15; e poco sopra, al 3, usa il termine γελοῖον)<sup>28</sup>. Se la relAZione, che sempre e comunque la negazione della relazionalità è, non può essere annientata, allora neppure possono esserlo i suoi effetti, cioè il male: lo strappo nella trama relazionale pertanto c'è, è reale. Del resto, è proprio perché, seppure mantenuto come tale nella sua originarietà, il principio della relazionalità non è più posto come un idolo di onnipotenza che esso così conferma la sua natura vulnerabile, cioè dinamica, *vivā*; e tale vulnerabilità, a sua volta, costituisce per noi ulteriore ragione per essere etici, coerenti nel dire sì alla relazionalità generale di tutte le cose.

4. Per quanto affascinante, l'argomento si presta all'obiezione di non distinguere tra *contraddizione* e *contraddirsi*, che pure Fabris richiama, ma che giudica insufficiente, giacché «ci fa illudere di poter risolvere l'ambiguità semplicemente mediante un'analisi teorica»<sup>29</sup>. Ma sembra che, di tale distinzione, gli sfugga un aspetto che va a toccare proprio il cuore del suo discorso: la centralità della prassi, dell'agire. Come noto, uno può benissimo *dire* che PNC non è valido, è assurdo, è contraddittorio (o, restando al caso di Anselmo, che Dio non esiste): l'importante è che anche non lo *pensi*<sup>30</sup>. Il dire, infatti, è *porre* la cosa, laddove il pensarla significa *saperla*: io posso allegramente civettare, alludendo, dicendo e non dicendo, pensando una cosa, dicendone un'altra, e facendone una terza - posso, cioè, *fare* questo, in assenza di coerenza, senza che con ciò scatti l'ἔλεγχος. *Solo* se io *penso* che il significato *x* è, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, non-*x*, allora cado in autocontraddizione. Pertanto, non *ogni* agire gode della proprietà elenchica, ma solo *quell'agire determinato* che è il *pensare*: è solo quando pensano, quindi, che le civette debbono allarmarsi, proprio perché solo nel pensare ogni differenza - ogni ente - è *saputa* come tale, come la differenza che essa effettivamente è. In questo senso, allora, non solo la distinzione tra «espediente teorico» e «obiezione pratica»<sup>31</sup> è già nota ed anzi utilizzata da Aristotele, ma sembra che l'ἔλεγχος, nella versione riveduta proposta da Fabris, non abbia quel valore *universale* che invece, nelle intenzioni dell'Autore, gli appartiene. La proposizione

<sup>28</sup> Per la critica di Fabris a tale disumanizzazione, cfr. *ivi*, p. 182; EA, p. 55. Cfr. *infra*, III.5.

<sup>29</sup> EA, p. 100. Il richiamo alla distinzione si trova *ib.*, nota 1: «Sappiamo bene come da un punto di vista logico l'aporia è evitata: distinguendo il livello di ciò che si sta pensando da quello, ulteriore, del discorso attraverso cui lo si pensa».

<sup>30</sup> Cfr. Aristotele, *Met.* IV 3 1005b25-26; IV 4 1005b35-1006a3.

<sup>31</sup> R, p. 184.

“Quell’agire relazionale – quella relAzione – che è la negazione della sfera dell’agire relazionale è negazione di sé” sembra quindi valere solo se l’agire relazionale in questione è il *pensare*; e, se questo è vero, non sembra possibile affermare che «solo l’etica può essere in grado di fare i conti con l’ambiguità»<sup>32</sup>. Per il resto, l’unica proprietà elenchica a carattere universale di cui gode l’agire in quanto tale è relativa alla sua trascendentalità, come se cioè si cercasse di porre un “al di fuori”, una qualsiasi dimensione semantica e pratica esistente esterna all’agire – ciò che ovviamente è impossibile, dal momento che, nell’immaginare o pensare qualcosa al di fuori dell’agire, sto per l’appunto agendo.

5. Per concludere, un’osservazione dal sapore riabilitativo nei confronti di Aristotele (almeno per quanto concerne la sua potentissima riflessione sul PNC in *Metafisica IV*) rispetto alle critiche mosse da Fabris, per il quale, nel trattamento riservato da Aristotele al negatore del PNC, il logos epistemico manifesterebbe in modo icastico il proprio carattere impositivo – termine, questo, che l’Autore sembra accostare a “violento”, sebbene non lo faccia mai esplicitamente; in coerenza, si potrebbe dire scherzando, con l’ambiguità che forma il nucleo del suo argomento. In realtà, questa accusa non pare fedele al significato del passaggio in questione di *Metafisica IV*. Fabris parla di riduzione al silenzio e di disumanizzazione, ma Aristotele in realtà, si è visto, non afferma che il negatore del PNC non stia dicendo alcunché, o che sia, in quanto autocontraddizione in atto, «simile a un tronco», ossia contraddizione vivente, cioè un impossibile, un nulla. Ciò avverrebbe solo se l’autocontraddizione effettivamente si desse, se il nulla – che l’autocontraddizione è – fosse: ma essendo che essa non è, allora il negatore del PNC *non* è «un tronco», né può esserlo *mai, neppure* nel suo contraddirsi, proprio perché ciò che vuole, e che manifesta nel suo dire – ossia che il PNC non sia il PNC –, è volere l’impossibile; né il suo dire – il suo contraddirsi – può essere identificato con il proprio contenuto contraddittorio, sì che è inesatto anche affermare che egli venga ridotto al silenzio, o che il suo dire sia niente. Al contrario, è proprio perché il dire del negatore del PNC *non* è niente, *non* è la contraddizione – sebbene tale appunto sia il suo contenuto – che rilevarne la natura erronea non può essere in alcun modo posto come un “zittirlo” o un’imposizione<sup>33</sup>: se così fosse, allora

<sup>32</sup> EA, p. 101 nota 1.

<sup>33</sup> In aggiunta a quanto detto, si può osservare che, proprio in *Metafisica IV*, Aristotele compie un grande atto di democratizzazione della teoresi. Contrariamente al suo maestro Platone, infatti, in cui il primato conoscitivo del filosofo tende per natura a traslarsi anche sul piano politico, Aristotele afferma che il PNC è il principio *più noto*, e proprio per questo «intorno ad esso è impossibile essere in errore» (*Met. IV* 3 1005b11-12): vale a dire, esso è noto *a tutti*, è il *bonum communissimum*, come esplicitamente affermato *ivi*, 1004b22-25, non un possesso speciale del filosofo. Il quale, propriamente, neppure è colui che sa *pensarlo* – tutti, infatti, se pensano e quando pensano, lo pensano e se ne servono: *ivi*, 1005b13-17–, ma solo colui che sa *dire correttamente* intorno ad esso, portandolo alla riflessione (ad es., sapendo di alcune cose non si dà dimostrazione). È intorno a

nessuna correzione sarebbe più possibile, o sarebbe per ciò stesso, e necessariamente, violenza.

#### IV. RITORNARE A PLATONE / 1: IDENTITÀ E DIFFERENZA

1. In realtà, questo tipo di critiche è divenuto consueto dopo che Heidegger (e, da noi, Severino) ha reso popolare, da un lato, il considerare “l’Occidente” a volo d’uccello e in senso monolitico, irrigidendo l’invenzione della storia filosofica della filosofia che Hegel aveva evocato per scopi ben precisi; e, dall’altro, quella sotto-categoria, non meno monolitica, che risponde al nome di “metafisica”, il cui carattere è invariabilmente oppressivo e impositivo, senza sfumature al proprio interno. Senza dubbio esiste una lunga fase, che è legittimo chiamare fondazionistica, del pensiero occidentale, che va da Parmenide a Hegel, accomunata dal richiamo alla nozione di principio, ampiamente discussa da Fabris<sup>34</sup>, e da una logica che lui definisce «apofantica», di cui si è già detto. Occorrerebbe però - e introduco in questo modo la seconda obiezione, quella a carattere storico-filosofico - distinguere chiaramente il periodo antico (e, seppur in minor misura, medievale) di questa storia, da quello moderno, perché è solo nel caso del secondo che si può parlare esplicitamente di una logica dell’imposizione, in cui l’avversario (o, più semplicemente, l’altro) è effettivamente zittito, o finanche annientato, magari nell’indifferenza in cui lo confina il solipsismo della soggettività moderna. Non si può, insomma, tacere che per i Greci, compresi quelli più simpatizzanti del fondazionismo come Aristotele, vige sempre in realtà un senso di apertura, di moderazione se vogliamo, di cui occorre tener conto, e che li rende refrattari a qualsiasi tipo di assolutizzazione. Nessuno di loro, come noto, adopera il termine “metafisica”: certo, se con questo termine intendiamo il tentativo teoretico di spiegare il mondo sensibile ricorrendo a un mondo ultrasensibile, è innegabile che anche per Platone e Aristotele le cose stiano così; ma, di nuovo, in un modo infinitamente più flessibile, prudente, aperto e - perché no - ambiguo rispetto al pensiero europeo, quale si avrà nel suo sviluppo da Cartesio in poi. I “metafisici” Greci, infatti, non conoscono l’Assoluto; se chiamiamo in causa la nozione di principio, Platone oscilla tra l’affermarne uno solo (l’idea del Bene nella *Repubblica*) a cinque (i generi sommi del *Sofista*) a due (nelle *Leggi*); e, per quanto riguarda il campo etico, non vi si trovano formulazioni paragonabili all’imperativo categorico. Restano, in poche parole, pur sempre dei Greci: ai loro occhi il mondo presenta un certo livello di caoticità, che non va assolutamente estirpata, e neppure combattuta, ma solo regolata. Tale è appunto il compito del logos filosofico, che mai si impone (nel *Timeo*, ad esempio, la materia è soltanto persuasa dal demiurgo

questa possibilità o alla sua assenza che si costituisce, da un lato, l’ἀπειθευσία (*ivi*, IV 4 1006a6), dall’altro la posizione della scienza dell’«essere in quanto essere» al vertice delle conoscenze umane.

<sup>34</sup> Cfr. EA, pp. 30 sgg.

ad accogliere l'elemento eidetico ordinatore). L'ideale regolativo del logos va applicato in ogni campo, alla ragione come alle scienze empiriche, all'arte come alla politica, ma senza che vi sia alcuna idea o esigenza di controllo: il *panopticon* è davvero cosa affatto moderna; né si può rintracciare un solo luogo testuale in cui teoria e prassi viaggino disgiunte. I Greci, insomma, sono i maestri dell'*incertezza*, la virtù perfetta per l'ambiguità di un mondo che assomiglia al mare, così come la vita è una «navigazione», metafora usata assai spesso da Platone – né, in precedenza, si era usata a caso l'immagine, anch'essa platonica, del timoniere. Tutto è commisurato al *Dio*: egli solo davvero sa, egli solo è perfettamente felice; l'umano, compreso quell'umano che è il filosofo, va pensato *sempre e interamente* a partire da questa *relazione* che lo fonda e gli dà senso. Perciò, ogni giudizio assolutizzante – “Aristotele, nel PNC, ci dà una definizione della verità assoluta”; “Platone costituisce il suo stato secondo verità”; “Platone cerca di teorizzare lo stato perfetto”; e si potrebbe purtroppo continuare all'infinito – sugli Antichi è semplicemente una distorsione essenziale di un mondo che trovava il suo senso nella *misura*, e non in pretese assolutizzazioni che, invece, sono caratteristiche dell'evo moderno, e il cui veleno in realtà stiamo ancora cercando di espellere, come ben sapeva il figlio di pastore protestante Nietzsche, che per di più visse immerso nel soffocante moralismo ottocentesco. Gli Antichi, perciò, conoscono certamente la dimensione della principialità e quella dell'apofasi, ma le considerano e applicano sempre in modo misurato: quando parliamo di “metafisica” e pensiero fondativo, retroapplicando a loro la tendenza tutta moderna alle assolutizzazioni, dovremmo invece ricordare che, per quel mondo, la condizione umana e la filosofia si identificassero con le immagini del navigare (la zattera, la navigazione, il timoniere...) <sup>35</sup> e soprattutto della medicina. Il medico antico sa, come dice Gadamer in *Dove si nasconde la salute*, che la sua è un'arte, e non una tecnica, perché nulla egli produce, ma solo aiuta la a ristabilire quel *precario* equilibrio che era la salute: precario e dinamico, sì che non è, né può essere, il *ritorno* di ciò ch'è stato, ma un equilibrio nuovo, non meno precario del precedente <sup>36</sup>: non dissimilmente il filosofo (e lo stesso Aristotele era figlio di un medico). Ancora una volta, l'esempio degli Antichi sembra da un lato anticipare le tesi di Fabris, e dall'altro svincolarsi dalla sua critica al pensiero occidentale (che resta condivisibile sotto molti altri aspetti).

2. L'ambiguità è dunque già greca: ma questo “ritorno all'Ellade” può assumere un respiro ancora più ampio. L'intera riflessione di Fabris, infatti, poggia, come si è visto, su una certa interpretazione del logos filosofico occidentale, i cui tratti salienti possono riassumersi come segue: univocità dei significati, rifiuto dell'aporia,

<sup>35</sup> Anche Fabris, del resto, vede l'etica come l'unica forma umana capace di «governare l'ambiguità» (EA, p. 119).

<sup>36</sup> H.-G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano 1994, pp. 39-42 e spec. le pp. 44-46.

carattere impositivo che, all'occorrenza, può farsi apertamente violento, privilegio del linguaggio apofantico e del senso causalistico dell'agire, tendenza alla reificazione e all'oggettivazione. È per questo che Fabris deve ripensare in termini nuovi elementi fondamentali del pensiero filosofico, come le caratteristiche del principio - unicità, unitarietà, ultimità<sup>37</sup> -, nonché la sua aporeticità, e poi l'ἔλεγχος. Questo fa sì che, lungo il percorso, avvengano delle forzature: il logos greco reso molto più dissimile dal pensiero dell'Autore dell'etica relazionale della coerenza nell'ambiguità, lo schiacciamento del pensiero di Severino sulla *vulgata* neoparmenidea<sup>38</sup>, e soprattutto - ciò di cui cercherò di occuparmi ora - il soprassedere su quello che, pure, è il cuore dell'ontologia: il «parricidio» compiuto da Platone nel *Sofista*. Fabris menziona<sup>39</sup> la celebre affermazione aristotelica secondo cui «l'essere si dice in molti modi» (*Met.* IV 2 1003a33): tuttavia, il πολλακῶς aristotelico è successivo all'affermazione dell'essere come ἕτερον (*Soph.* 241d sgg.)<sup>40</sup>. Il senso *profondo* di tale diversità, presente anche nella *Metafisica* aristotelica, è da Platone analizzato in molti luoghi (oltre al *Sofista*, citiamo il *Parmenide*, e *Repubblica* V), giungendo sempre allo stesso risultato: *l'essere è diverso da sé*. Ogni identità *x* non è che il proprio differenziarsi da tutto ciò che è altro da sé - vale cioè l'equivalenza tra "*x* è *x*" e "*x* non è [tutto ciò che è] non-*x*" -, così determinandosi: ma tale differenziarsi non è la semplice *proprietà* dell'identità, il suo *effetto*: se così fosse, l'identità non si differenzerebbe, non sarebbe neppure posta. L'identità si differenzia, ponendosi così come identità, proprio *perché* essa è *in se stessa* differenza: è identità dell'identità e della non-identità, dell'identità e della differenza, dove non è decidibile dove finisca l'una e inizi l'altra. Come afferma Platone in *Repubblica* V, l'ente «né è, né non è, né è entrambe le cose, né nessuna delle due» (*Civ.* V 479c4-5): contrariamente a quanto tendiamo a pensare a causa della nostra sfiducia nella "metafisica", qui la differenza non è addomesticata, surrettiziamente ricondotta all'identità come una sua funzione, né *deve* esserlo, se vogliamo salvaguardare la concretezza del significato dell'essere come ἕτερον; in altri termini, se la differenza identica, o l'identità differente, che ogni ente è, va posta e saputa come tale, allora la differenza va presa sul serio. È per questo motivo che Platone può porre l'ente così "definito", cioè come quell'esser-sé-come-altro (ἕτερον) che è indecidibilità di identità-differenza, come l'ente *diveniente*, che è poi l'unico tipo di ente di cui concretamente facciamo esperienza; ma è appunto un'indecidibilità tra identità e differenza che viene poi tradotta in termini *fisicistici*, ossia in termini di differenza - attestata appunto dall'esperienza, in cui sembra andarne degli enti,

<sup>37</sup> Cfr. EA, pp. 29 sgg.

<sup>38</sup> Cfr. R, p. 175.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>40</sup> Citata da Fabris in EA, p. 109.

che vanno e vengono, si generano e si corrompono, e continuamente mutano, instabili – tra l'essere eterno e quello diveniente<sup>41</sup>. Sembra, pertanto, che già per la metafisica e l'ontologia greche anche il rapporto con "l'ambiguità" risulti indispensabile<sup>42</sup>, né (ciò che qui più conta) sembra che si costruiscano intorno alla sua negazione, o occultamento, o depotenziamento: quanto meno, il parricidio platonico ne è totalmente imbevuto. Ciò che Fabris chiama «l'ambiguità di ciò che è – e più in generale la sua molteplicità ed equivocità di aspetti»<sup>43</sup> non sembra diverso dall'essenziale indecidibilità, che secondo Platone è propria all'ente diveniente<sup>44</sup>, col che una ragione non secondaria della proposta filosofica avanzata in *Etica e ambiguità* sembra perdere di urgenza e di intensità. Già, ma che cos'è, esattamente, l'ambiguità?

## V. RITORNARE A PLATONE / 2: L'APORETICITÀ DEL PRINCIPIO

1. Chiedendo preventivamente scusa al lettore per il gioco di parole, si può infatti affermare che l'ambiguità, così come la intende Fabris, si presta a sua volta ad una lettura ambigua. Il testo la legge, infatti, in chiave *ontologica*: le cose divengono, di un mutare imprevedibile: «l'ambiguità di ciò che è ... la sua equivocità e molteplicità di aspetti» sono infatti legate all'incontrollabile «insorgenza di qualcosa di nuovo»<sup>45</sup>; ma, come già detto per Platone, ci si può chiedere se una tale prospettiva sia *realmente* ontologica, o non potrebbe invece dirsi essenzialmente *fenomenologica*. Ci soccorre qui l'analisi di Severino, che non già alla *negazione* del divenire – come erroneamente interpreta Fabris –, bensì alla negazione dell'*interpretazione nichilistica* del divenire ha dedicato gran parte della sua opera. Si chiede Severino: quanto attestato dall'*esperienza* (il piano fenomenologico) è davvero l'annientamento dell'ente nel suo divenire, o il suo cessare di apparire in una certa forma per iniziare ad apparire in un'altra? Quando muoio, cosa testimonia la mia esperienza: il mio *cessare* di apparire come vivente (e il mio incominciare ad apparire come morto, come cadavere), o *l'annientarsi* di tale apparire? E quando il mio cadavere diviene cenere, e il ricordo di me svanisce nella polvere dell'universo,

<sup>41</sup> È appunto dalla contestazione di tale mossa platonica che prende avvio la critica severiniana.

<sup>42</sup> Ambiguità che, in Platone, si estende anche a toccare il senso dell'aporia, che si intreccia al tema del *καρὸς* («signore di tutto», per Esiodo: *καρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος*, Hes. *Erga* 694), oltre al costante ritornare, da parte dei dialoghi platonici, sulle stesse questioni, proponendo ogni volta soluzioni diverse. Vi è, infine, il tema del senso della dialettica come posizione aporetica del principio: cfr. *infra*, V. 2.

<sup>43</sup> EA, p. 25.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 50, la definizione dell'aporeticità del principio raggiunge il suo punto di vicinanza massima al senso platonico dello *ἔτερον*: «Il principio che si autoafferma è quello che ricomprende, in quanto relazione, l'identità e la diversità dell'identità e della diversità». Cfr. anche *ivi*, p. 52: «L'aporia di una differenza che nel contempo è legame».

<sup>45</sup> Cfr. *infra*, nota 55. Cfr. anche R, p. 145: «L'ambiguità è nelle cose, e non semplicemente nella nostra interpretazione di esse».

cosa *appare all'esperienza*: il loro *cessare* di apparire, o che il loro apparire (l'apparire che essi sono) è divenuto nulla, è *nulla*<sup>46</sup>? Al di là di ciò che Severino teorizza ponendo il divenire come l'apparire e lo scomparire dell'eterno, la sua osservazione è decisiva per smascherare quell'ambiguità, così caratteristica di Heidegger e che parimenti si ritrova in Fabris, per il quale "apparire" ed "essere" sono invece interscambiabili<sup>47</sup>. L'ambiguità di cui parla Fabris, il cui significato è, come si è visto, ontologico, è infatti in realtà solo *fenomenologica*: io *vedo*, io *sperimento* che il mondo, e gli enti in esso, sono "ambigui", cioè divengono, mutano, in modo imprevedibile, ma questo loro mutare non mi dice *alcunché* intorno al loro *essere*: inferire che, dal loro *apparire* imprevedibilmente mutante, nel loro incessante iniziare e cessare di apparire, essi siano anche *ontologicamente* tali, è *un'interpretazione*, che indebitamente scambia, confondendoli, i due piani in gioco - a meno di presupporre, come fa Heidegger, che l'essere sia la «presenza del presente», l'*Anwesenheit*. Nel divenire vi è certamente ambiguità, ma solo nel senso che non posso mai decidere o conoscere in merito *all'apparire* degli enti, al come e al quando essi cesseranno o inizieranno ad apparire, sia in generale, che in questo o quel modo determinato in cui il loro apparire appare. Ecco un bastone, che ora si muta in serpente (cfr. *Es* 7,8-12): ma non posso in alcun modo né interpretare tale ambiguità dell'apparire estendendola in senso ontologico - a meno, per l'appunto, di non confondere i due piani, ciò che però non è un'evidenza, neppure sul piano fenomenologico.

<sup>46</sup> Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 85-87: «Questo pezzo di carta sta bruciando rapidamente, ed ora è ridotto a poca cenere. Diciamo allora che è andato *distrutto* e che il risultato di questa distruzione è il suo essere ormai un niente. Ma - ecco il problema - *questo essere niente appare, oppure di quell'oggetto non appare più niente* (niente del modo di essere che gli conveniva prima di andare bruciato)? *Appare che l'oggetto è niente*, o *l'oggetto non appare più?* [...] Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa compare e scompare... La comprensione veritativa del divenire, che è contenuto dell'apparire, rileva invece il silenzio dell'apparire circa le sorti di ciò che non appare. [...] L'apparire *non attesta* l'opposto di quanto è esigito dal logo [cioè che l'essere è eterno]».

<sup>47</sup> La «differenza ontologica» fa sì che l'essere, come noto, appaia ritraendosi nell'ente. Il rifiuto heideggeriano della metafisica, tuttavia, si costituisce come impossibilità di una spiegazione del sensibile ad opera dell'ultrasensibile: pertanto, l'essere, cioè il senso (il fondamento, in termini heideggeriani) del sensibile (dell'ontico), *non* può possedere alcuno dei caratteri tradizionalmente attribuiti dalla metafisica a Dio (eternità, immutabilità, trascendenza ecc.). Come noto, l'essere, in Heidegger, si costituisce come una «trascendenza immanente»: ma l'impossibilità che esso sia eterno e immutabile fa sì che, per diverso che sia dall'ente, gli sia accomunato in questo, nel suo essere radicalmente instabile dal punto di vista ontologico. Il giorno in cui l'umanità dovesse estinguersi, e con essa la possibilità di apertura all'essere che solo l'Esserci è, anche dell'essere si dovrebbe dire che è niente, così come già accade per ogni ente. L'instabilità ontologica è predicata dell'ente sulla base dell'interpretazione nichilistica del suo divenire (del suo apparire e scomparire) come uscire dal nulla e rientrare in esso: si dovrà pertanto dire che essa vale anche per l'essere, che, almeno riguardo questo tratto, non differisce dall'ente.



2. Fabris utilizza la categoria di ambiguità (intesa essa stessa in tal senso ambiguo) per perorare la necessità di ripensare il principio, questa metafisicissima tra tutte le nozioni della metafisica, in chiave aporetica – e non, nuovamente, in quel senso mezzo vivo dell'aporeticità del principio che è caro all'idealismo, dove la *necessità* della sintesi chiude di fatto i giochi prima ancora che essi siano incominciati. Anche qui, però, può soccorrerci Platone, il cui senso del dinamismo essenziale della realtà – il πόλεμος – non soffre della pretesa assolutistica tutta moderna, e perciò ossessionata dalla necessità del controllo, che affligge quello straordinario pensatore che è Hegel. Lo dimostra per l'appunto la *dialettica* platonica, il cui indiscusso capolavoro – e forse, assieme al *Sofista*, il punto più alto toccato dal pensiero occidentale – è il *Parmenide*, il quale, tra i suoi guadagni teoretici, dimostra proprio questo: una sintesi *necessaria* contraddice la natura *viva* – nel linguaggio di Fabris: di azione, di relAZione – del *pensiero*. La giusta polemica di Fabris contro la tendenza reificatoria insita nel sostanzialismo aristotelico non valorizza, a mio giudizio, l'intuizione fondamentale di Platone, per cui la realtà è appunto pensiero – non la *cosa* pensiero, ma l'*atto* del pensare, come la rettificazione della stessa teoria delle idee all'inizio del dialogo (Pl. *Parm.* 127d6 – 135c7) sembra indicare. Anche per Platone, dunque, il principio *deve* essere aporetico: è l'atto del pensiero che, come nel *Parmenide* divora, a guisa di Crono, le sue elaborate ipotesi, ma pur sempre secondo necessità. Dobbiamo però chiederci se tale aporeticità sia da intendersi allo stesso modo che in Fabris: se infatti distinguiamo il piano fenomenologico da quello ontologico-teoretico, allora, venendo meno il senso fabrisiano dell'ambiguità, anche l'aporeticità del principio dovrà essere intesa in un altro modo. Ancora una volta, Platone offre una possibile alternativa, cui in realtà si è già accennato nella sezione precedente, quando si è mostrata l'indecidibilità circa la composizione, da parte di identità e differenza, del *nesso* che costituisce l'identità-differenza; nesso che è, anzitutto, il senso stesso dell'*essere* come ἕτερον, e, secondariamente, dell'ente. Se di nesso si tratta, occorrerà allora dire che esso si dà *solo* nella mediazione, nel πόλεμος del pensiero. Si tratta ovviamente di un guadagno noto anche a Hegel, e di cui anche Fabris si serve quando elabora la propria versione dell'originarietà della relazione: proprio perché siamo da sempre nella mediazione, come medianti e come mediati, tale mediazione è *viva*, è per l'appunto un agire, è una relAZione, sì che la realtà coerentemente, è una *totalità relazionale*, un «nesso di tutto con tutto»<sup>48</sup>, una totalità di relazioni viventi, di relAZioni. È in questo modo che il principio, che altro non è che la relAZione stessa – la sfera della relazionalità, la trama infinita e sempre accrescentesi e aggrovigliantesi delle relazioni – riesce, secondo Fabris, ad essere aporetico/ambiguo, a porsi come principio (dunque qualcosa che, per il gioco della

<sup>48</sup> R, p. 138.

semantica, è statico) pur mantenendo il proprio intrinseco dinamismo<sup>49</sup>, e, soprattutto, a superare la piaga che affligge i due possibili modi di concepirlo: o come qualcosa di *scisso dal* principiato – il reale esperito, il mondo delle differenze –, ciò che a sua volta lo renderebbe morto e senza valore (è appunto l'accusa che Fabris rivolge a Platone e alla nozione di universale), o qualcosa di *confuso con* esso, da esso indistinguibile, sì che a perdere valore finirebbero, come in Deleuze e nell'immanentismo contemporaneo, proprio quelle differenze che pure si pretenderebbe di valorizzare<sup>50</sup>.

3. Ma l'originarietà della mediazione, tale quale è posta in Platone, sembra aprire scenari differenti. È davvero possibile *pensare* qualcosa come la *scissione*? Il senso dell'essere come ἕτερον – e quindi dell'identità-differenza – sembrerebbe escluderlo. Il guadagno teoretico del *Parmenide* consiste infatti nel vedere come, senza intendere la loro relazione come viva (Hegel parlerebbe qui di «concetto astratto»), né l'Uno né il Molteplice riescano ad accedere alla pensabilità. L'essere originariamente nella mediazione va preso sul serio: significa che, fuori da essa, *nulla riesce realmente a costituirsi*, e la dialettica, da πόλεμος, diviene στάσις, in cui l'Uno e il Molteplice (ma poi, *ogni* altra differenza abitatrice del Tutto) reciprocamente si annientano prima ancora che l'altro sorga, impedendogli (e impedendo però anche a se stessi) di venire al pensiero. L'alternativa, esplicitata nel *Sofista*, è appunto pensare fino in fondo il senso dell'essere come ἕτερον: “separazione”, “scissione” sono appunto la non-relazione, l'Uno puro o i Molti puri; ma, essendo che la relazione/mediazione è l'originario – e lo dimostra proprio nel suo potere di portare al tramonto tutte le ipotesi fondate sull'*irrelatezza*, riconoscendone l'originaria impossibilità – non si può mai dare separazione, ma solo *distinzione*; solo πόλεμος, non στάσις; identità-differenza (o differenza-identità), non Identità o Differenza, e neppure Identità e Differenza. Anche quella tra distinzione e separazione è una distinzione e non una separazione, perché perfino il contenuto della separazione, dell'*irrelatezza*, cioè il nulla – insegna sempre Severino, il più grande discepolo di Platone dei nostri tempi – in qualche modo è<sup>51</sup>.

4. Se l'*irrelatezza* pura non esiste<sup>52</sup>, l'Uno è solo l'elemento di identità in ciascuna differenza che, in quanto differenza, è identica (sé-e-non-altro) a tutte le altre

<sup>49</sup> EA, p. 49: «La relazione come principio [...] è stasi e dinamica di stasi e dinamica». Cfr. anche *supra*, la nota 25.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, pp. 41-42.

<sup>51</sup> Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981<sup>2</sup>, pp. 209-233.

<sup>52</sup> Una buona parte del capitolo finale di EA è dedicato alla discussione del tema del nichilismo, che Fabris, giustamente, definisce come la «disintermediazione. È il tentativo di eliminare o di nascondere ogni atto di mediazione» (EA, p. 116). Anche qui, la suggestione platonica (e severiniana) è in realtà vicinissima al pensiero dell'Autore.

differenze proprio in questo, nel suo essere differenza; e, proprio per questo, senza i Molti - la totalità delle differenze - l'Uno non sarebbe l'identità sottesa a ciascuna di tali differenze in quanto differenza. Questa formulazione, formalmente corretta, è però necessaria ma non sufficiente: ad essa, seguendo il giustissimo richiamo di Fabris, occorre infatti aggiungere la precisazione che sola è in grado di darne il senso *concreto*, e cioè *vero* (dunque anche incontraddittorio, ed elenchicamente mostrabile in quanto tale). Avremo allora che l'Uno è la *relazione* di identità (sé-e-non-altro) che ciascuna differenza, in quanto si pone come tale, è in rapporto a tutte le altre differenze in cui si pone (relazione di identità, che consiste proprio in questo, nel loro comune essere-una-differenza); la totalità delle differenze - i Molti -, a sua volta, è appunto la *relazione* che ciascuna differenza è con ogni altra come l'identità (l'Uno) sottesa a ciascuna di esse in quanto differenza. Infine, se l'originario è la mediazione/relazione, ne consegue che *l'originario è il molteplice*, non nel senso dei Molti senza l'Uno, ma della *relazione* tra essi (che non è, quindi, il darsi di un "due"): in quanto originarietà della relazione, il principio è anche *originaria impossibilità della separazione*, e l'affermarsi, altrettanto originario, della distinzione. Il Tutto, come totalità delle differenze, è anche la totalità dei nessi (o relazioni) intesa come totalità delle distinzioni, che, come detto, esclude la separazione (che è appunto la negazione della mediazione) come ciò che è originariamente impossibile; ma - a differenza di quanto affermato da Fabris - esso è anche principio "ambiguo", non nel senso dell'ambiguità ontologica, predicata di esso sulla base dell'interpretazione nichilistica di quanto sembra attestare l'esperienza, dove l'iniziare e il cessare di apparire delle cose del mondo vengono senz'altro posti come il loro uscire dal nulla e rientrare in esso<sup>53</sup>, bensì dell'indecidibilità intorno alla *qualitas* dell'identità-differenza (della quale si può appunto affermare solo che ciascuna è impensabile senza la sua relazione all'altra).

## VI. NESSO E RELAZIONE

1. Questa lunga parentesi storico-teoretica, oltre a costituire la seconda obiezione nei confronti della posizione di Fabris (in sintesi, la storia della filosofia e dell'ontologia, segnatamente Platone, sembra, da un lato, proporre delle soluzioni che già tengono conto delle giuste osservazioni presenti in R e EA, e, dall'altro, mostrare dei loro lati quanto meno problematici) ci permette ora di giungere all'ultimo nucleo di osservazioni, a carattere etico. Si è visto come, per Fabris, la

<sup>53</sup> Osservo, di sfuggita, come vi sia un *altro* senso dell'ambiguità, nel significato che ne dà Fabris: egli afferma esplicitamente la temporalità del principio relazionale (cfr. *supra*, la nota 25), ma non la sua *finitezza*, ossia il suo essere esso stesso soggetto alla legge, propria a ogni ente, per cui prima o poi esso si annienta, diviene nulla - giacché mutare, nella prospettiva di Fabris, vuol dire questo, essere radicalmente esposto all'instabilità ontologica -, anche se questa pare essere una conseguenza inevitabile di tutto il suo ragionamento.

realtà sia una totalità relazionale, una trama, perennemente auto-accrentesi su se medesima, di relazioni che, ad ogni suo nodo, aprono o chiudono sempre nuove possibilità. Rimane tuttavia costante, nel testo, l'impiego del termine "relazione" come sinonimo di "nesso": dobbiamo quindi interrogarci intorno alla legittimità di tale uso. Ogni nesso è cioè anche una relazione? O, volendo rimanere all'interno della sinonimia utilizzata da Fabris, ogni relazione è anche e sempre (la possibilità di) una relazione *etica*? Certo: essere è agire, e in questo senso «l'agire umano, quello naturale e quello artificiale»<sup>54</sup> possono essere legittimamente considerati accomunati. Ma come generi diversi? O, come sembrerebbe suggerire Fabris, come specie diverse all'interno dello stesso genere, sì che, dal momento che ogni ente è un agire relazionale, per ogni ente si dovrà dunque dire, di tale agire che esso è, che è etico nel senso della *possibilità* descritta da Fabris? Esiste poi anche una comunanza negli *effetti* dell'agire, giacché in «tutte» le sue forme «vi è una struttura che tutte le contraddistingue e le collega», ossia «il fatto che vi è, nell'agire, *l'insorgenza di qualcosa di nuovo*»<sup>55</sup>. Ma basta, per differenziare tali forme dell'agire, affermare che esse «si esplicano all'interno della rispettiva dimensione - umana, naturale, oppure artificiale - che specificamente li riguarda»<sup>56</sup>? Una tale posizione è naturalmente richiesta dall'impostazione generale della tesi di Fabris; resto però dell'opinione che occorra introdurre un livello ulteriore di differenziazione e di caratterizzazione delle relazioni (e *in esse*) - un *criterio*, se vogliamo - e che, sebbene tutte le relazioni etiche siano sempre anche ontologiche (dei nessi, nella terminologia che qui ho scelto di adoperare), non sia vero il contrario.

Personalmente, ritengo che, al posto di porre ogni relazione (ogni nesso) come (la possibilità di) una relazione etica, occorrerebbe invece considerare il valore etico della relazione intesa come puro nesso ontologico. È quanto affermavano i medievali nel celeberrimo adagio *ens et bonum convertuntur*, senza però, giustappunto, intenderlo *simpliciter*. Vediamo perché. Se davvero la struttura di ciò che accomuna gli agEnti fosse la possibilità di determinare «l'insorgenza di qualcosa di nuovo», allora come si definirebbe l'agire di una catena montuosa? La risposta alla domanda sul *valore* da dare allo strutturarsi della totalità in forma di trama infinita di nessi deve perciò essere differente, e cioè: tale strutturarsi - ossia l'essere, da parte della totalità, nesso infinito di nessi - è un valore, perché esso si libra per l'appunto sopra ciò che cerca di negarlo, scalarlo: è, e non è nulla: si oppone vittoriosamente al nulla. È in ciò che l'essere è qualcosa di ben vivo, e di agente; e vedrei semmai proprio in ciò il suo valore *etico*, perché ci aiuta ad opporci all'angoscia che l'imprevedibilità del divenire, in cui sembra andarne dell'essere, fa sorgere in noi.

<sup>54</sup> R, p. 127.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 127.

2. Ricapitolando: l'essere è un valore perché vince – da sempre e per sempre – sul nulla, e lo fa essendo ciò che è: trama, mediazione, molteplice, identità-differenza, relazione; in ciò – in tale senso della relazione, la relazione come nesso – vi è un valore etico (il *bonum* dei medievali); ma un conto è affermare il valore etico della relazione come nesso, un altro parlare di relazione etica. Si dovrà dire che, *all'interno* della trama relazionale (nel senso dei nessi ontologici) che è il Tutto, vi è *un ulteriore* senso del nesso, della relazione, che è per l'appunto la relazione etica. Certo, in questo quadro la posizione umana resta peculiare (posizione non facile da sostenere in tempi di ecologia profonda e di critica dell'antropocene), tuttavia – anche sospendendo il giudizio per le forme di vita non umane – si può senz'altro affermare che, per quanto ci riguarda, l'agire che noi siamo è relazionale nel senso posto da Fabris, giacché ad ogni istante ci si prospetta la possibilità della scelta etica, di scegliere cioè, nella relazione/mediazione che siamo e in cui siamo, *per la relazione stessa*, assecondando «il suo carattere di espansione»<sup>57</sup> e rendendola germinativa, «apertura costante di mondi possibili»<sup>58</sup>. A differenza che in Fabris, però, distinguerei, in questa relazionalità, diversi livelli di intensità, senza dover per forza ricorrere a classificazioni rigide, nel senso che è sempre possibile dal livello inferiore passare a quello superiore, aumentando cioè l'intensità della relazione – e viceversa, affievolendola, o anche negandola. Noi certamente viviamo nella relazionalità, ma la massima parte delle nostre relazioni sono relazioni d'uso, o di scambio, in cui *l'altro non* è posto per la differenza che è: vado dal panettiere, magari scambio con lui delle battute scherzose e mi informo di come stia sua madre, ma in definitiva il nostro rapporto è uno scambio: ciò che lui è per me, è il suo pane; analogamente, io sono per lui i soldi che gli lascio in cambio di quello. Il denaro non solo suggella questo contratto, ma è, nella sua equivalenza simbolica, l'espressione di ciò che la nostra relazione è. Non ho accolto in me il panettiere come l'altro che egli è, e lui ha fatto lo stesso: vi è certamente *reciprocità* in questa relazione, che possiamo senz'altro definire come originariamente aperta alla possibilità che essa divenga qualcosa d'altro e di più – ma, per l'appunto, vi può essere *di più*. Che vi sia, tra noi due, una relazione, di per sé, non basta; né basta che essa sia una relazione di reciprocità: occorre un ulteriore elemento: il *riconoscimento*, in cui l'altro sia appunto accolto per colui o colei che è, e in cui, accogliendolo, gli faccia dono di me. Tale riconoscimento dev'essere *reciproco*, giacché, se io accolgo l'altro per colui o colei che è, donandomi a lui, ma l'altro non fa altrettanto, il sogno d'amore diviene un incubo, dove uno manipola l'altro a piacimento<sup>59</sup>. Certo, accogliere l'altro è impresa difficilissima, quasi impossibile,

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>59</sup> Riporto qui, per sommi capi, la teoria dell'etica della relazione di riconoscimento reciproco come costituente originario della soggettività, intesa come apertura trascendentale, di C. Vigna, con cui mi trovo sostanzialmente in accordo. Si veda C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività*

forse, in un'epoca frammentata come la nostra: ciò non ostante, relazioni d'amicizia e d'amore (per fortuna) continuano ad esistere, e le persone si attraggono, si cercano, si piacciono, si amano, si prendono vicendevolmente cura le une delle altre - e viceversa, si allontanano, si lasciano, si fanno del male, si combattono. Si uccidono. Si tratta, negli ultimi casi, di relazioni non già negate, ma finite male, o sbagliate: solo là dove c'era o ci sarebbe potuta essere una relazione troviamo infatti il male - una postuma, ma meritata vittoria per l'Agostino teorico del male come *privatio boni*<sup>60</sup>.

3. Tutte le relazioni etiche, dunque, sono effettivamente quell'apertura, quella possibilità di cui parla Fabris: e senz'altro ciò significa che esse, essenzialmente, siano un *minimum bonitatis*, siano cioè, semplicemente in quanto relazioni, buone in sé. Esse essenzialmente (in sé, per l'appunto) sono la *possibilità* del bene, e niente e nessuno può cancellare questo stato di cose, neppure la malvagità criminale di Hitler e dei suoi troppi emuli, o la perfidia, la vigliaccheria e l'indifferenza di cui l'uomo è capace. Qui Fabris echeggia moltissimo il luminoso Anselmo del *De libertate arbitrii*: ma per l'appunto, il fatto che noi conserviamo la *potestas* di scegliere il bene anche dopo il peccato originale<sup>61</sup>, non significa che tale *potestas* venga effettivamente attualizzata<sup>62</sup>. A quel bene in sé, che è la relazione in quanto tale, io devo aderire, scegliendolo consapevolmente, e cioè: relazionalmente, relazionandomi, ma non in qualunque tipo di relazione. Il *minimum bonitatis* può assumere ben altra intensità, e divenire perciò relazione di riconoscimento reciproco, ossia di amore e di amicizia; e, sempre perché di scelta si tratta, legata ad una *potestas* che non è atto, può ridiscendere a un livello di intensità inferiore, ritornare relazione di scambio, o giungere anche più in basso, distruggendo quella relazionalità che c'era prima, o lasciandola morire, in una relazionalità che divora se stessa, ma senza - e qui effettivamente si può parlare di ἔλεγχος - poter *mai* annientare quella presenza di possibilità - di possibilità del bene - che ogni relazione, in quanto tale, è. Esiste quindi anche un bene per sé, che non può essere *qualunque* relazione, ma solo *una certa* relazione - la relazione buona, per l'appunto - in cui i soggetti in relazione si riconoscono reciprocamente per coloro che sono, facendo reciproco dono di sé all'altro. Certo, queste relazioni non

*originaria*, in *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, tomo I, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 37-63.

<sup>60</sup> Cfr. Agostino, *Natura del bene*, 4, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, pp. 121.

<sup>61</sup> Cfr. Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, II-III, tr. it. di I. Sciuto, Nardini, Firenze 1993, pp. 50-54.

<sup>62</sup> *Ivi*, III, p. 56: «Noi non possediamo alcuna capacità potenziale [*potestas*], mi sembra, che da sola sia sufficiente a tradursi in atto; e tuttavia, quando mancano le condizioni senza le quali le nostre potenzialità non possono affatto passare in atto, noi non diciamo, per quel che dipende da noi, che le possediamo in misura minore».

esisterebbero senza la relazionalità *qua talis* che noi siamo, e tuttavia sono le sole che possano essere legittimamente considerate il *maximum bonitatis*<sup>63</sup>.

4. Una possibile riprova della difficoltà nell'identificare senz'altro relazione e bontà si può avere nel caso del rapporto sadomasochista. Per Fabris, la bontà consiste nello scegliere di stare sempre dalla parte della relazione, replicandone e aumentandone la germinatività; il male è appunto scegliere – seppur relazionalmente, giacché è impossibile uscire dalla dimensione relazionale – *contro* la relazione, non solo *questa* o *quella* relazione determinata, ma in generale (da qui, come detto, l'elenchicità del male). Perché, però, in quest'ottica, una relazione come quella sadomasochista non dovrebbe essere considerata germinativa di altre relazioni? Forse perché è distruttiva? Ma questo non è vero: anzi, il sadico e il masochista si augurano ciascuno che l'altro (o l'altra) viva il più a lungo possibile. Forse perché tale relazione è fondata sulla dipendenza? Ma nel momento in cui tale dipendenza è reciproca, perché essa dovrebbe costituire un problema? Forse perché non si apre al mondo, non essendo germinativa in questo senso circoscritto? Anche qui, si tratta di una mera presupposizione: una relazione sadomasochista che funzioni, infatti, potrebbe attirare (come di fatto succede in determinati circuiti *off*) le persone con quel tipo di tendenze, fornendo un modello capace di spronarle a uscire allo scoperto, vivendo finalmente la vita che hanno sempre desiderato, e che sentono come la più adatta a loro stessi. Come si vede, servendoci della sola germinatività come criterio per giudicare dell'eticità (cioè della bontà) delle relazioni<sup>64</sup> che noi, agenti relazionali, costantemente intraprendiamo, possiamo giungere a risultati paradossali come quello appena descritto, in cui una relazione che necessariamente, per essere, prevede umiliazioni e dominio deve esser detta buona. Sembra quindi che vi debbano essere dei criteri *ulteriori*, qual è per l'appunto quello, qui certo sommariamente descritto, del riconoscimento reciproco: a conferma che la relazione, in sé, deve certamente essere considerata buona, ma in quanto *potestas* di divenire buona per sé.

## VII. CONCLUSIONI

La proposta filosofica di Fabris è, in fondo, incentrata sul superamento dell'impossibilità, per la riflessione, di pensare il mondo della vita (*Lebenswelt*), e

<sup>63</sup> Quanto qui affermato mostra un percorso diverso rispetto a quello indagato da Fabris, della critica all'agire etico interpretato alla luce della causalità (cfr. R, pp. 116-125), ma tutt'altro che incompatibile con esso: infatti la relazione di dono è evidentemente al di fuori di una logica come quella criticata dall'Autore.

<sup>64</sup> Di ciò, invece, è convinto Fabris. Cfr. EA, p. 134: «Per scegliere eticamente lo spazio dell'etica [...] ci vuole un criterio. Ci vuole che questo criterio sia riconosciuto e definito come "buono". Il criterio è appunto il criterio della relazione, del suo sviluppo e della sua riconferma».

si concentra su due punti fondamentali: da un lato, eliminare le cause che, dal punto di vista del pensiero, possano portare a tale impossibilità (dottrine “erronee”, fissazioni teoretiche plurisecolari, ecc.); dall’altro, permettere al pensiero di superare la propria invalicabile differenza dalla vita riportandolo alla sua natura di realtà viva, agente – anzi, di «quell’ulteriore elemento fondamentale della performatività dell’agire» che è l’«auto-implicazione»<sup>65</sup>. La relAZione, così come la teorEtica, sono appunto questo: non un “ponte”, ciò che sarebbe ancora intrappolato nella logica del rimedio, ma il tentativo di mostrare come quell’esistente che è il pensiero si ricomprende, grazie alla natura performativa dell’agire, all’interno della vasta trama agente e relazionale del mondo<sup>66</sup>. In questo senso, tale proposta si inserisce a pieno titolo nell’illustre tradizione di pensiero dell’antropologia filosofica che, da von Uexküll fino ad Adorno, ha cercato di riconciliare pensiero e “natura”. Ma mentre quella tradizione si è concentrata sul presentare il pensiero come ciò che emerge dalla natura, fino a divenire la coscienza di essa e del vivente, Fabris ha buon gioco nell’evitare le due fatali debolezze di tale impostazione: da un lato, il suo approccio “biologistico” – una biologia trascendentale, se così si può dire – che la rende comunque succube del metodo scientifico, il quale, più o meno esplicitamente, essa considera il proprio modello; dall’altro, il suo seguire a trattare comunque il pensiero come una “cosa”, e per giunta una *res naturalis*, soggiacendo così al paradigma sostanzialistico e reificatorio che Fabris, giustamente, condanna. Dall’altro lato, Fabris rigetta la linea alternativa venuta affermandosi dagli anni 1960 in poi, quella genealogistica, e che al giorno d’oggi vede nei *gender studies* i suoi ultimi e maggiormente rumorosi epigoni. Un’osservazione (che non ha proprio il valore di un’obiezione, né vuole esserlo) sorge spontanea: e se provassimo ad allentare la presa su tale ossessione intorno alla “concretezza” del pensiero? La storia, in fondo, insegna che le idee – le utopie – hanno avuto tanto più successo, quanto più sono state esplicite nell’affermare il loro carattere di irrealizzabilità e inutilità. Nessuno, finora, è tornato dal regno dei cieli, eppure la *fabula* resiste: una «buona favola», come forse dovrebbe essere tradotto il termine *evangelium*, la cui negazione porta alla rabbia o alla pazzia: perché di irrealizzabilità e inutilità – e non di etica, tanto meno di teoria – è fatta la gioia. Purtroppo, come paradigmaticamente dimostra l’epoca dei complotti e delle *fake news*, questo principio vale anche in negativo: l’irrealizzabile astratto può anche sedurre l’umano fino alla sua disgregazione. Il

<sup>65</sup> R, p. 133.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 127: «L’agire è in quanto tale performativo, è in grado cioè di mettere in opera gli stessi scenari all’interno dei quali si esprime», compresi, evidentemente, gli scenari riflessivo e autoriflessivo.



suggerimento però rimane, e, in quest'ottica, il problema della relazione andrebbe semmai capovolto: non si tratterebbe di mostrare come la relazione sia la realtà in cui tutto si risolve (o cui si ricorre) per inchiodare la filosofia, passata e presente, alla sua astrattezza e richiamarla alla sua ineliminabile aporeticità – ciò che ripropone, in fondo, una pretesa totalizzante, in cui l'istanza etica si fa radicale, col rischio di andare fuori controllo. Né sembra bastare, a scongiurare quest'ultimo pericolo, l'appello alla relazione e al suo potere di mostrarsi come la sintesi vivente di vita e pensiero, giacché proprio tale aspetto potrebbe scatenare una sete inesausta di relazione con l'assoluto, la verità – la verità della relazione, e in essa – finendo per generare l'olocausto di sé: è, in fondo, il modo di Michaelstaedter. Ancora, la trama relazionale del mondo è *infinita*: in essa il soggetto, lui pure relazionale, si sa, seppure indirettamente, connesso a tutto, al Tutto. Ma possiamo davvero sopportare *il peso della Totalità*, senza finirne annientati? Non è, questo, così come il raddrizzamento realmente efficace dell'ingiustizia, propriamente il compito di un *Dio*, come lo è l'accettazione infinita dell'Altro, di tutta l'alterità possibile, facendosi appunto carico dei suoi *peccati*? Di fronte a tale tendenza totalizzante dell'etica – della teorEtica o della relAZione – si può forse, come alternativa, indagare in che senso e in che modo la relazione si declini proprio in senso "astratto", nella dimensione affabulatoria e immaginifica. Si tratta di capire perché questa dimensione rimanga pur sempre, per noi, non già un reale più reale, ma un reale che *vale di più*. Senza contare che è proprio *questa* l'attività più antica dell'uomo, creare storie, narrazioni, e rappresentarle *in effigie*: e se fosse anche la più importante, come il ricordo dell'infanzia, che fino alla morte ci accompagna, sembra suggerire? In quali altre occasioni, nel corso della vita, sperimentiamo un senso di *unità col Tutto* più intenso che nel *gioco*?<sup>67</sup>

Sembra quindi che il compito dell'etica, forse più modesto, ma non per questo meno importante possa essere un altro. Senza dubbio essa è, come afferma Fabris, la messa in opera dell'universale<sup>68</sup>, il che comporta necessariamente uno sforzo conoscitivo (anzitutto, sapere cosa sia l'universale), il lavoro della teoria; ma per conoscere devo *desiderare*: ed è qui che l'etica può legittimamente aspirare ad essere il *terreno* su cui si edificano edifici forse più fascinosi nella loro rarefatta astrattezza, ma di un fascino che può facilmente cedere all'allucinatorio. D'altro canto, in loro assenza quel desiderio resterebbe vuoto, il terreno che è l'etica una fertilità inutile, l'offerta di un dono che nessuna mano si leverà a cogliere.

<sup>67</sup> Non a caso, il tema della *felicità* è assente nella proposta etica di Fabris, che è una forma molto originale di etica del dovere dell'agire relazionale. Provocazione: e se la felicità consistesse proprio nel *non agire* (non, semplicemente, nell'accettazione, ossia nell'agire passivo), come da millenni testimonia l'Oriente?

<sup>68</sup> EA, p. 124: «Qui l'universale viene messo in opera».

Il grandissimo merito di questo testo sta nell'aver dato nuova linfa ad un tema antico, giacché l'etica ha sempre saputo di essere ambigua, sin da quando Aristotele afferma che non vi è in essa alcuna necessità<sup>69</sup>. Ambiguità confermata, indirettamente, dalle "etiche provvisorie" della modernità, e, direttamente, dalla scoperta abelardiana dell'ambiguità dell'intenzione: il cacciatore di Abelardo che uccide il suo compagno anziché l'animale diviene, attualizzandolo, l'ONG che, col nobile intento di salvare vite, finisce per aiutare i trafficanti di esseri umani a compiere il loro scopo, far giungere in Europa i clandestini. Ma in tutte queste figure del pensiero l'ambiguità dell'etica è riconosciuta sempre e solo *a valle*: il discorso di Fabris ha invece il pregio di riportarla alla sua natura di categoria *a monte*, svelandone la condizione originaria, trascendentale, principale. Lo fa con una duplice strategia: da un lato, attraverso un riconoscimento di tipo "ontologico", l'affermazione dell'ambiguità del reale come possibilità dell'essere di non essere, ciò che comporta il primato della dimensione del tempo/evento; dall'altro, attraverso il riconoscimento dell'intrascendibilità dell'agire, vale a dire - essendo che l'agire comporta appunto sempre il tempo - estendendo la trascendentalità al tempo stesso (o riconoscendogli tale valore). Tale è, appunto, il principio ambiguo, aporetico, dinamico sebbene anche strutturale di Fabris, erede riveduto e corretto della dottrina kantiana per la quale il tempo permane e non muta<sup>70</sup>. Etica e ontologia non solo si saldano, ma la seconda è sussunta nella prima; in qualche modo, ne dipende.

Di contro a questa impostazione, si è qui cercato di mostrare come l'ontologia possa ugualmente porsi come un modo di prendere l'esistere sul serio, purché la si riconduca alla sua essenza più profonda: il senso dell'essere come ἔτερον così come è formulato in Platone fino alle sue estreme conseguenze. Anche in questa prospettiva la mediazione/relazione è l'originario, e la realtà (il Tutto) è una trama infinita di nessi relazionali: tuttavia, ai suoi occhi l'ambiguità non si declina come instabilità ontologica, ma come indecidibilità, richiesta dal senso stesso dell'essere come identità dell'identità e della non-identità, intorno alla *qualitas* dell'identità-differenza. Al posto di una sintesi concreta dell'esistente incarnata in una teorEtica fondata sulla relAZione - una *Lebenswelt* autocosciente della propria ambiguità, e proprio per questo capace di tematizzarsi concretamente (o più concretamente che negli altri modelli di pensiero) nel momento stesso in cui agisce -, la quale può

<sup>69</sup> Cfr. *Eth. Nic.* I 1 1094b19-22: l'etica, come noto, fa parte delle «cose che sono per lo più [τὰ ἐπὶ τὸ πολὺ]».

<sup>70</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, I, parte II, I, lib. II, cap. I, Laterza, Bari 1971, vol. 1, p. 167: «Non è il tempo che scorre, ma in esso scorre l'esistenza del mutevole. Al tempo dunque, che è immobile e permanente, corrisponde nel fenomeno ciò che non muta nell'esistenza, cioè la sostanza, e soltanto in essa può essere determinata la successione e la simultaneità dei fenomeni nel tempo». Si sostituisca, qui, "sostanza" con "relazione", e si volga di conseguenza l'immutabilità in dinamismo perenne, e si avrà, *mutatis mutandis*, il principio relazionale di Fabris.

apparire sbilanciata verso una tentazione totalizzante<sup>71</sup>, l'originaria molteplicità del reale, che implica evidentemente diversi livelli dell'essere, lascia a quella totalità microcosmica che è il vivente il compito di fungere da sintesi in atto, orientandosi piuttosto, per quanto riguarda la dimensione del sapere, alla coimplicazione originaria, ma sempre diacronica, di prospettive e ambiti diversi, confortata in ciò dalla distinzione tra distinzione e separazione e dall'impossibilità di quest'ultima. La teorEtica torna perciò a distinguersi in teoria, con la formalizzazione che le è propria e che non necessariamente deve essere accusata di astrattezza separatoria<sup>72</sup>, ed etica. Conoscere e desiderare, intelligenza e coscienza, indissolubilmente coimplicati - *in relazione* tra loro. Insieme (ma non come unità) non a formare la sintesi in atto, ma a concorrere alla formazione della totalità vivente, che ognuno di noi è, e della quale, pure, siamo in grado di dare a noi stessi (cioè, in definitiva, ad essa stessa) solo un'*immagine*, ossia qualcosa che, insieme, è e non è detta totalità, essendo l'immagine insieme identica a, e diversa da, ciò di cui è detta essere immagine. La vivente totalità microcosmica, che ognuno di noi è, sempre *in parte* ci sfugge, quando vogliamo - con l'eccezione forse dell'arte - renderla in parole o concetti, saperla, pur essendo essa null'altro che noi stessi, e lo stesso può dirsi per il Tutto universale<sup>73</sup>. A questo scarto non vi è rimedio, proprio perché, l'originarietà del molteplice essendo incondizionata, è anche *infinita*: ma in ciò dovremmo vedere piuttosto un'opera provvidenziale, perché non siamo in grado di reggere la

<sup>71</sup> Questo si vede bene nell'argomentazione per cui, anche quando scegliamo il bene adeguandoci alla relazionalità, noi *comunque* scegliamo il male, che dunque è inevitabile (R, pp. 155-157), giacché «non si sceglie il tutto della relazione, ma se ne ritaglia solo un aspetto» (*ivi*, p. 156). In realtà ciò è inevitabile solo in un'ottica totalizzante come quella della relAzione, che si configura come un vero e proprio «dovere del Tutto e dell'infinito». Se però relazione e relazione buona sono distinte, come nel caso dell'etica del riconoscimento reciproco, tale problema non si pone, perché in questo caso la totalità vivente che io sono, donandosi all'altro, intenziona quell'altra totalità vivente che lui o lei è. Vi è anche un risvolto ontologico, dovuto alle diverse premesse di partenza: nel caso di Fabris, in cui la relazione tra essere e ciò che appare è ambigua, quel dovere scaturisce come conseguenza inevitabile; nel caso di un'ontologia che li distingue, porre il dovere di intenzionare la Totalità in atto è come pretendere che l'apparire finito dell'infinito (quella *parte* della totalità dell'essere che è la totalità di ciò che appare) diventi apparire *infinito* dell'Infinito. Ma appunto, in questo caso l'aporeticità del principio consiste proprio in questo, che appare la «struttura originaria» dell'essere (la sua verità astratta), ma non la *Totalità delle infinite relazioni tra gli enti*, cioè la verità *concreta* dell'essere. Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 173-175.

<sup>72</sup> Come noto, l'antropologia filosofica, da Gehlen in poi, ha fornito dei validi motivi per spiegare la tendenza dell'uomo all'astrazione, ciò che gli consente il distacco e la distanza. Li richiama anche Gadamer, in *Dove si nasconde la salute*, cit., pp. 22, 95.

<sup>73</sup> J.-L. Borges, *La trama*, in *La cifra*, Mondadori, 1983<sup>o</sup>, pp. 74-75: «Es el gran árbol de las causas / y de los ramificados efectos; / en sus hojas están Roma y Caldea / y lo que ven las caras de Jano. / El universo es uno de sus nombres. / Nadie lo ha visto nunca, / y ningún hombre puede ver otra cosa [È il grande albero delle cause / e dei ramificati effetti; / ha nelle foglie Roma e la Caldea / e ciò che vedono i volti di Giano. / L'universo è uno dei suoi nomi. / Nessuno lo ha mai visto / e nessun uomo può vedere altro]».

consapevolezza riflessiva in atto della totalità infinita dei nessi, in qualunque guisa essa si manifesti – sia essa il Tutto, oppure il microcosmo che siamo.