

Tommaso Franci

**La differenza.
Prolegomeni di filosofia ecologica**

[EXCERPTA]

2013

Ambientazione

A fine Novecento “differenza” – il termine – divenne famoso in filosofia grazie al filosofo a fine Novecento più famoso di tutti. Derrida. Che lo mutuò da Heidegger.

Mi ci sono provato. Non sono riuscito a leggere Derrida. Scrive escludendo il mondo. Chiedendo al lettore (che fa parte del mondo) (lettore con cui Derrida non dialoga) di alienarsi e rimettersi completo e abbandonato al testo o mondo esclusivamente suo, derridaiano. Lasciando ogni esperienza – ogni significato *altro*. Mondo derridaiano che è un mondo di testi *e basta*. Di chi ha letto e con ossessione rimanda a leggere – e basta.

Rinunciare al mondo. Rinunciare a me. Per Derrida. Come per Heidegger. O Hegel. Sono e dicono lo stesso – forse – questi tre. Di certo lo stesso risultano nell’escludere il mondo – come *altro* dal loro discorso – e il lettore – come possibilità di *altro* sia esso precedenza conseguenza contemporaneità o compresenza.

Rinunciare ... non l’ho fatto. E poi – avrei potuto? E poi – anche quelli che lo chiedono ci sono riusciti davvero? Non ho rinunciato. Anche se il mondo – proprio quel mondo escluso dai conchiusi e serrati in sé Derrida & Co. – me lo richiederebbe. Università editori mass media ecc.

In Derrida & Co. devi immedesimartici per leggerli. Come in un romanzo. Però in un romanzo scritto in una lingua che non capisci. Da filosofi – Derrida & Co. – risemantizzando completamente o quasi la lingua corrente e che con loro cessa di correre ... Mentre i romanzi consentono l’immedesimazione perché partono dalla lingua corrente – e che con loro continua a correre ...

Derrida & Co. – da un lato – soltanto totale immedesimazione e abbandono fiducioso schiavo in loro richiedono/esigono. Dall’altro – la rendono impossibile ogni immedesimazione siccome estranei al mondo corrente e presente e passato da cui il lettore di necessità proviene; portandoselo con sé questo mondo da cui è costituito.

Testo senza contesto – Derrida & Co. Avulsi. O insulsi. L’unica soluzione, pressoché finale, sarebbe rinunciare al mondo presente e corrente – al contesto, rinunciare – e prendere loro. Unici testi. E con ciò autoescludersi da eventuali altri testi. Magari prodotti da noi. Hegel si è mangiato tutti gli hegeliani ...

In quanto segue c’è un testo prodotto da un me. Un testo non prodotto da Hegel-Heidegger-Derrida – e che per ciò stesso tiene conto del contesto. Sennò io non sarei. Io non sarebbe. In questo testo non possono quindi esserci Derrida & Co. I quali però esistono e agiscono in me a livello di contesto – e non come avrebbero voluto agire: cioè come oceani di simboli. Infatti ne ho appena parlato – di loro – anche senza leggerli o capirli o apprezzarli*.

* Quanto detto per Derrida vale – se possibile a maggior ragione – per G. Deleuze e il suo *Differenza e ripetizione*, del ’68, coevo al derridaiano *L’écriture et la différence*, del ’67. A parte studi di genere, studi teologici e studi antropologici, il termine “differenza” – prima di diventare filosoficamente di moda, in Francia, oltretutto con Derrida e Deleuze anche con Blanchot, Foucault, Lévinas, Lyotard; mentre in Italia lo diventava coi postmoderni, Vattimo & Co. e, per contrapposizione, con Severino – era stato sdoganato da Heidegger a partire dagli anni Venti e fino alle sue due conferenze del ’57, tradotte nel 2009 da Adelphi sotto il titolo *Identità e differenza*.

Di “differenza” parlerò indipendentemente. Non dal mondo ma da Derrida & Co. Che pure fanno parte del mondo. E quindi – a conferma dell’inesistenza di qualsivoglia assoluto – la mia indipendenza da loro non potrà essere totale. Fosse pure una dipendenza negativa. Quella ad esempio dell’ignorarli il più possibile.

L’importante – ottusamente sottaciuto perché ovvio – è che quando inizi a leggere o scrivere devi aver già vissuto al di fuori del testo. Così come quando inizi qualsiasi attività devi averne già fatta un’altra prima e devi farla per forza un’altra dopo. Sennò – ecologicamente – non si darebbe attività alcuna. Es. gestazione nascita morte. A prescindere da che cosa causi che cosa e da che cosa sia l’effetto di che cosa – ogni cosa è di continuo causa ed effetto. Abbiamo anzi più un continuo di causa ed effetto – che cose. Abbiamo anzi più un continuo – che causa ed effetto.

Quando inizi a leggere o scrivere devi già aver vissuto al di fuori del testo in quantità e qualità tali che ti consentano di leggere e/o scrivere il testo che leggi e/o scrivi. Un testo che così in certa misura risulta o è già prima di essere. Un testo che così non è mai in assoluto se stesso. Sé e basta. Un testo che non è in assoluto. Che non è un assoluto. Che non è. Ma coesiste. Ecologicamente – prima ancora che ermeneuticamente. Si tratta casomai di ridurre l’ermeneutica o simbolo alla materia o segno; e non viceversa, come hanno fatto gli emerneuti novecenteschi (ma non John Cage ...) portati all’ossimoro da Derrida col proverbiale *il n’y a pas de hors-texte*.

È il rapporto fra testo e contesto ciò di cui dovrebbe occuparsi – e di cui di fatto comunque si occupa? – tutta la scrittura. Anzi – tutta la parola. Non ha (eco)logicamente senso parlare di testo senza contesto. Non è (eco)logicamente possibile il parlare senza il non parlare (da qui i silenzi di Cage). Fare un’azione senza farne un’altra. Senza averne già fatta un’altra – e senza farne poi un’altra. La materia del simbolo non è simbolica. Se la materia del simbolo è differente dal simbolo – che cos’è la differenza?

La differenza. Senza differenza saremmo nell’assoluto. Siamo nell’assoluto? A giudicare da quanto abbiamo detto anche solo rispetto a Derrida e al simbolo – e a quanto potremmo aggiungere anche solo rispetto al dire e allo stesso rispetto – parrebbe di no. Fossimo nell’assoluto la mia filosofia sarebbe come quella di Derrida. E quella di Derrida sarebbe come la mia – sarebbe la mia. Non ci sarebbe – poi – filosofia perché non ci sarebbe la sua mancanza. Non ci sarebbero insomma problemi d’ecosistema.

Finora – trascurando la domanda sulla differenza – pur non stando nell’assoluto ci si è comportati come se ci stessi. O peggio – come se volessimo starci.

Iniziamo la nostra disamina. Con un esempio. Tratto dal “si dice”. Perché prendiamo il nostro esempio dal “si dice”? Perché una cosa vale un’altra, prima d’aver discusso della differenza. E perché il “si dice” indica pluralità. Costituisce un ambiente. Riguarda tanti – anche se questi tanti convergono.

Tra *restare in casa e andare al fiume* c’è una differenza – si dice.

Ma dov’è?

Qui si assume che l’essere debba stare da qualche parte. Sia pure in se stesso. Sarà poi suddiviso in luoghi capaci di distinguere (relativamente) un essere dall’altro. Si tratti pure di distinzioni concettuali o linguistiche. Ma si potrebbe bloccare subito tale ragionamento sostenendo che la domanda sull’essere della differenza è una cattiva domanda. O perché la differenza non è

essere, non esiste come essere – ma allora bisognerebbe dire che cos'è, come esiste – oppure perché l'essere non è, non esiste. Tale critica segue una concezione ai nostri tempi piuttosto diffusa e interdisciplinare secondo la quale il mondo non sarebbe fatto o non sarebbe adeguatamente descrivibile in termini di esseri o esistenze e tantomeno di essere o esistenza complessiva ma semmai in termini di accadimenti eventi azioni pacchetti d'energia ecc. Tuttavia anche assumendo questa critica l'articolazione del ragionamento che segue non cambierebbe di molto. Chiedendoci invece del “luogo” della differenza il suo livello o tipo o quantitativo di azione e ambito di pertinenza.

Quindi. Dov'è o agisce la differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume*?

1) O nelle cose – nella misura in cui le cose sono distinguibili dal mondo o tutto.

2) O in me – nella misura in cui io sono distinguibile dalle cose e dal mondo.

3) O nelle cose e in me.

4) O in se stessa – anche se in tal caso non si capisce come potrebbe entrare in rapporto, rimanendo non solo se stessa ma anche *in* se stessa, con la casa il fiume il restare l'andare ecc.

La differenza potrebbe anche essere o agire nel “si dice”. Ma ciò sposterebbe soltanto la domanda sulla localizzazione di quest'ultimo. Che sarebbe di nuovo o nelle cose o in me o nelle cose e in me. Il problema semmai è un eventuale circolo vizioso quando si domandi dove siano le cose o il me e per far ciò si abbisogni proprio della differenza senza la quale potrebbe non esserci distinzione tra le cose e me risultando impossibile ogni localizzazione.

E da che cosa è costituita la differenza?

A) O da quantità – in quanto più elementari della differenza, costituenti anche altri esseri o azioni oltre alla differenza; anche se così non si capisce da che cosa tali alterità sarebbero provocate se non dalla differenza; la quale a sua volta se non producesse tali alterità non si capirebbe che cosa produrrebbe.

B) O da qualità – con le stesse precisazioni.

C) O da quantità e qualità.

D) O dalla differenza stessa – la cui irriducibilità di elemento primo vanificherebbe ogni spiegazione. La risposta alla domanda ben più radicale di quella, rispetto alla quale è fondata, del perché il qualcosa e non il nulla, riguardante il perché della differenza non troverebbe così altra risposta dal: perché sì. Le cose sono differenti, cioè le cose sono – distinguibili l'una dall'altra – perché sì. A mo' di dato originario. Per la stessa immotivata circostanza per cui l'idrogeno è l'elemento più leggero e più abbondante di tutto l'universo attualmente osservabile.

Sono possibili – a proposito della differenza – alternative differenti (ulteriori: e non c'è ulteriorità senza differenza) da queste nel contesto in cui il cosiddetto io (caratterizzazione contestuale) si trova?

Forse solamente e riassuntivamente questa:

X) La differenza non sta nelle cose né in me né in me e nelle cose né in se stessa e non è costituita né da qualità né da quantità né da qualità e quantità insieme né da se stessa.

Chi riuscisse a trovare ulteriori alternative sarebbe bene le pubblicasse. Io ad oggi e per il tempo e le forze che ho dedicato alla cosa – oggi, tempo e forze da cui il mio stesso io è costituito: se ad es. avessi dedicato più tempo e forze a questa ricerca il mio io e il mio oggi sarebbero diversi; così come i vostri, essendo voi in relazione con me ... – non ci sono ancora riuscito.

Ma come si fa a trovare qualcosa? A seconda di ciò che si ha a disposizione. E chi lo dice? Le parole. Che però, al pari del dire, non sono parole ma materia. La materia certo è una parola ma *anche* una parola e non *unicamente* una parola. Mentre una parola, in quanto esiste, lo deve soltanto alla sua materialità: risultando tale sia per chi conosce la lingua che l'ha assemblata sia per chi non la conosce. Chi non conosce un codice intende il codice come segno e il segno come materia. Stesso dicasi per chi lo conosce. Mentre chi non conosce neppure il segno o il segnare intenderà e si relazionerà a quest'ultimo direttamente come a materia. Si pensi agli animali rispetto ai nostri segni su cui dormono, si sdraiano, defecano – se sono incisi ad es. su di una tavola. Quindi la materia prevale sul codice. A dimostrazione del fatto che si danno realtà o disponibilità anche senza parole in mezzo – o al massimo solo in mezzo.

1A. La differenza sta nelle cose ed è questione di quantità

Secondo questa ipotesi la differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume*:

- sta nelle cose (“restare”, “casa”, “andare”, “fiume”, “in”, “al” o anche “andare al fiume” se la si intende come un’unica cosa: qui non è questo il punto che importa; in ogni caso, prima di decidere questo punto riguardante l’essere di una cosa, bisogna decidere quello riguardante ciò che consente la distinzione e quindi l’essere di una cosa rispetto ad un’altra; e tale punto è proprio quello della differenza, che stiamo indagando);
- e dipende da (o riguarda) quantitativi.

C’è una differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume* perché “restare”, “casa” ecc. sono quantità differenti o diverse (assumiamo i due termini come sinonimi). Numerabili o non numerabili. Discrete o non discernibili esattamente (non digitali). Ma differenti. E in che senso “differenti”? Nel senso – se ne possono trovare di ulteriori per una “differenza quantitativa”? – di non sovrapponibili ovvero incongruenti. Prendo ad es. la cosa o processo di “restare” e non riesco – grammaticalmente vocalmente mentalmente comportamentalmente numericamente sentimentalmente ecc. – a sovrapporla con la cosa o processo di “andare”. *Ma che cos’è una cosa?* (o un processo ...) E – se si tratta di cose – che cos’è il sovrapporre? e l’incongruenza? e il prendere?

La “cosa”, nel presente contesto – e il fatto di non riuscire a fornire definizioni se non contestuali è già una dimostrazione della verità ecologica – risulta una parola. Chi me lo dice? Tu me lo dici – con il quale altrimenti non potrei comunicare: se non ci fosse una condivisione, o un ambiente minimo in comune, come quello che ci fa considerare nel presente contesto la “cosa” una parola. Rassicuratici di ciò (vale a dire dell’insensatezza del *cogito* cartesiano in quanto privo – al pari dei suoi derivati costituenti gran parte della logica, illogica perché antiecológica, della filosofia occidentale moderna e contemporanea – di relazionalità e contestualità*), continuo col dire che le parole si riferiscono. Se non altro a te, lettore. Che altrimenti non saresti tale. Non attribuiresti alle mie parole un significato – o una valenza sia pure intesa come l’insieme delle condizioni minime (fisiche comprese o anche solo fisiche) necessarie per la lettura. È un’accezione larga del termine significato: valevole anche per la lettura o ricezione che di queste parole che digito sulla tastiera ha il mio computer.

* Onde prevenire indebiti accostamenti ad Heidegger ed alla sua troppo nota concezione aprioristica, da lui stesso qualificata come anticartesiana (provocando un cortocircuito con il suo maestro Husserl che invece tutto sommato cartesiano si presentava), di essere (umano) come essere già sempre nel mondo e quindi in una interrelazione continua e reciproca tanto a livello ontologico che gnoseologico: la concezione di Heidegger, nonostante l’anticartesanesimo e la relazionalità a priori di cui mena vanto, risulta agli antipodi di una come la mia che si sforza di risultare ecologica. Al contrario di quanto qualche scarso e banale filosofo dell’ecologia e storico della filosofia vorrebbe far credere, Heidegger – da hegeliano – e Derrida o Sartre – da heideggeriani – non sono riportabili all’ambito ecologico. Sono anzi – al pari di Descartes, da cui muove anche Sartre, e con tutta o quasi la tradizione – antiecológicos. Producono filosofie antropocentriche. Antropomorfe. Autoreferenziali. 1) L’essere (in grado di avere o trovarsi in relazione con un mondo) a cui fa riferimento Heidegger è soltanto l’essere umano (debitamente denaturalizzato in maniera molto più antropocentrica di Aristotele: gli animali per Heidegger non avrebbero mondo così come, propriamente, neanche morte); 2) se l’essere di Heidegger è solo l’essere umano, che lui chiama esserci in quanto in relazione inevitabile con un mondo, anche il mondo è soltanto umano: il linguaggio come casa dell’essere, l’essere – hegelianamente, diltheyanamente – come tempo storico; 3) Heidegger & Co. (si pensi alla prosopopea dell’Altro di Lévinas ...) non possono insomma considerarsi ecologici perché – ancor prima di giudicarne la logica, se sia ecologica o meno – esplicitamente antinaturalisti, cioè antimaterialisti (il loro mondo, e le relazioni che con esso l’uomo instaurerebbe a priori, non sono di ordine biofisico). Volendo potremmo anche chiamare tutto questo antimaterialismo – che giunge fino al, non a caso, a suo modo neocartesiano Nancy – *bergsonismo*. In letteratura il suo equivalente è Proust. In Italia non a caso studiato da un falso (perché non ecologico) realista come M. Ferraris. Già derridaiano ...

Oltre che parola – e insieme all’essere parola – la “cosa” nel presente contesto è anche un’esperienza. Il riferimento all’esperienza esistenziale o extratestuale che tu condividi con me del “restare” e il riferimento all’esperienza esistenziale o extratestuale dell’“andare”. Esperienza o extratestualità operante anche nel computer. Con il quale non posso interfacciarmi se dall’esterno non lo rifornisco di materiali appositi. A riprova del principio ecologico per cui non si danno testi – né di lettura né di scrittura né in qualsivoglia altro senso identificabile – senza contesti.

Quindi: il “restare” e l’“andare” le costituisce la medesima stoffa o materia – in quanto cose o processi nel senso di entità discernibili o identificabili con relativa semplicità velocità immediatezza (la lettera non è *più cosa* della parola perché qui, com’è facile accorgersi, tu discerni o leggi anzitutto parole e dopo semmai ti concentri sulle lettere, quand’anche tu le leggessi prima dell’intera parola). Li costituisce la medesima stoffa o materia – “restare” e “andare”: la materia delle parole, la materia delle esperienze: quale che essa sia. Ma in quantità diverse – stando all’ipotesi che analizziamo. Maggiori. Minori. Comunque non sovrapponibili: nel senso che se prendo il “restare” e lo metto in rapporto con l’“andare” uno peserà di più – grammaticalmente vocalmente mentalmente comportamentalmente numericamente sentimentalmente ecc. – e l’altro peserà di meno. Oppure uno avrà maggior massa. O superficie. E l’altro di meno. Potrebbero anche avere: uno maggior massa e minor superficie e l’altro maggior superficie e minor massa. Tanto non si tratta di qualità – di differenze qualitative.

Certo: massa, maggiore, minore ecc. richiedono un “quantificante” (e con ciò forse un grado o scala di qualità; ma, appunto, *un* grado). Un’unità di misura (la cui scelta o instaurazione forse però non può non implicare quel che si chiama qualità). Richiedono me – o chi per me. Un calcolatore, ad esempio. Ma i *risultati* se corretti non dipendono da me o dal calcolatore. Dipendono dalle cose stesse. Dal “restare”, dallo “andare”. Non solo come parole ma anche – finché si ha una certa funzionalità (pure nei termini di comprensione interpersonale o tra persona e foglio) – come esperienze esistenziali o riferimenti extratestuali. Riferimenti a quella realtà condivisa da chi qui scrive e da chi adesso legge (oltreché dal lettore/scrittore e dal foglio). Condivisa come realtà extratestuale. Extra-qui. Pre-gressa e pro-gressa. Storica. Insomma: *ci siamo capiti*; sia pure a gesti e approssimazioni – la prima delle quali sarà il “capire” stesso.

Restare in casa – andare al fiume. Non posso farci niente – io; né il calcolatore-bilancia né il calcolatore-cronometro né il calcolatore-metro. Sono cose diverse – secondo l’ipotesi che stiamo esaminando. Anche se sono io a compierle e anche se sono compimenti (calcoli ecc.) più che cose. Restano indipendenti da me. E la loro differenza – che non posso ridurre per quanto debba riconoscerla (ma non determinarla) io – è quantitativa. La materia è identica o indifferente. Ogni pezzo o misura del “restare” è identico (se lo si pesa, sovrappone, raffronta ecc.) ad ogni pezzo dello “andare”. Cambia – tra il “restare” e lo “andare”, che perciò costituiscono una differenza – il quantitativo dei pezzi. A vari livelli (a loro volta non qualità ma quantità diverse ovvero non-sovrapponibili o non-indifferenti di una stessa materia): atomico, biologico, chimico, semantico, estetico. Il riconoscimento stesso risulta un atto quantitativo: ci metto più o meno tempo; genera più o meno bit (con “tempo” e “bit” quali altre – ma non *di* altro – quantità).

La differenza sta nelle cose:

- o perché dipende dal loro essere nel senso che è l’essere loro che la determina e supporta;
- o perché qualora stesse in altro potrebbe variare con questo altro (cessando di essere quella determinata differenza di quella determinata cosa);
- o perché altro non esiste tranne che le cose e le loro differenze in quanto cose diverse (perché diverse? perché cose. Sennò ce ne sarebbe soltanto una di cose).

La differenza sta nelle cose ed è questione di quantità. In ciò che precede abbiamo avanzato una concezione molto ampia del termine “cosa”; tanto da considerare suo sinonimo anche il termine “processo”. In maniera tale da aver consentito all’ipotesi di partenza d’esprimere appieno le sue potenzialità. A prescindere da che cosa sia una “cosa” – se un processo e/o un insieme o anche altro – l’ipotesi sostiene che la differenza sia qualcosa che sta, o meglio “sta in”; e che stia in “cose” – quindi in oggetti e comunque non in soggetti (i quali pertanto si potrebbero qui indirettamente caratterizzare forse come ciò che non contiene differenze); e che viene infine causata o provocata o consentita o anche, volendo, messa in questione o fatta questione, dalla quantità; quantità che l’ipotesi non ci dice se sia una cosa o meno.

La differenza sta nelle cose ed è questione di quantità. Un’analisi come quella che abbiamo appena condotto dell’ipotesi – consente di rispondere alla domanda: Che cos’è la differenza? E poi: la domanda circa il Che cos’è – è una domanda legittima e sensata? Sembra di essere ritornati a Socrate. Come se Nietzsche non ci fosse stato – il Nietzsche per il quale le cose non sono (salvo indifferenti) ma sono fatte o chiamate essere. Come se Parmenide non ci fosse stato – Parmenide per il quale domande del tipo di: Che cos’è la felicità? Che cos’è la verità? Che cos’è la libertà? sono domande assurde (al pari di ogni domanda); tutto riducendosi all’Essere fisso nella propria identità, ed ogni ulteriore aggiunta risultando illusione perché allontanamento dall’autoidentificazione dell’Essere. Quindi lasciando perdere Socrate e la sua ricerca della definizione – l’ipotesi a mo’ di descrizione per cui *La differenza sta nelle cose ed è questione di quantità* potrebbe anche andar bene. Quanto richiamato di Nietzsche e Parmenide è però un risultato; mentre quello di Socrate è un metodo (limitiamo in maniera funzionale il discorso su Nietzsche che ovviamente se ampliato ci porterebbe senz’altro a rilevare come anche la sua, al pari di quella di tutti i filosofi degni del nome, sia una lezione di metodo e non un’esposizione di risultati o peggio ancora di nozioni). Il risultato di Socrate – per quello che si riesce a ripulirlo da Platone – è il risultato del domandare senza requie e senza accontentarsi mai. È insomma quanto di Popper – riferendosi alla sua autobiografia intellettuale e insieme anche alla metodologia scientifica – si esprime nei titoli dei suoi volumi usciti in italiano *La ricerca non ha fine* e *Tutta la vita è risolvere problemi*.

Ad ogni modo anche se l’ipotesi per cui *La differenza sta nelle cose ed è questione di quantità* non risponde alla domanda circa il Che cosa della differenza – non ci definisce la differenza – e anzi ci esime dall’interrogarci sulla liceità di questa domanda; qualcosa sulla differenza tuttavia ce la dice o pretende di dircela. Ci dice che l’ambiente della differenza sono le cose; ci dice che la *conditio sine qua non* della differenza è la quantità. Come fa a dircelo? Non si sa e non importa; perché è un’ipotesi e come tale rimette la sua dimostrazione o argomentazione a chi vuole servirsene. (Invero l’ipotesi deriva, come abbiamo più sopra esplicitato, da un certo ambiente culturale; e dall’applicazione, ad un significato in esso adottato come quello di “differenza”, della logica formalmente dominante in quell’ambiente che è l’aristotelica.) Cerchiamo allora a posteriori di difenderla tale ipotesi o postulato e di portarla alle sue estreme conseguenze. Rafforzandone o indebolendone la pretesa postulativa.

1B. La differenza sta nelle cose ed è questione di qualità

Secondo questa ipotesi la differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume*:

- sta nelle cose (“restare”, “casa” o “restare in casa” se si concepisce questa come una cosa unica ecc.);
- e dipende da o riguarda il sussistere e/o l’operare di qualità.

C’è (fa) una differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume* perché “restare”, “casa”, “restare in casa” ecc. sono (agiscono come) qualità diverse, vale a dire ognuna con una propria o particolare identità/riconoscibilità/irriducibilità. Ma che cos’è (o fa) una qualità? È (o fa) il sussistere o l’emergere o di modi (identità, riconoscibilità) di darsi dell’essere e/o dell’agire irriducibili (pena la loro scomparsa) ad altri.

La “cosa” è la differenza perché:

- è la cosa che è (o fa la cosa che fa) in quanto presenta certe qualità;
- è ciò che tramite l’aver o presentare qualità costituisce a sua volta una qualità irriducibile; irriducibilità che è quanto consente di distinguere una cosa da un’altra.

“Restare”, “casa”, “andare” ecc. sono cose diverse – ed eventualmente provocano cose diverse: il *restare in casa*, l’*andare al fiume* ecc. – perché sono costituite da materie (la qualità può essere materia) o forme (se si ha una concezione antimaterialistica) differenti, vale a dire con una propria identità.

Secondo tale concezione la differenza sta nelle cose e consiste nell’identità delle cose. Nel fatto che una cosa è quella particolare cosa che è e non un’altra. In tale ambito la domanda in che cosa consiste la differenza sembra ridursi alla domanda in che cosa consiste l’identità? Il fatto cioè che una cosa sia identica a se stessa e non ad un’altra. Fatto piuttosto paradossale perché la differenza per darsi presuppone l’identità (di una cosa o qualità – in questo caso – con se stessa); e l’identità la differenza (una cosa è identica a se stessa in quanto è diversa da un’altra). Stando alla concezione delle qualità: per avere il diverso ci vuole l’identico e viceversa. L’identità con se stessi fa la differenza rispetto a (ciò che solo così risulta) altro. La differenza rispetto ad altro fa l’identità rispetto a (ciò che solo così risulta) altro da se stessa. Il riflessivo implica l’intransitivo e viceversa.

Ma esiste la qualità? È ragionevole (nel senso di: è possibile argomentare a suo favore) una categoria del genere? A livello testuale la parola qualità esiste eccome. Lo abbiamo appena, per l’appunto, attestato. Ma esiste anche al di fuori del testo? Esistenza esterna che nella misura in cui la attestiamo viene ricondotta all’interno del testo. Ma che comunque vi viene ricondotta accanto a parole come “fuori” ecc. A parole che si riferiscono ad un mondo extratestuale.

Ecologicamente se non si dà testo senza contesto (senza un al di fuori del testo) così come non si dà una cosa irrelata (un testo senza contesto sarebbe una cosa irrelata) – e la “qualità” è un testo – allora la qualità esiste anche al di fuori del testo. Stesso dicasi per Dio. Che infatti extratestualmente esiste in – ciò che testualmente consideriamo – voci, immagini mentali ecc.

Ma esiste – Dio – come esistono i sassi? Ipotizziamo un mondo dove Dio esista nei testi, nelle voci e nelle immagini mentali (in quanto testualmente si chiama così). Un mondo dove dei sassi invece non ci sia traccia nei testi. In questo mondo ipotetico esisterebbero di più, per così dire, o sarebbero maggiormente degni della qualifica di esistenza, i sassi o Dio?

L’ignoranza testuale dei sassi ne implica anche l’ignoranza extratestuale e più ancora l’inesistenza? La presenza nei testi di Dio ne implica anche la presenza extratestuale e più ancora l’esistenza (indipendente da ogni rapporto tra testo e contesto)?

Per ipotesi nei testi non c'è traccia (o soltanto traccia ...) dei sassi. E quindi il principio ecologico della relazionalità che applicato ad un testo ne esige il contesto, non può venire invocato. Ora: testo senza contesto ecologicamente non si dà. Ma contesto senza testo sì. Nel senso che quanto risulta fuori dal testo – o a cui il testo fa riferimento – può starsene senza il testo perché in grado di rispettare il principio ecologico della relazionalità non solo fra contesto e contesto (la cui differenza – domandarci della quale anche per considerazioni del genere diventa indispensabile – è maggiore che fra testo e testo essendoci contesti fatti di sentimenti ed altri invece di gas) ma anche fra contesto (e quindi identità o differenza) e quanto è privo di identità e differenza siccome non contestualizzato. Ad es. una materia tanto inevitabile quanto indeterminata, soggiacente tanto ai sentimenti quanto ai gas. Rispetto a questa materia i vari contesti starebbero in relazione di alterità o anche estraneità come i testi rispetto ai contesti (all'extratestuale).

Se i sassi non comparissero nei testi potrebbero sempre esistere a livello extratestuale. E comunque a livello dell'ipotizzabile materia che se ne sta anche al di fuori di ciò che se ne sta al di fuori del testo perché – a differenza di questo – indifferente e a se stessa e ad ogni contesto.

Dio pur comparendo nei testi e in loro contesti quali le voci (radio ecc.) e le cosiddette immagini mentali non può comparire nell'ipotizzata materia indifferente. Si dissolverebbe infatti come Dio – qualsivoglia concezione testuale se ne abbia.

E basta la plausibilità di una simile ipotesi per rendere l'esistenza di Dio ulteriore o diversa rispetto ad un'esistenza in testi, voci e menti a sua volta ipotetica. Ma sarebbe un'ipotesi plausibile? Come argomentarla? Infatti qualsiasi argomentazione che si avanzi circa l'esistenza di Dio ad un livello che possiamo chiamare a questo punto extra-contestuale (forse la tradizione avrebbe detto: metafisico, il che però implica un'assolutezza difficilmente ecologizzabile quant'è difficile riabilitare il fisico dopo aver compiuto il passo di troppo nel metafisico), sarà sempre attaccabile dall'ipotesi – ipotesi contro ipotesi – della materia indifferente. E un dio senza differenza non è un dio. Nel senso che non è riconoscibile rispetto a tutto ciò che non è divino. E – come accade per il panteismo estremo – se tutto è divino niente è divino. Così come la parola bene ha senso solo per contrapposizione rispetto a quella male e alto rispetto a basso – il divino avrebbe senso solo rispetto al non divino.

Con l'implausibilità dell'ipotesi di Dio contrattaccabile con quella di una materia indifferente anche l'ipotesi della qualità come causa della differenza a livello extra-contestuale (mentre continuerebbe ad agire a livello testuale e casomai extratestuale pur se contestualmente al testo d'origine) sembra entrare in crisi.

Il termine e la categoria di qualità agisce in molti testi. E anche in contesti con cui questi testi sono in rapporto. Ma agisce anche al di fuori di questi contesti? Vale a dire, per usare vecchie contrapposizioni, agisce o esiste anche in natura e non solo in società? (Diciamo adesso che i contesti immediati dei testi sono tutti sociali: dove per sociale si intende in senso lato tutto ciò che viene trattato o anche solo filtrato tramite i sensi di quell'animale simbolico che è l'uomo.)

Per tutto ciò che agisce anche in natura e non solo in società possiamo solo fare ipotesi. L'ipotesi più estrema sembra essere quella di una materia indifferente. Le ipotesi più concepibili, conseguentemente, sembrano essere quelle compatibili con tale ipotesi estrema. L'esistenza dei sassi vi è compatibile perché tali ipotesi dice solo che i sassi esistono anche se non esistessero né nei testi né nei loro immediati contesti. Non dice che l'esistenza dei sassi – la loro differenza o identità – è questione qualitativa. La categoria di sasso non è come quella di dio perché non abbisogna di qualità. E tutto ciò che non abbisogna di qualità è conciliabile con l'ipotesi estrema di una materia indifferente. Dove le differenze o identità sarebbero determinate quantitativamente. L'indifferenza riguarderebbe il fatto che si tratta, indifferentemente appunto, di una stessa materia.

La cui stessità potrebbe anche risultare semplicemente la sua inevitabilità. Del tipo: non importa ciò che accade purché sia rispettata l'inevitabilità della sussistenza (di una materia pur che sia).

In base a tale ragionamento – o ad altri di analoghi che si potrebbero fare – l'ipotesi che la differenza stia nelle cose e sia questione di qualità pare non reggere. Il problema è che l'ipotesi contraria per cui la differenza starebbe nelle cose (determinerebbe le cose) ma quantitativamente, si scontra con la difficoltà di una concezione non qualitativa della quantità.

Come dimostrare la differenza – quantitativa – fra 7 e 8 o fra un'area e un'altra se non dicendo che abbiamo una *certa* quantità di contro ad un'altra? Ma qui “certa” vuol dire “di un certo tipo”. Dunque di una certa qualità! L'essere più grande o più piccolo – il suo riconoscimento – sembra una questione di qualità. Il riconoscimento di una quantità sembra questione di qualità.

Ma la qualità va incontro all'obiezione precedente che abbiamo esemplificato con Dio. (Se cerchiamo la dimostrazione di un'esistenza non meramente testuale o contestuale rispetto al testo dato ma extratestuale in senso radicale o indipendente da ogni testo e contesto relativo.)

1C. La differenza sta nelle cose ed è questione di quantità e qualità

Con le prime due ipotesi alternative siamo giunti ad uno stallo. Se la differenza sta nelle cose per motivi quantitativi abbiamo la difficoltà di spiegare la categoria di quantità senza ricorrere a quella di qualità (l'uno è un numero ma l'unità? 7 e 8 sono numeri ma la grandezza?). Se la differenza sta nelle cose per motivi qualitativi allora potrebbe addirittura (ed extratestualmente) esistere Dio. Esisterebbero infatti qualità – o come dicevano nel medioevo: essenze – irriducibili alla comune materia (non suscettibili di venire ecologicamente confuse con essa) ed a sé stanti. Conclusione antiecologica se ecologia è, diciamo così, relazionalità ad oltranza.

Proviamo a cercare una soluzione unendo qualità e quantità. Secondo questa ipotesi la differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume*:

- sta nelle cose (“restare”, “casa”, “restare in casa” ecc.);
- dipende da (o riguarda) quantità e qualità.

C'è una differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume* perché queste cose (scritture, esperienze, concetti ecc.) sono quantitativamente e qualitativamente differenti.

1) O perché le loro quantità non-sovrapponibili sarebbero riconoscibili come tali in quanto capaci di produrre qualità irriducibili (fra cui la non-sovrapponibilità).

2) O perché le loro qualità intrinseche e perciò irriducibili produrrebbero quantità non-sovrapponibili (debordanti, incongruenti, a prescindere dal maggiore o minore).

3) O perché sia la quantità che la qualità convergendo nel formare l'essere e/o l'operare del *restare in casa* e dell'*andare al fiume* sarebbero anche le cause concomitanti delle loro rispettive differenze.

Le prime due opzioni implicano la domanda: viene prima la quantità o la qualità? La terza concepisce qualità e quantità come due facce della stessa medaglia.

Si può rispondere alla domanda circa la priorità della qualità sulla quantità o viceversa e quindi circa la relativa riducibilità dell'una all'altra? No – se consideriamo le difficoltà precedentemente incontrate circa il possibile valore qualitativo dell'unità o della grandezza e, per contro, circa il rischio della teologia (e quindi del venir meno di ogni ragionamento) tramite un essenzialismo delle qualità.

A quest'ultimo proposito aggiungiamo una semplificazione esemplificativa. Gli scienziati ci dicono che gli elementi – quali essi siano stati: in ogni caso quantitativamente trattabili ma non ulteriormente riducibili – presenti al momento del Big Bang erano quelli che erano. Che erano una sorta di qualità prime (caratterizzabili pure numericamente ma con numeri aventi una certa identità e quindi, per il senso che veniamo dando al termine, qualità). E non ci sarebbe bisogno di domandare oltre perché questo – la circostanza che gli elementi primigeni erano quelli che erano o che i numeri della natura siano quelli che siano: ad es. la velocità della luce (numero, ma qualitativo in quanto riguarda o costituisce quella “qualità” che è la luce) – sarebbe un dato di fatto. Se ragiona così però la scienza sragiona. Rischia la teologia. L'essenzialismo (che poi la scienza per prima smentisce con il rinvenire costantemente porzioni di materia o energia sempre più infinitesime; dividendo e dissolvendo di volta in volta quanto prima appariva indivisibile e indissolvibile). Gli elementi primi (o anche i numeri della natura) non vanno considerati affatto primi. Bensì – se vogliamo attenerci ad un riduzionismo quantitativo – derivati da altri che li hanno preceduti. Precedenti ad es. quel che chiamiamo Big Bang. Purché fatti di materia o energia o come la si voglia chiamare.

Anche con un esempio del genere vediamo però come la situazione si sia non risolta ma aggravata. Il tentativo riduzionistico – ancora più estremo di quello operato dalla scienza – di

cacciare ogni qualità a vantaggio di quantità intese – brutalmente – come pezzi di materia o energia, si scontra con lo status qualitativo della materia o energia. Quando Galileo ci dice che “i caratteri” dell’universo “son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche” non riesce ad emancipare del tutto la scienza dalla qualità (anche se riesce ad emanciparla dall’essenzialismo medievale). Infatti se io posso attribuire un numero ad un triangolo l’attribuzione di questo numero non mi basta per spiegare il triangolo. Il 3 dell’averne tre lati da parte del triangolo è una quantità. Ma non il lato. Come posso ridurre il lato – in quanto tale: non questo o quel lato – a quantità? Ma anche se lo si facesse – con un nominalismo per cui non si danno triangoli e quindi lati in astratto ma solo questo o quel triangolo con queste o quelle misure – si dovrebbe ancora, per così dire, ridurre a numero il numero. Il 3 è una quantità – anche se si potrebbe obiettare che è una qualità perché se non si potrebbe distinguere ad es. da una lettera dell’alfabeto – ma quella che si chiama la grandezza del 3 – rispetto ad es. alla grandezza del 2 o del 4 – risulta una qualità. O anche, se così si vuol dire, una categoria o livello d’analisi non però quantitativamente riducibile. Insomma: i numeri – ed ogni altro quantificatore – esprimono quantità; ma non lo sono, se per essere si intende avere un’identità e se l’identità al numero o quantificatore gliela dà la categoria (non quantificabile) che lo fa essere (o contare per) quello che è. Ancora: è una qualità (categoria, concetto) la separazione del 3 dal 4. È un battesimo o ritaglio. Senza del quale il 3 non avrebbe un nome, non avrebbe un’identità, non sarebbe.

Non ci sarebbero dunque, nelle cose, figure a 3 lati o animali a 4 zampe se non ci fossero le qualità o discriminazioni fra lato e zampa e 3 e 4? Dobbiamo ammetterlo. Epperò allo stesso tempo dobbiamo evitare l’essenzialismo medievale che conduce a Dio. Il tutto ricordando che l’ipotesi riguarda la differenza come operante nelle cose e non in noi.

Riprendiamo l’opzione per cui sia la quantità che la qualità convergendo nel formare l’essere e/o l’operare del *restare in casa* e dell’*andare al fiume* sarebbero anche le cause concomitanti delle loro rispettive differenze. Opzione che concepisce qualità e quantità come due facce della stessa medaglia: la cosa. Ogni cosa sarebbe quella che è – e quindi diversa da ogni altra – perché sintesi di qualità e quantità sue proprie. Ma come avviene questa sintesi? Aggiungendo la qualità alla quantità e togliendo l’essenza (o Dio) alla qualità. Cosicché le qualità si danno quantitativamente e le quantità qualitativamente. In che senso?

Il problema della differenza pare qui ricondotto a quello della quantità e della qualità. La differenza sarebbe differenza tra quantità e qualità. Ma che differenza c’è tra quantità e qualità? Da quello che abbiamo detto: la qualità è diversa dalla quantità perché ha bisogno della quantità e la quantità è diversa dalla qualità perché ha bisogno della qualità. La qualità sarebbe: ciò che ha bisogno della quantità. La quantità sarebbe: ciò che ha bisogno della qualità. E al mondo non ci sarebbe altro. Non agirebbe altro. Le cose non sarebbero altro. Ma che significa tutto questo? potremmo rispondere che non significa niente. Che è l’unica cosa che non significa niente. L’unica assenza o vuoto di significato. Inquantoché il significato – ogni significato – deriva da ciò. Ma sarebbe una risposta aristotelica: i primi principi non si spiegano siccome servono per spiegare. O wittgensteiniana: su ciò di cui non si può parlare bisogna tacere. Noi non siamo – non dobbiamo necessariamente essere – come invece erano, per andare da un capo all’altro della storia della filosofia, Aristotele e Wittgenstein: comparati di Euclide. La nostra logica o razionalità non deve essere per forza euclidea. Cioè a dire: datemi un postulato e/o assioma valevole come una nozione comune (riconosciuto come autoevidente dalla massa delle persone) e vi spiegherò il mondo: tout court secondo Aristotele; il mondo spiegabile (con evidente, qui sì, tautologia: prima stabilisco il mezzo della spiegazione e poi considero spiegazione soltanto i risultati ottenibili con quel mezzo) secondo Wittgenstein.

Spiegare la quantità con la qualità e viceversa sembra una di quelle figure retoriche che vanno sotto il nome di dialettica hegeliana. E che – come la trinità cristiana: il *De trinitate* agostiniano è la fonte di ogni hegelismo ... – servono soltanto per dire tutto e il contrario di tutto a seconda di quel che fa comodo. Tuttavia i problemi succitati restano. Il pezzo di stoffa che deborda se sovrapposto ad un altro pezzo di stoffa è, nel suo debordare, quantità – nel senso di qualche cosa di misurabile. Ma la misura? Centimetri, pollici, grande, piccolo ... Posso anche accontentarmi di dire che tra un pezzo di stoffa (senza forme regolari) ed un altro (senza forme) c'è differenza perché, sovrapponendoli, uno deborda. Ma una differenza non qualificata è una differenza? Se dico che un pezzo di stoffa è differente da un altro perché, sovrapponendoli, uno deborda ma non aggiungo che quello che deborda è più grande, registro ed esprimo davvero una differenza?

Definire la quantità tramite la qualità – e viceversa – significa prendere atto di questa situazione. Situazione nella quale parlare di qualità o di quantità fa lo stesso perché tanto non può darsi l'una senza l'altra. Non c'è differenza tra un pezzo di stoffa ed un altro – non c'è identificazione tra un pezzo di stoffa ed un altro – se non rinvengo nella quantità del primo la qualità, ad es., della grandezza; qualità che a sua volta non c'è se non agisce, in questo caso tramite sovrapposizione, la quantità.

Tutto ciò farebbe risiedere la differenza nelle cose e per motivi di quantità e di qualità. Entrambe – la quantità e la qualità – proprietà delle cose. Non nel senso che la qualità centimetro o la qualità pollice stia nelle cose. Ma nel senso che la quantità di un pezzo di stoffa risulta grande – più grande o maggiore – rispetto a quella di un altro perché ha la qualità della grandezza. Avere la qualità della grandezza significa: essere di una certa quantità. Non basta – mai – *la* quantità; ma ci vuole – sempre – una *certa* quantità. E questa certa (di un certo tipo) quantità è, in questo caso, la grandezza. *Ciò* che noi chiamiamo grandezza ma che pure, in quanto *ciò* e non in quanto grandezza, sta nelle cose, secondo l'ipotesi in questione.

1D. La differenza sta nelle cose ed è costituita da se stessa

Secondo una prima interpretazione di questa ipotesi né la differenza – ad es. tra *restare in casa* e *andare al fiume* – si riduce alle cose – né quantitativamente né qualitativamente – né le cose si riducono – per essere le cose che sono – alla differenza. Le cose sarebbero una cosa (o attività) e la differenza un'altra (cosa o attività). La differenza e le cose si autocostruirebbero. Autonomamente l'una dall'altra. Ma allora se le cose sono quello che sono indipendentemente dalla differenza – che bisogno c'è della differenza? Rasoio di Ockham! Rasoio di Ockham!

A meno che la differenza non faccia alcuna differenza per quanto riguarda l'essere delle cose. Nel senso che: le cose sarebbero quello che sono senza perciò essere differenti le une dalle altre. La differenza non sarebbe la condizione *sine qua non* dell'identificazione. Almeno ad un qualche livello – estetico? fisico? morale? – le cose sarebbero identificabili come A, B, C ma non sarebbero per ciò differenti. Da qui le questioni: Senza l'azione della differenza si passa direttamente all'uguaglianza? Si può identificare A come A e B come B senza intervento della differenza? E senza un simile intervento si può evitare l'identificazione fra A e B?

La tesi però non pare talmente drastica. Essa dice: *la differenza sta nelle cose ed è costituita da se stessa*. Il che significa: le cose e la differenza sono irriducibili; ma non è detto che data una cosa non si dia sempre e comunque insita in essa una differenza autocostruente.

Ora il problema è: l'irriducibilità delle cose alla differenza e viceversa che cosa (che azione) la determina? La differenza non può perché parte in causa. E che cosa (che azione) farà di questo terzo elemento tra le cose e la differenza un terzo elemento?

Si potrebbe rispondere che l'irriducibilità delle cose alla differenza e viceversa viene autonomamente stabilita dalle rispettive parti in causa. Ma allora la stessa irriducibilità che cos'è? Una cosa? Un membro della famiglia della differenza? Nel primo caso la cosa avrebbe preponderanza sulla differenza. Nel secondo sarebbe la differenza ad avercela.

La differenza sta nelle cose ed è costituita da se stessa. In questa frase ci interessa sapere qual è lo statuto delle cose. Perché la differenza anche se si autocostruisce risiede in esse. Le cose stando all'ipotesi sarebbero l'ambiente della differenza. Che starebbe dentro le cose come una sorta di stomaco o di organo. Ma con quale funzione?

L'essere (o il darsi) non implica di per sé la funzionalità*. La differenza, costituita da se stessa, potrebbe risiedere nelle cose e non servire a niente.

Come riconoscerla però la differenza se non è una cosa? E come riconoscere le cose se non sono differenti? Questo – si potrebbe rispondere – è un problema nostro e/o di ogni agente cognitivo. Differenza e cose ogni volta che noi diciamo di conoscerle potremmo in realtà disconoscerle. Proprio perché il nostro conoscere si basa – mettiamo – sul ricondurre la differenza allo stato di cose e le cose a identità discernibili perché differenziate.

Ma tornando all'utilità potremmo anche sostenere, come abbiamo fatto, che la differenza risiedendo nelle cose ci fa riconoscere o fa conoscere le cose come differenti; le quali cose però per essere quello che sono non abbisognerebbero della differenza. Poi sarebbe un problema nostro – o una caratteristica di chi ha consimili apparati cognitivi – associare l'identificabilità con la

* Per un'interpretazione biologica di tale concezione si potrebbe rimandare a S. J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice, 2003 e al famoso esempio dei pennacchi di San Marco a Venezia: presenti nella chiesa pur senza una funzione specifica (come invece pretenderebbero, per ogni cosa che esiste, quelli evolucionisti che portano avanti il programma da Gould chiamato "adattamentista" ma che potremmo anche chiamare iperpragmatista o qualcosa del genere).

differenziazione per la quale una cosa è quella che è soltanto se è diversa da ogni altra (dal genere alla specie all'individuo).

La differenza sta nelle cose ed è costituita da se stessa – dice l'ipotesi. La moderna biologia ne ha avanzata una ancor più impegnativa. “Cognizione e funzionamento del sistema vivente” sarebbero “la stessa cosa”*. Già, ma come stabilirlo – come elaborare una biologia neokantiana, perché incentrata sull’“osservatore” – se non si possiede un principio della “differenza”? se non ci si interroga sulla differenza? come stabilire lo *stesso*? È il rimprovero che fu fatto – non a caso – anche a Kant (ma senza mettere a tema il problema della “differenza”); il quale per postulare cose *in sé* avrebbe dovuto trovarsi necessariamente oltre quella condizione di soggetto *per sé* nella quale lui per primo sosteneva di essere rinchiuso. Ecco: si è riflettuto troppo sulla differenza tra soggetto e oggetto e troppo poco sulla differenza in quanto tale; non accorgendosi che in mancanza di una simile discussione anche quella a proposito di oggetti e soggetti risulta inestricabile perché infondata. Risulta anzi infondabile. E – con ciò – confondibile addirittura con qualsiasi altra discussione.

Continua il biologo, che qui chiamiamo neokantiano (Kant da cui poi Stirner – con *L'Unico e le sue proprietà*, che non si sa come siano giustificabili; come sia giustificabile lo stesso Unico, Stirner non interrogandosi sulla differenza): “Il descrivere è l'enumerare le interazioni e le relazioni attuali o potenziali dell'entità descritta. Conseguentemente, l'osservatore può descrivere una entità *solo se vi è* almeno un'altra entità dalla quale egli la può distinguere e con la quale egli può osservarla interagire o mettersi in relazione. Questa seconda entità che serve come riferimento per la descrizione può essere una entità qualsiasi, ma il riferimento finale per qualsiasi descrizione è l'osservatore stesso”. Tale *esserci* – che, contrariamente all'autore il quale ci fornisce anche in questo modo una prova del suo ignorare la questione, abbiamo scritto in corsivo – risulta possibile stabilirlo soltanto dopo aver stabilito un principio di differenziazione; senza il quale non si può parlare nemmeno di “osservatore”. Del pari: Kant ci dice quali sono le differenze tra fenomeno o noumeno (dicendoci non foss'altro che il fenomeno *non è* il noumeno); ma non potrebbe: perché prima – e nemmeno durante l'argomentazione – non ci dice nulla della differenza. Non si pone il problema.

Se quanto detto è corretto – come continuare, con quale autorizzazione filosofica, nella lettura di Kant? come continuare nella lettura dei biologi neokantiani (neokantiani sia nel senso che, applicando alla biologia la rivoluzione copernicana di Kant riguardante la priorità del soggetto conoscente sull'oggetto conosciuto, risolvono in certa misura l'ontologia nella gnoseologia; sia nel senso che – come Kant – non si occupano della differenza)? Pur giocando con la differenza, Kant e i biologi che qui consideriamo, non ci esplicitano le regole del gioco. Si potrebbe rispondere e si è risposto che nemmeno i calciatori lo fanno prima della partita; che le regole si apprendono giocando o guardando giocare. Peccato che in filosofia una simile esplicitazione (ossia il problematizzare tutto ciò che si può problematizzare) dovrebbe far parte del gioco stesso. Altrimenti come distinguere la filosofia – da tutto il resto?

La differenza sta nelle cose ed è costituita da se stessa. Ma – *sed contra* – nel cap. XI di *Moby Dick* – scritto nel secolo di Hegel – si legge: “nulla esiste in se stesso”. Buona obiezione. Ecologica. Potremmo anche esasperarla concludendo che se “nulla esiste in se stesso” allora non esiste nulla. Non esiste nulla del tipo di identità assolute – indipendenti. Però – anche per non esistere in se stesso – qualcosa deve pur esistere come qualcosa portatore di una propria identità. E all'ipotesi per cui *la differenza sta nelle cose ed è costituita da se stessa* – ciò basterebbe.

* H. R. Maturana, F. J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* [1980], trad. Marsilio, 1985, pp. 29, 53.

Di tale ipotesi possiamo fornire anche un'interpretazione alternativa a quella presentata fin qui. L'ipotesi per cui *la differenza sta nelle cose ed è costituita da se stessa* dice che *la differenza è costituita da se stessa* non dice che *le cose* – all'interno delle quali pure sta la differenza – sono costituite da se stessa. Insomma: non necessariamente implica un'irriducibilità fra cose e differenza. La differenza potrebbe costituire oltre che se stessa anche le cose; dopodiché collocarsi al loro interno. Con tale interpretazione le cose in quanto discernibili come tali sarebbero ridotte alla differenza la quale se ne servirebbe per risiedervi nel mentre che si autocostituisce. In tale prospettiva il problema delle cose – non quello del perché qualcosa e non il nulla ma quello del perché il due e non l'uno – si riduce al problema della differenza; dell'autocostituzione della differenza. Come fa la differenza a costituirsi? a bastare a se stessa? Come fa qualcosa – una qualsiasi attività – a bastare a se stessa se “nulla esiste in se stesso”? Può qualcosa esistere in se stesso? Secondo l'ipotesi in esame è il caso della differenza. La quale poi – nella seconda interpretazione che abbiamo fornito dell'ipotesi – costituirebbe anche le cose (questa seconda interpretazione evita il problema di spiegare la differenza o molteplicità delle cose indipendentemente dalla spiegazione della differenza e con ciò anche il problema dell'inutilità/inconsistenza della differenza).

L'autocostituzione della differenza potrebbe essere considerato una sorta di assioma o postulato universale dal quale tutto dipende e che dipende dal tutto solo nel senso che tramite il tutto si esemplifica ossia esiste esemplificandosi in quello che noi chiamiamo il tutto. Postulazioni del genere circa la differenza le hanno fatte Hegel e Heidegger – che poi ci hanno rimestato molto, dopo averle fatte, tentando di giustificarle *ex post* – oppure Platone con la Diade delle cosiddette dottrine non scritte. Collocandoci nel solco di simili assunzioni non faremmo un passo avanti rispetto alla tradizione. E faremmo danno persino alla tradizione – se il passato è danneggiato quando manca il futuro. Bisogna quindi provare a non postulare l'autocostituzione della differenza. E se fosse come l'aristotelico – o parmenideo – principio di non contraddizione; che non si dimostra e che pure va accettato, pena il non poter far altro, senza di esso, nemmeno il non accettarlo?

La differenza è costituita da se stessa. Come dimostrarlo? Sostenendo che se fosse costituita da altro – ad es. dall'identità – la differenza non sarebbe differenza ma per l'appunto sarebbe altro? E ciò che non è differente che cos'è? Può essere? Se però si autocostituisce la differenza come si autocostituisce? Se gettiamo qualche parola a casaccio – non per rispondere a questa domanda ma per gettare qualche parola a casaccio – una differenza si costituirebbe spontaneamente? E sarebbe una differenza costituita da se stessa oppure sarebbe resa possibile dal confronto tra le parole? In ogni caso che in una circostanza – come quella di gettare parole a casaccio – non emerga spontaneamente una differenza, non impedisce l'autocostituzione della differenza. Una cosa – come la differenza – può autocostituirsi pur non essendo sempre presente, pur non essendo onnipresente.

La differenza è costituita da se stessa. È possibile? Valutiamo intanto se una cosa può autocostituirsi. Prendiamo l'universo. Se dico: l'universo è costituito da se stesso; ha senso? Sì: l'universo – come l'insieme di tutto ciò che esiste – è ad un tempo la propria causa ed il proprio effetto. Magari l'universo così come lo conosciamo adesso è l'effetto di un altro universo, di una precedente organizzazione dell'insieme di tutto ciò che esiste; ma se per universo intendiamo l'insieme di tutto ciò che esiste allora anche quella precedente organizzazione è ricompresa nell'universo e l'alterità fra un'organizzazione ed un'altra dell'esistente a noi qui non interessa. Interessava dimostrare – con l'esempio dell'universo – che un'autocostituzione è possibile e lo è addirittura *a priori*. Ma avremmo potuto citare anche la selezione naturale di Darwin che al pari dell'universo si autocostituisce. Per la differenza possiamo dire lo stesso? Hume – od un empirista radicale – sosterrebbe di no. Hume – od un empirista radicale – sosterrebbe la costruzione o irrealtà

anche del darwinismo così come di ogni altra teoria scientifica; così come di ogni teoria; tranne quella dei dati immediati; che non sarebbero teorie ma dati immediati della percezione e basta. E però anche l'empirista Hume – radicale fino al nichilismo – ha bisogno della differenza. Per distinguere ad esempio dati e teorie; materiale da costruzione e costruzioni: culturali, psicologiche ecc. E dove la trova la differenza? Secondo l'ipotesi che consideriamo *la differenza è costituita da se stessa*. Limitarci a dire questo però ci è parso non esplicativo. Ci è parso il solito gioco di assumere ciò che si dovrebbe dimostrare. Si tratta dunque di dimostrare l'autocostituirsi della differenza. L'autocostituirsi dell'universo come tutto ci è parso dimostrabile per tautologia. L'autocostituirsi dell'evoluzione come selezione lo dimostra Darwin. E l'autocostituirsi della differenza? Autocostituirsi che è forse quello più fondamentale. Se da esso dipendono ad esempio la distinzione nell'universo fra tutto e parte oppure quella nell'evoluzione fra le varie modificazioni da cui poi la cladistica.

2A. La differenza sta in me ed è questione di quantità

Secondo questa ipotesi la differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume*:

- sta in me o nell'agente misuratore/rilevatore (a prescindere dal fatto che “restare”, “casa”, “andare”, ecc. siano cose indipendenti o siano mie elaborazioni);
- dipende da (o riguarda) quantitativi.

C'è una “differenza” tra *restare in casa* e *andare al fiume* perché c'è un agente misuratore/rilevatore (che se non rilevasse differenze non identificherebbe nemmeno se stesso come rilevatore di differenze). Il quale agente adotta (e non può non adottare) criteri quantitativi. A prescindere dall'unità di misura. Atomi, molecole, bit, kcal, concetti ecc. Unità di misura riducibili a loro volta quantitativamente: non a numeri cioè ma a porzioni più o meno determinate di una stessa stoffa/materia. Che può essere l'atomo, la molecola o il bit ma alla quale va ridotto il tutto. Il tutto come insieme delle differenze considerate.

La differenza non sta nelle cose. L'uomo è la misura di tutte le cose:

- o perché l'essere stesso delle cose (e quindi le differenze di identità che sugli esseri/identità si basano) è determinato dall'agente loro esaminatore;
- o perché le cose hanno un medesimo essere e perciò ogni alterità in questa identità deve provenire dall'esterno (ed è una differenza che non fa – in loro – una differenza);
- o perché le cose sono assolutamente indipendenti dall'interprete (e ad esso ignote) e quindi proprio per questo ogni loro (presunta) caratterizzazione (tra cui le differenze tra di loro) dall'interprete dipende e all'interpretante si limita.

Prima di procedere ulteriormente nel ragionamento chiediamoci però o almeno non dimentichiamoci di chiederci (non dimentichiamoci che costituisce una questione non da poco ma decisiva per il questionare stesso): che cos'è un ragionamento? e perché ragionare?

Alla seconda domanda rispondo candidamente: perché non so fare altro in base all'educazione che ho ricevuto e che sono stato in grado di recepire. Risposta ambientale, dunque (anche perché il mio ambiente sembra accettare il ragionare consentendomi, ragionando, la sopravvivenza). Per quanto riguarda la prima domanda. Un ragionamento è più o meno quello che Aristotele nell'*Organon* ha stabilito essere. Con un'aggiunta però. Un'aggiunta che sembra indicare la possibilità del ragionamento in qualcosa che non è ragionamento. Com'è possibile un ragionamento, o un sillogismo, diciamo? È possibile tramite qualcosa che non è ragionamento è che è stata chiamata intuizione o che si può anche chiamare flash evidenziali o in termini del genere. Qualcosa insomma di psicologico e non di logico; non di disincarnato, come dovrebbe essere un ragionamento. Come si ragiona? Come faccio a dire che se tutti gli uomini sono ingrati e tutti i senesi sono uomini allora tutti i senesi sono ingrati? Come faccio a passare alla conclusione date le due premesse? Con la logica? No. Con una logicamente assurda (o semplicemente alogica) scintilla. Materiale psichico. Stoffa cerebrale (o culturale o tutte e due insieme). Euclide la chiamava evidenza o similmente. Ora: è piuttosto tragicomico che tutta la nostra serietà o correttezza si basi su qualche cosa che si ponga al di qua di ogni principio di serietà e correttezza. Qualche cosa del tutto materiale, del tutto istintivo, coercitivo: materialmente. Che due rette siano parallele e lo siano indefinitamente mi ci costringe il senso e non la ragione ad ammetterlo. È un postulato del senso più che della ragione (la quale anzi inizia ad operare dopo di esso). Senso che poi può promuovere anche altri (magari contraddittori dei precedenti) ragionamenti postulando quanto postulato (ma pur sempre postulato e per ciò dipendente dal senso) dalle geometrie non euclidee.

La differenza sta in me ed è questione di quantità. La differenza non sta nelle cose. L'uomo è la misura di tutte le cose. Se io sono un uomo. Io sono un uomo? O si stabilisce a priori che l'uomo è colui che determina la differenza e allora – se io determino la differenza – io sono un uomo, oppure per stabilire se io sono un uomo bisognerebbe fare ricorso proprio a quella differenza che il mio essere uomo dovrebbe determinare.

Stabiliamo a priori che l'uomo è colui che determina la differenza. Ma senza il concorso della differenza si può stabilire un a priori? Si può definire un a priori indipendentemente da un a posteriori – e quindi dalla differenza rispetto a questo? Se sì abbiamo raggiunto una sorta di assoluto. Un qualche cosa indipendente da tutto il resto e perciò non bisognoso per la propria caratterizzazione della differenza. In un tale assoluto o indipendenza totale potremmo però ancora parlare di a priori? O – siccome assolutezza e indipendenza totale – definirlo in termini di a priori risulterebbe posticcio e, per così dire, a posteriori?

Per amor di discussione ammettiamo la possibilità di un a priori come assoluto. Di un a priori senza differenze o relazioni interne (tra a priori e assoluto) ed esterne (tra a priori e a posteriori). Possiamo stabilire a priori che l'uomo è colui che determina la differenza? Per ora abbiamo soltanto ammesso – per di più in via ipotetica – una dimensione a priori. Come attribuirla all'uomo o come collegarci l'uomo? Se a priori è soltanto ... l'a priori – come può essere l'uomo (e suoi annessi e connessi o caratterizzazioni) a priori? L'ipotesi esige di “stabilire a priori che l'uomo è colui che determina la differenza”. Per ora abbiamo stabilito – ipoteticamente – soltanto l'a priori. Il puro a priori (il cui status di ipoteticità è tanto più operante quanto lo è quello di purezza). Come stabilire – anche solo ipoteticamente – un a priori riguardo all'uomo ed a ciò che esso determinerebbe? Non si può farlo – perché manchiamo della differenza; che è il nostro explanandum e che pertanto non possiamo usare quale explanans. Se un a priori al di qua della differenza lo possiamo – forse – ipotizzare, in questo a priori non possiamo metterci altro che l'indifferenza. Se ci mettiamo o se lo mettiamo in relazione con l'uomo poi dovremmo spiegare l'uomo – cosa che non possiamo fare nell'indifferenza dell'a priori. Infatti o l'uomo si identifica

con l'a priori e allora non è l'uomo che determina la differenza ma l'a priori – oppure l'uomo si differenzia dall'a priori e di nuovo non è l'uomo che determina l'a priori ma qualcosa che almeno logicamente lo precede e gli consente di distinguersi in quanto uomo dall'a priori. Ci sarebbe poi da spiegare – senza l'ausilio della differenza il cui ruolo qui è quello dell'explanandum – la differenza tra me e l'uomo ecc.

L'ipotesi di spiegazione della differenza da cui siamo partiti non dice però che è l'uomo a determinare la differenza. Dice soltanto che *la differenza sta in me*. Sembra anzi che sia la *quantità* a determinarla – essendo la differenza *questione* di essa. Anche con queste precisazioni però le problematiche poco sopra richiamate non sembrano venir meno. A priori non posso stabilire che io sono un uomo – se il concetto di uomo non può darsi a priori o prima di quello di differenza. Stesso dicasi per il concetto di “io”. Ragion per cui non potrò a priori – prima di aver discusso della differenza – connettere l'io e l'uomo. Che la differenza stia in me – non potendo parlare in maniera giustificata di me – non posso dunque dirlo. Nemmeno – e per gli stessi motivi – posso dire che la differenza “stia” e che “stia in”. Che posso dire allora? A priori – cioè prima di aver discusso della differenza; cioè nell'indifferenza – non posso dire niente. Perché posso dire soltanto l'indifferenza. Ma si può dire l'indifferenza? Sarebbe un dire? Il dire è tale – anch'esso – perché come tutto si distingue. Si distingue dal silenzio, si distingue dal non-dire, opera nella e opera la differenza.

Nell'indifferenza non ci può essere *questione*; e dunque nemmeno questione della *quantità*. O la quantità si dà nell'indifferenza oppure non fa parte dell'explanans dell'explanandum “differenza”. Ma può darsi nell'indifferenza? Indifferenza che a sua volta la assumiamo ipoteticamente. Perché come risulta dalla parola stessa essa – di per sé – implica la differenza eccome. La incorpora. Nemmeno l'indifferenza sembra potersi dare senza la differenza o a priori rispetto a questa. Non perché ogni cosa è – in quanto è il contrario di qualche altra cosa. Bensì perché ogni cosa – anche l'indifferenza – per essere ha bisogno di rapportarsi, di relazionarsi, di ambiente. Anche l'indifferenza. In questo senso non si danno assoluti. L'assoluto dell'a priori sarebbe l'indifferenza ma l'indifferenza come può essere e che cos'è senza una differenza intesa non come suo contrario ma come rapporto, relazione, ambiente dell'indifferenza?

Non si tratta qui di immaginazione ma di esistenza. Non importa che non sia immaginabile o esprimibile un'assoluta indifferenza. Importa che non possa esistere. E che non possa esistere non perché risulti inimmaginabile una simile esistenza ma perché l'esistenza in quanto tale è coesistenza, o stare con l'altro, o “essere singolare plurale”*. Come sostenerlo senza affrontare la differenza fra pensiero o linguaggio ed essere? fra gnoseologia e ontologia? Non si può affrontare però neanche questa questione – ed il suo statuto di fundamentalità ed importanza o meno – se prima non si affronta la questione più generale od onnipresente della differenza? Come sostenere che quest'ultima è una questione più generale? Dal fatto che è implicata dalla prima e non è essa ad implicarla: in linea di principio posso rispondere alla domanda che cos'è la differenza senza rispondere alla domanda su qual è la differenza tra ontologia e gnoseologia; non vale però il viceversa.

La differenza sta in me ed è questione di quantità.

* Possiamo usare anche l'espressione di J.-L. Nancy dall'omonima opera del 1996; purché non la si intenda nel senso simbolico e antiecolgico (non materialista) con cui la intende il suo autore. Stesso dicasi per quanto di Hegel sta a monte di una simile (o di consimili di Lévinas ecc.) espressione.

e allora – se io determino la differenza – io sono un uomo

- o perché l'essere stesso delle cose (e quindi le differenze di identità che sugli esseri/identità si basano) è determinato dall'agente loro esaminatore;
- o perché le cose hanno un medesimo essere e perciò ogni alterità in questa identità deve provenire dall'esterno (ed è una differenza che non fa – in loro – una differenza);
- o perché le cose sono assolutamente indipendenti dall'interprete (e ad esso ignote) e quindi proprio per questo ogni loro (presunta) caratterizzazione (tra cui le differenze tra di loro) dall'interprete dipende e all'interpretante si limita.

2B. La differenza sta in me ed è questione di qualità

Secondo questa ipotesi la differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume*:

- sta in me o nell'agente misuratore/rilevatore (a prescindere dal fatto che “restare”, “casa”, “andare”, ecc. siano cose indipendenti o siano mie elaborazioni);
- dipende da (o riguarda) qualità.

La differenza è un prodotto umano. L'uomo immette la differenza nel mondo. Mette in relazione più cose paragonandole. Anzi le cose stesse – con le loro identità – non sarebbero senza l'uomo (o altro agente interpretante/creativo comunque non riducibile al mondo quale insieme confuso di cose).

La differenza stessa è una qualità. Altrimenti non sarebbe prodotto umano. L'uomo (o il soggetto interpretante/creativo) essendo il produttore di qualità. Anzi la differenza è ciò che fa di una qualità una qualità distinta da un'altra. È la qualità delle qualità. Che non sta nelle cose ma nell'agente che mette in relazione due o più cose qualificandole (differenziandole: a partire dal 2) tramite questa sua messa in relazione.

La quantità è una qualità. Senza la differenza qualitativa (non ulteriormente riducibile) tra tanto e poco e 8 e 9 non si darebbero nemmeno differenze quantitative. Differenze quantitative che risultano pertanto solo un caso particolare di differenze qualitative.

Il dispensare qualità o qualificare (tramite il raffronto che produce differenza) è il mio – umano e individuale – modo di stare al mondo.

Il 9 è più grande dell'8. E che cos'è la grandezza? Una quantità? No. Perché se sovrappongo una fila di 9 cose (uguali) ad una di 8 (uguali alle prime) e me ne resta fuori una – questo restare fuori è concepibile o caratterizzabile soltanto qualitativamente. Poi lo chiamo quantità ma è qualità. Ovvero differenza non riducibile ad altro. Insomma irriducibilità intrinseca e contemporanea al mio intervento nel mondo. Mondo che sarà mondo – con differenze e distinzioni – solo grazie al mio intervento.

Senza di me nessun “restare” nessuna “casa” nessun “andare” nessun “fiume”. Perché senza di me nessuna differenza tra ad es. *restare in casa* e *andare al fiume*. E senza differenza o qualità intrinseca – non alla cosa ma al mio considerare la cosa – niente cose.

Se le cose avessero differenze o qualità indipendentemente da me io non sarei io (o uomo) ma sarei cosa. Se *restare in casa* e *andare al fiume* fossero differenze indipendenti da me io non avrei il dilemma della scelta. Né potrei scegliere. Non potrei insomma intervenire attivamente nel mondo. E anche se fossero quantità io non potrei essere attivo. Perché è il giudizio che rende attivi. E le quantità non si giudicano. Si quantificano (appunto) e basta.

La differenza sta in me ed è questione di qualità. Un’ipotesi del genere avremmo potuto di certo giustificarla anche in altro modo – aggiungendo, correggendo – rispetto a quanto siamo venuti qui sopra facendo. Come per ogni giustificazione avremmo potuto procedere – magari in andirivieni – indefinitivamente. Accontentiamoci di quel che abbiám detto e pensiamo a criticarlo. Per saggiarne la resistenza.

La nostra critica potrebbe iniziare con una notazione storica. Chi asserisce *La differenza sta in me ed è questione di qualità* – ma più in generale chi asserisce qualsiasi cosa – sembra ignorare la storicità. Sembra ingorare l’unico assoluto. Che nulla è assoluto. Cioè che tutto – letteralmente – è storico. Vale a dire non è. Procede. Ed esiste – ed esiste nel modo in cui esiste – perché in un tempo antecedente non esisteva – o non esisteva nel modo in cui esiste adesso. Ed esiste – ed esiste nel modo in cui esiste – perché in un tempo futuro non esisterà – o non esisterà nel modo in cui esiste adesso. L’esistenza del presente – di ogni presenza – consiste nella doppia negazione della sua esistenza nel passato e nel futuro. E la differenza storicamente potrebbe essere spiegata così. Si ha differenza quando si passa dal passato al presente al futuro. Con il passaggio temporale o divenire storico. E la metamorfosi del – letteralmente – tutto che esso comporta. Un simile storicismo radicale ci ricondurrebbe forse alla stagione ermeneutica e postmoderna. Anche se di fatto i postmoderni non si sono occupati granché di storia. Un po’ come i Sofisti millenni prima. I quali relativizzavano e riducevano l’ontologia alla retorica – ma non lo facevano, per così dire, concretamente. Avanzando esempi storici. Derrida non è uno storico. Foucault sì. Ma nel postmoderno sembra l’eccezione che conferma la regola. Tanto più che dietro a Derrida quanto a Foucault c’è Hegel. Costoro infatti – antinicianamente – anche quando dichiarano di occuparsi di corpo, sesso, animali ecc. lo fanno riducendo il tutto a simbolo. A giochi di simboli. Che per loro – come per Hegel e la tradizione dominante – è quanto esiste massimamente. Hegel lo chiamava Spirito. Heidegger – o Quine – Linguaggio. Ma fa lo stesso. Sempre di astratti – antimaterici – simboli si tratta. Giochi di specchi. Retorica. Parole. È però questo un problema più generale. Riguarda lamsocietà. Nel senso che – anche qualora non si dessero società senza apparati simbolici; si tratta sempre di vedere in quale percentuali essi incidono sulla vita. Da Cristo a Derrida – io dico troppo! È tutto un simbolo. E il postmoderno non ha fatto altro – fraintendendo il materialista Nietzsche – che certificare questa situazione antiecológica. Antiecológica quanto causa della Crisi del Duemila. Crisi ecologica perché crisi da eccesso di simbolo. Bisogna capire tale eccesso – di simbolo e quindi di antropocentrismo, se i simboli sono cosa umana – per capire la degenerazione dell’economia prima nel mercato dei consumi (nel consumismo) e poi nella finanza. Che non si sa bene che cosa sia se non – appunto – una battaglia navale ovvero – proprio come gli antiecológicos Derrida ed Hegel – una schermaglia di simboli. Ma Cristo stesso sarebbe stato troppo potente per avere tutta la colpa lui di una simile alienazione da *Alice nel paese delle meraviglie* (testo mostruoso proprio perché tutto simbolo: non a caso il postmoderno Deleuze lo ha postillato ...). Bisogna risalire ai geroglifici egizi. Alla Sfinge. Che però – pur colpevoli di aver innescato l’antiecológico ipersimbolismo umano – avevano se non altro il pregio realistico dell’analogia. Cioè

– la Sfinge ad esempio – si appigliavano alla realtà o extrasimbolicità nelle sue linee (quella della Sfinge sono le linee di un asimbolico leone). Il simbolismo di Cristo (e poi dei cristiani, con l'assurdo concetto di Trinità), Hegel o Derrida è peggio dei geroglifici egizi perché digitale. Per questo in Hegel e Derrida – come nel perciò assurdo concetto cristiano di Trinità – ci si capisce meno che nei geroglifici delle piramidi. Per questo anche – e come tentativo di difendere il “verde oro” della vita – Goethe lamentava l'eccessivo formalismo – nel senso proprio che oggi diremmo digitale di contro ad analogico – del linguaggio scientifico. Che avrebbe dovuto rassomigliare maggiormente la realtà nel senso di extrasimbolicità.

La nostra critica potrebbe iniziare con una notazione storica. Chi asserisce La differenza sta in me ed è questione di qualità – *ma più in generale chi asserisce qualsiasi cosa – sembra ignorare la storicità.* Non però – dopo quanto detto – intesa come mera storia dei simboli o batti e ribatti linguistico. Ma anche – per quanto sempre e solo in simboli esprimibile – come storia della materia o di ciò che non è simbolo. Gli storici delle *Annales* – penso soprattutto a Braudel – operarono anche in questa direzione.

Quindi: chi asserisce *La differenza sta in me ed è questione di qualità* – ma più in generale chi asserisce qualsiasi cosa – sembra ignorare la storicità nel senso forte per cui non dandosi nemmeno materialmente cose non storiche, anche lo stare di una differenza materiale in un me materiale per questioni materiali di qualità materiali dovrebbe risultare esplicativo della differenza – al massimo – per quanto riguarda lo spaziotempo X e non lo Y o Z.

Cosicché – con la storia anche materiale – risiamo punto e daccapo. Perché dopo aver detto che sia lo stare che il me che la qualità – da cui poi la differenza – sono storici non siamo stati in grado paradossalmente di trattarli storicamente! Se infatti solo nel presente *la differenza sta in me ed è questione di qualità* come posso io fare storia – occuparmi di un passato e di un futuro – i quali non riesco neanche a scorgere non avendo alcun principio di distinzione o di differenza?

Emerge pertanto ancora più forte – proprio per poter *fare storia* – la necessità di criticare – oltre ad ogni postmodernismo o storicismo autoreferenziale – l'esistenzialismo di un Camus per il quale non importa l'ontologia – il come stanno le cose al mondo – ma soltanto se valga la pensa o meno stare al mondo. Conta insomma unicamente quella che Sartre chiama la *scelta*. Ma come scegliere senza opzioni? E come avere opzioni senza differenza? E come occuparci della differenza se non occupandosi dell'universo? – dove per universo si intenda pure in senso stretto il primo ambito immediatamente esterno rispetto all'ambito, qualunque esso sia, di partenza.

2C. La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità

Secondo questa ipotesi la differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume*:

- sta in me o anche magari nell'agente misuratore/rilevatore (a prescindere – ma come, senza differenza? – dal fatto che “restare”, “casa”, “andare”, ecc. siano cose e/o stati indipendenti oppure siano anch'essi mie elaborazioni);
- dipende da (o riguarda) quantità e qualità.

Ma proviamo ad applicare tale ipotesi ad un altro, diverso (alterità e diversità che è quanto dobbiamo ancora dimostrare/identificare ...) “si dice” rispetto a quello per cui tra *restare in casa* e *andare al fiume* c'è una differenza. Per il nuovo esempio di “si dice”: “le formiche da sole, che si stima siano dieci milioni di miliardi, pesano complessivamente all'incirca quanto tutti i 6,5 miliardi di esseri umani”*. Qui abbiamo un'uguaglianza. Un'uguaglianza di peso e quindi – si direbbe – quantitativa. L'uguaglianza di due pesi è però determinata dalla differenza – se risulta impossibile definire la prima (l'uguaglianza) senza la seconda (la differenza). Uguale vuol dire che non è diverso. E diverso che non è uguale. Tale reciprocità è esplicativa o tautologica? Domanda valevole forse per ogni definizione che si basi su contrari (e ci sono definizioni che ad un livello o ad un altro, che prima o poi non si basino su contrari ovvero sulla negazione?).

La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità. Se corretta questa ipotesi dovrebbe essere in grado di render conto del “si dice” secondo cui: “le formiche pesano quanto tutti gli esseri umani”. Peso (formiche) = peso (esseri umani). Uguaglianza concepibile senza la cognizione o categoria o esperienza della differenza? L'ipotesi *La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità* ha il diritto e il dovere di render conto del “si dice” per cui “le formiche pesano quanto tutti gli esseri umani” solo se non può darsi o concepirsi uguaglianza senza allo stesso tempo o livello darsi o concepirsi differenza. Sono reciprocamente dipendenti l'uguaglianza (o anche identità) e la differenza? Bisogna rispondere a questa domanda o almeno avviare questo tipo di indagine – prima di avanzare il diritto/dovere di un'ipotesi sulla differenza a spiegare (e venire spiegata da) un “si dice” sull'uguaglianza/identità.

Può darsi uguaglianza/identità senza differenza? (L'identità qui sta ad indicare l'identico, lo stesso: non la circostanza per cui si dice che una persona ha una certa identità, o una montagna o più in generale un ente hanno una certa – la loro, indispensabile alla loro identificazione ma non escludente di per sé differenziazioni interne – identità.) Può darsi/concepirsi uguaglianza/identità senza differenza? Domanda dello stesso tipo di: Può darsi/concepirsi bene senza male (e viceversa)? Se potesse darsi/concepirsi bene senza male saremmo in presenza di un bene assoluto. Nel senso etimologico del termine: sciolto da ogni vincolo/condizionamento. Ma può darsi un assoluto? No – se non si può dare testo senza contesto. (Perché mi si dia questo testo devo aver prima imparato a leggere, magari tramite altri testi; e comunque devo prima o dopo riconoscerlo come testo, riconoscimento possibile solo tramite inserimento del testo in un contesto.)

L'essere più semplice – la marmellata: il tutt'uno – non ha bisogno di categorie quali l'interno e l'esterno – non ha bisogno di trascendenze – ma di un ambiente sì; fosse pure esso stesso a costituirlo e senza bisogno di doversene diversificare. L'ambiente della marmellata o tutt'uno è l'ambito; il clima. Darsi e climatizzazione o ambientazione (produzione di ambiente) vanno di pari passo. Il contesto di un testo può essere ancora testo ma non può non essere mentre si dà un testo. Un testo assoluto sarebbe un testo impossibile perché sarebbe un testo senza clima, senza ambito, senza essere. Un testo assoluto sarebbe un testo impossibile perché sarebbe un testo senza causa e senza effetto. La causa incausata di Aristotele ha comunque un ambiente: i suoi effetti. Potrebbe esistere – senza produzione alcuna di effetti – la causa incausata di Aristotele? Sarebbe tale? In che cosa consistano la causa e l'effetto non importa qui. Quello che importa è che data una cosa ne ho

* E. O. Wilson, *La creazione. Un appello per salvare la vita sulla Terra* [2006], trad. Adelphi, 2008, p. 45.

data per ciò stesso anche un'altra – che può risultare pure identica alla prima ma non tale da non produrre quel che si può chiamare un ambiente o ambito o nicchia o clima; o anche: storia. (Eraclito diceva: divenire; ma il movimento è già una caratterizzazione di troppo; che richiede a sua volta spiegazioni, fra cui quella della differenza tra, diciamo, il momento 1 e il momento 2.)

Onde evitare l'assoluto (la mancanza di ambiente, clima, effetto: coincidendo con il non essere, una cosa che non ha o non è effetto; una cosa che non fa e/o non è fatta) non sarebbe però di per sé necessaria una dialettica di contrari. Il bene per non essere un assoluto (e quindi per non essere) non richiede obbligatoriamente la presenza o il paradigma del male. Basta che ci sia qualche altra cosa pur che sia. Basta che accada qualche cosa – sia pure l'accadere stesso senza cose. È questo ciò di cui non si accorge, per es., Lèvinas con la sua assolutizzazione del Medesimo e dell'Altro. Per il fatto stesso che non c'è soltanto il Medesimo questo non può essere considerato un assoluto – non può essere considerato un dato primitivo in stile aristotelico o euclideo (o di Democrito: gli atomi). Va spiegato. Bisogna narrarne la storia – la genesi. E soltanto se ne ha una credibile allora potremmo considerarlo esistente (facente e/o fatto) il Medesimo. Stesso dicasi per l'Altro. (L'Uno di Parmenide o l'Essere di Severino essendo forse meno determinati e determinanti rispetto ad es. al Medesimo ecc. di Lèvinas o anche allo Spirito di Hegel possono venire più facilmente considerati degli ambienti.)

Può darsi uguaglianza/identità senza differenza? Proviamo ad esercitarla su questa domanda l'ipotesi *La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità* – prima di esercitarla sul “si dice” secondo cui “le formiche pesano quanto tutti gli esseri umani”. L'ipotesi sostiene che *La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità*; non esclude che stiano in me e che siano questione di quantità e qualità anche altre cose/eventi oltre la differenza. Anzi: se *La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità* – l'uguaglianza/identità potrebbe stare in altro ed essere questione di altro? Se è la differenza a determinare l'altro la risposta sarà no. Ma è proprio questa la domanda. È la differenza a determinare l'altro? Se la risposta fosse affermativa e in quanto la differenza sta in me – allora tutto starebbe in me? Il fatto ipotetico che la differenza stia in me non richiede di per sé che tutto stia in me. La differenza potrebbe stare in me, determinare l'altro – ogni altro – ma questo altro potrebbe starsene fuori di me (tanto più che se tutto – letteralmente tutto – stesse in me, io sarei io? si potrebbe parlare di un io?). In ogni caso, secondo l'ipotesi il fatto che la differenza stia in me non costringe a considerare il me ciò da cui dipende nelle sue dinamiche la differenza. Sono la quantità e la qualità ciò da cui dipende nelle sue dinamiche la differenza ipotizzata residente in me.

È la differenza a determinare l'altro? L'ipotesi da cui siamo partiti non consente di rispondere a questa domanda. Infatti essa non basta per definire quantità e qualità – assunti come primitivi. Quantità e qualità saranno definiti da altro – oltre la considerazione per cui definirebbero la differenza. Perché se fossero definiti dalla differenza allora il ragionamento sarebbe ricorsivo, circolare; non sarebbe un ragionamento; saremmo alla fine del ragionare. Dobbiamo pertanto assumere un altro in grado di render conto della quantità e della qualità. Un altro però molto problematico perché se non è la differenza a determinare l'altro allora che cos'è? E – qualunque cosa sia – se non è la differenza non potrà fare dei vari altri cose/eventi differenti. Quindi se per evitare la ricorsività e la fine del ragionamento la quantità e la qualità sono determinati da altro, da qualcosa di esterno rispetto all'ipotisi definitoria della differenza, questo altro risulta impossibilitato a fare della quantità e della qualità qualcosa di differente. Non solo: risulta impossibilitato ad essere qualcosa di differente rispetto alla quantità e alla qualità (come del resto rispetto ad ogni altra cosa).

Se – stando a quest'ipotesi – non si può stabilire se sia la differenza a determinare l'altro, come rispondere alla domanda se in aggiunta alla differenza stiano in me anche altro cose/eventi e

se siano determinati dalla quantità/qualità? Potremmo comunque radicalizzare ancora il ragionamento. Siamo giunti ad un punto in cui la quantità e la qualità collassano l'una nell'altra: infatti se, secondo ipotesi, servono per spiegare la differenza e sono (non potendoli definire l'ipotesi) definiti da altro, quest'altro tuttavia non potrà definirli o produrli come differenze. Stesso discorso si faccia allora anche per l'io o me. In maniera tale che alla domanda se l'ipotesi per cui *La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità* sia in grado di render conto anche dell'uguaglianza/identità – dovremmo rispondere di sì. Nel senso che – senza differenza – io, quantità, qualità e qualsivoglia altro collassano in un'indifferenza che potremmo qualificare come uguaglianza/identità perché in quanto tale (e pur costituendo necessariamente un ambiente) non fa differenza. Così abbiamo risposto anche alla domanda di partenza: se la differenza abbia bisogno del reciproco opposto, dell'identità.

Giunti a questo punto l'ipotesi *La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità* diventa qualcosa del tipo *La differenza è prodotta dall'identico come indifferente*. Identico come indifferente che non risulta una nozione sterile perché se applicata all'esempio secondo cui “le formiche pesano quanto tutti gli esseri umani” ci dice che l'uguaglianza o identità (in questo caso di peso) deriva dall'indifferenza non perché sia indifferente ma perché deriva dalla differenza (il quanto vigente del peso delle formiche in rapporto a quello degli esseri umani è dato dalla differenza rispetto ad ogni altro quanto: il più è tale perché è differente dal meno ed entrambi sono tali perché differenti dall'uguale) che a sua volta deriva dalla differenza. Il problema è: come può l'indifferenza produrre la differenza? O anche: come può la non-identità produrre l'identità (giacché è solo la differenza a consentire identità riconsociabili).

Per l'esattezza non si tratta di non-identità. Non si tratta di negare il principio d'identità. Non si tratta di dire – come teme il neoparmenideo Severino – che non-A deriva da A (assurdità che porterebbe a negare ogni divenire così contraddittoriamente concepito). Si tratta, per dir meglio, di in-identità. Non di negazione dell'identità (es. non-A) ma di mancanza di identità (mancanza di A). Il contrario della differenza, la sua negazione, è la non-differenza (non complichiamo per il momento la questione cercando di stabilire se questa sia riducibile all'identità). Ma un conto è la non-differenza e un con è l'indifferenza. La non-differenza non può ammettere differenza; e dire che la prima produce la seconda sarebbe (per il principio di non contraddizione) assurdo. Ma l'indifferenza può benissimo produrre o inglobare o ammettere la differenza.

Una differenza che non faccia la differenza non è una contraddizione in termini. Anzi: come abbiamo visto è solo grazie all'indifferenza che può darsi la differenza. Infatti se il me, la quantità e la qualità non fossero indifferenti l'un l'altro e rispetto ad ogni altro allora sarebbero differenti – agirebbero la differenza – prima ancora di poter dimostrare questa. Assumerebbero ciò che – in base all'ipotesi che li menziona – dovrebbero dimostrare. Invece se hanno una possibilità fondativa o causale nei confronti della differenza – l'io, la quantità e la qualità – ce l'hanno proprio perché ed in quanto che risultano indifferenti.

A meno che, ripetiamo, non si consideri esplicativo solo il ricorsivo. Nel qual caso – che sembra il caso di Parmenide/Severino – non è B che spiega A ma A si spiega soltanto con A e B soltanto con B. E alla domanda circa il perché di ogni cosa la risposta è – perché sì. Ossia: perché A è A, B è B ecc. Ogni cosa in quanto cosa sarebbe insomma un dato primitivo da assumere *ab aeterno*. Dati primitivi che possono essere tanti (come gli atomi di Democrito o le monadi di Leibniz) o pochi (uno solo, come l'Essere di Parmenide/Severino).

Ora però anche nel caso di Parmenide/Severino dicendo che la differenza esiste soltanto se è riconducibile all'Essere, non si ha una spiegazione ricorsiva del tipo $A = A$; si ha una spiegazione riduzionistica. Si riduce la differenza all'essere. Essere che non potrà venir concepito che come

indifferenza perché se non potrebbe generare, qualora la generi, differenza e soprattutto non potrebbe ricondurla a sé rimanendo solo Essere.

Se l'ipotesi *La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità* diventa qualcosa del tipo *La differenza è prodotta dall'identico come indifferente* – che ne è dell'identità (identità intesa questa volta non come uguaglianza e quindi rapporto ma come identificazione di enti)? Non sembrano su questo lato esserci troppi problemi. Una volta infatti dimostrata la differenza – derivi questa dall'indifferenza o meno – spetta poi alla differenza determinare col differenziarli i vari enti. Attribuendo con ciò loro delle identità. Il problema semmai è: perché ipotizzare che *La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità* se tanto, il me, la quantità e la qualità devono implodere nell'indifferenza? Potevamo ipotizzare con pari diritto *La differenza sta in Alaska ed è questione di Elvis e Zorro*.

Il non poter dire che differenza ci sia tra la prima (*La differenza sta in me ed è questione di quantità e qualità*) e la seconda ipotesi (*La differenza sta in Alaska ed è questione di Elvis e Zorro*) suffraga l'ipotesi stessa. Non ci aiuta però a definire la differenza. Infatti se abbiamo capito che la differenza deriva di necessità (stando allo sviluppo di quest'ipotesi) dall'indifferenza, non abbiamo capito ancora in che cosa consiste la differenza. Non possiamo dire che consiste nel contrario dell'indifferenza ($A = \text{non-}A$) perché se non violiamo il principio di non contraddizione e ci autocontraddiciamo nella misura in cui per il nostro ragionamento ci siamo serviti di tale principio. Certo possiamo dire che la differenza consiste in qualcosa d'altro – o meglio: in una qualche metamorfosi o dinamica dell'indifferenza. Ma quale?

2D. La differenza sta in me ed è costituita da se stessa

La spiegazione della differenza di Platone nel *Sofista* non è una spiegazione ma una postulazione. Equivale ad un *perché sì*. E si tiene – perciò – ad un livello di discussione addirittura superficiale. Nega insomma il problema senza affrontarlo. Assumendola, la differenza – per poi

dedurvi tutto ciò che vuole dedurvi. Ma che deduzioni saranno, deduzioni prive di una critica della differenza? Che ragionamenti saranno, ragionamenti non fondati sulla discussione – approfondita ed estrema o non postulativa – della differenza?

Nel *Parmenide* Platone non ci dice niente di più. Per criticare la sua (inesplicativa) teoria delle Idee basta ripetere la critica di Molière alla “virtus dormitiva” aristotelico-scolastica. Con l’Essenza di Aristotele che – com’è noto – risulta la traduzione immanente dell’Idea del suo maestro Platone, già a sua volta ontologizzazione non autorizzata della dialettica ricerca di Definizione socratica. Nel *Parmenide* Platone riportando la differenza ad una Idea non la spiega. Più di quanto Euclide non spieghi i suoi assiomi, postulati o nozioni comuni. “Idee” è il modo – piuttosto mitico e religioso – di Platone per rendere conto di ciò di cui si ritiene di non poter rendere conto; di ciò di cui – più onestamente di Platone – Aristotele ed Euclide dichiarano di non poter rendere conto. Gli assiomi, i postulati, le nozioni comuni o quelli che Aristotele chiama i primi principi. Primi e principi proprio in virtù di questo (presunto) fatto. Nel *Parmenide* (129a-b) Platone sostiene che per spiegare quello che era un filosoficamente genuino dilemma di Parmenide/Zenone – “se gli enti sono molti, essi devono essere simili e dissimili, ma questo è impossibile, perché né i dissimili possono essere simili né i simili dissimili” (trad. Cambiano) – non si vuole il monismo eleatico, bensì il pluralismo idealistico. Ogni fenomeno ha la sua Idea che gli funge da modello. Ma questa è una spiegazione? Ovviamente no. Per i motivi addotti da Molière. Perché sposta soltanto la questione. La ripete. Porre la differenza nell’Iperuranio non è spiegare la differenza. (Stesso dicasi per l’Uno e la Diade indefinita delle cosiddette dottrine non scritte. Altro regresso all’infinito.) Se nell’Iperuranio ogni Idea è differente da ogni altra perché partecipa dell’Idea di differenza allora – in quanto partecipa – non è un’Idea. Non è perfetta. Non basta a se stessa. Non è – avrebbe detto Spinoza secoli dopo – *causa sui*. Ma anche ammessa la possibilità per le Idee di partecipare l’una all’altra – che spiegazione è quella che dice: c’è la differenza perché c’è la Differenza (idea di differenza) e chi è differente rispetto a qualcos’altro vi partecipa? Senza considerare poi che una pseudospiegazione del genere non spiega – e non si interroga nemmeno su – il “rispetto a”. Ossia se la differenza è intrinseca alla cosa che la esprime (o in questo caso vi partecipa) oppure se necessita di un rapporto tra la cosa ed altre cose. Ciò avviene – e lo medesime considerazioni potrebbero farsi per il “platonico” Hegel – nonostante lo stesso Platone, altrove*, giunga a non considerare la matematica vera scienza (“episteme”) proprio a causa della sua incapacità ad autofondarsi (dopo Gödel si parlerà, in un senso che può venire a questo concettualmente approssimato, di “incompletezza” intrinseca dei sistemi matematici); ossia del suo valersi di presupposti immotivati se non *ex post* o *ad hoc*.

Il difetto di Platone è lo stesso di coloro che – ai nostri giorni – assumono l’informazione come terza dimensione della materia dopo la massa e l’energia. Informazione, massa ed energia che sono tutte e tre categorie filosoficamente irricevibili senza una previa discussione della differenza. Più in generale – come abbiamo accennato – è il difetto fondazionale o giustificatorio (nella misura in cui di fondazioni e giustificazioni abbisogni) della matematica ossia della scienza. Difetto o problematica che ritorna in sue applicazioni come l’astrofisica e, in questa, la teoria del Big Bang. Teoria che non risponde al “perché” dei primi elementi – schermandosi dietro il fatto che non sia questa la domanda della scienza; bensì sia quella riguardante il “come” delle cose. Teoria che filosoficamente però non regge. Come non chiedersi che cosa ci fosse in quello che con il linguaggio corrente non possiamo non chiamare il “prima” del Big Bang? E come non rispondere – nei termini di quella che Severino chiama “ontologia fondamentale” e che tradizionalmente si è

* Cfr. V. Höhle, *I fondamenti dell’aritmetica e della geometria in Platone*, Vita e Pensiero, 1994, pp. 119-120.

chiamata metafisica – che c’era, *fondamentalmente, metafisicamente*, quello che ci sarà dopo? E che quindi per la filosofia i problemi restano gli stessi. (Medesime considerazioni per eventuali extraterrestri: Socrate con loro avrebbe da porre gli stessi problemi fondamentali che poneva agli ateniesi.) *Fondamentalmente, metafisicamente*: fisicamente no. Fisicamente si avrà una differenza – tra, diciamo così, il prima e il dopo Big Bang, o questo ed un altro Big Bang – differenza su cui inizia a interrogarsi la scienza stessa*. Scienza che però al massimo potrà descrivere questa differenza non considerarla in quanto tale. Per ciò ci vuole la filosofia e un lavoro del tipo di quello che stiamo conducendo qui. Volto alla trattazione della domanda sulla differenza.

Invece la *différance* di Derrida (1967) è già tutta nel *Ceci n’est pas une pipe* di Magritte (1928) – di cui risulta, senza dirlo e forse neanche senza rendersene troppo conto, una sorta di insopportabilmente concettosa interpretazione. Magritte fa un passo a vantì rispetto a Platone. Magritte non dà per scontata la differenza. La considera un problema. Solo che non lo risolve. Magari perché lo ritiene irrisolvibile. Sta di fatto che lo denuncia con forza e svariatemente (numerosi esempi e toni) ma non va oltre. In quell’oltre dove invece dovremmo andare – o magari in cui dovremmo renderci conto di essere già – noi. Perché? Perché sennò la differenza non rimane che una parola di cui si fa uso secondo abitudine. E allora tutto non rimane che parole di cui si fa uso secondo abitudine.

La differenza sta in me ed è costituita da se stessa. Quest’ipotesi, che valore risolutivo/esplicativo ha? Ci dice che la differenza risiede in un io anche se non è da esso costituita; si autocostituisce e magari costituisce – o contribuisce a costituire – anche l’io in cui risiede. Tuttavia senza io non si dà differenza; la quale quindi non può essersi data prima dell’io; ma al massimo contemporaneamente ad esso. Altrimenti non avrebbe un luogo in cui stare. Almeno che prima che risiedere nell’io non abbia risieduto in altro luogo. Questo l’ipotesi non lo dice. Ipotesi che può dire quel che dice? Essa dice: *La differenza sta in me ed è costituita da se stessa.* Può dirlo? Solo se ad enunciare l’ipotesi è un io e solo se risulta vero che la differenza stia in lui. Può un io esistere? Può la differenza stare al suo interno? Può qualche cosa – nel nostro caso la differenza – autocostituirsi?

La differenza sta in me ed è costituita da se stessa. Può un io esistere? Pare ammissibile – indipendentemente dal come. L’esistenza di qualsiasi cosa la possiamo di per sé ammettere; se non ci viene fatto obbligo di specificarne le modalità (il peso, il ruolo, il livello, l’ambito). Quindi anche dell’io. Ma può una cosa – e se non lo può non lo potrà nemmeno la differenza; e se non lo può non lo potrà nemmeno la differenza? – starsene in un’altra, o starsene nell’io, qualora non lo si voglia intendere come cosa? Prima di rispondere alla domanda se una cosa può “stare in” dovremmo rispondere alla domanda se una cosa può “stare”; ma prima ancora dovremmo rispondere alla domanda se la differenza è una cosa, perché se non lo fosse è inutile interrogarci sullo stare della cosa. Certo, invece di chiederci se la differenza sia una cosa e quindi se una cosa possa stare e stare in, faremmo prima a chiederci direttamente se la differenza possa stare e possa stare in. Il problema però è che noi non sappiamo – perché sennò accetteremmo passivamente l’ipotesi di partenza – che cosa (o che stato o evento ecc.) sia la differenza. E non sapendolo non possiamo rispondere alla domanda circa il suo poter stare e magari il suo poter stare in (ulteriore problema: non sappiamo neanche che cosa sia, che cosa faccia ecc. lo stare). Ritorniamo pertanto alla cosa (o stato o evento) la più generica e neutra possibile. Così da comprendere qualsivoglia futura determinazione della differenza. Ritorniamo: ritorneremmo se fossi sicuri della possibilità della genericità e neutralità. Sono possibili il generico e il neutro? e che cosa sono? (o in quale evento consistono, si manifestano ecc.?) Tuttavia se continuiamo così, se non ci appigliamo da nessuna parte, diventa

* Cfr. M. Rees, *Prima dell’inizio. Il nostro universo e gli altri* [1997] trad. Cortina, 1998.

difficile, se non impossibile, parlare. Anche se tutte queste domande e dubbi servono a impedirci di considerare qualsivoglia appiglio definito o aproblematico (assoluto, insomma). La relatività però non è (a incominciare da Einstein) vieto – quanto geneticamente e culturalmente comprovato – relativismo antropologico; e tantomeno riduzione dell'ontologia ad ermeneutica; bensì la relatività sta ad indicare la relazionalità, la relazione, la messa in relazione inevitabile. “Anche se gli uomini non attribuiscono nomi secondo giustizia, parlerò tuttavia rimettendomi all'uso comune” dice Empedocle. Perché? Perché è più ingiusto isolarsi rispetto al comune, alla comunità linguistica, che attribuire nomi ingiustamente; e questo perché la giusta attribuzione dei nomi sarebbe proprio quella che tenesse conto della onnipresente relazionalità. E chi ha scoperto il principio della relazionalità non può lui per primo non rispettarlo inventandosi un linguaggio giusto perché senza assoluti e tutto relazioni ma ingiusto perché irrelato rispetto al linguaggio comune. Certo: “rimettersi all'uso comune” non deve essere nemmeno questo assoluto. Ma consentito fino a che – fino al grado in cui – l'uso comune consenta la relazionalità. Una relazionalità feconda. (Il termine “Dio” ha consentito una certa relazionalità – ma non quanto i termini “pane”, “aria”, “acqua” ...)

“Anche se gli uomini non attribuiscono nomi secondo giustizia, parlerò tuttavia rimettendomi all'uso comune”. Può una cosa (o stato o evento) stare? Qui dobbiamo subito la precisazione che per la tassonomia o logica aristotelica del genere prossimo e della differenza specifica, una cosa (o stato o evento) che non possa stare, non può nemmeno stare in; quindi, qualora venisse escluso lo stare risulterebbe conseguentemente escluso anche lo stare in. Ma tale esclusione – al di fuori di una logica di stretta osservanza aristotelica – non è necessaria. In linea di principio si può infatti sempre stare in, senza mai stare e basta senza l'in. È il problema di come ritagliare il mondo – qualora questo sia ritagliabile e qualora sia necessario e giusto farlo, altri problemi. È il problema dei generi e delle specie. È un problema di insiemistica. Dei suoi fondamenti. Un problema riguardante il fatto 1) se sia legittimo trattare di insiemi e 2) se sia legittimo inscrivere un insieme in un altro. (Ma un insieme che non è inscrivibile in nessun altro e al suo interno non ha e non può avere ulteriori insiemi, sarebbe un insieme? E in ogni caso, con un insieme solo ci sarebbe forse un insieme ma non un'insiemistica.)

Non esistono cose. Esistono solo dimensioni.

3A. La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità

Abbiamo iniziato la nostra disamina con un esempio tratto dal “si dice”. Tra *restare in casa* e *andare al fiume* c’è una differenza – si dice. Anche l’argomentazione o metodologia dimostrativa di Aristotele si basa – seguendo Euclide – sul “si dice”: sia all’inizio che durante; ovvero nel passaggio da un termine ad un altro. La connessione fra i termini è poi garantita dal principio di non contraddizione il quale deriva a sua volta dal “si dice” nel senso che senza di esso non sarebbe possibile – secondo Aristotele – *dire*.

Tale “si dice” – o “nozione comune”, come lo chiama Euclide – non va confuso con la “chiacchiera” heideggeriana; sorta di “si dice” negativo in quanto a forza di eccessivo conformismo ostacolo ad ulteriori “si dice” o divenire ermeneutici o, wittgensteinianamente, giochi linguistici. Il nostro – quello avanzato in questo testo – “si dice” è – come quello di Aristotele ed Euclide o anche del “secondo” Wittgenstein – comunitaristico. Nel senso che consiste nella presa d’atto delle dinamiche linguistico-concettuali socialmente vigenti e in quanto sociali necessariamente condivise. Solo che a differenza di Aristotele ed Euclide o anche del “secondo” Wittgenstein la presa d’atto di quanto occorre e funziona in società non ci impedisce sue analisi critiche. Analisi invece bloccate nelle “nozioni comuni” euclidee, nei “primi principi” aristotelici e nel “linguaggio ordinario” (e perciò stesso sedicente ordinato) di Wittgenstein. Analisi critiche senza le quali non sarebbero possibili nemmeno cambiamenti sociali. Cosa che andrebbe anche bene se la società stesse bene; ma la società sta bene? Sta in condizioni perlomeno idonee ad un suo continuare a stare?

Tuttavia che diciamo qualcosa di diverso da Aristotele o Wittgenstein non lo possiamo asserire se prima non rendiamo conto della diversità stessa, della differenza. Torniamo pertanto a volgerci a questo problema partendo da un’ennesima ipotesi. (Il fatto medesimo che problematizziamo la “nozione comune” della “differenza” dovrebbe bastare a dimostrare che ... problematizziamo la “nozione comune” della “differenza”. Il punto però è che se non andiamo avanti in questa problematizzazione – giungendo ad una qualche concezione della “differenza” – non possiamo poi dire che ci sia differenza tra problematizzazione e non problematizzazione. Potremmo arrestarci al senso comune e a quello che esso ci dice su questo punto. Ma – esistesse anche solo il senso o il linguaggio o il significato comune – il fatto stesso che sia possibile interrogarci sulle nozioni comuni dovrebbe bastare a rendere lecito il nostro tentativo.)

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità. Secondo questa ipotesi esisterebbero e/o agirebbero una “differenza”, uno “stare”, delle “cose”, un “me”, della “quantità”. La differenza sarebbe sintesi (non l’unica, l’ipotesi non esige questo) tra: stare, cose, me e quantità.

Il problema dello “stare”. Si può stare senza essere? Si può essere senza stare? Dipende dalla definizione che forniamo dei due termini. Risposta che – al pari della filosofia del “secondo” Wittgenstein – non risolve niente: perché se l’esser e lo stare sono quello che mostra o esprime o ci dice il senso comune; e se anche a mostrare, esprimere e dire risulta soltanto il senso comune; resta il fatto della domanda – dal senso comune resa possibile e quindi lecita (nel senso di condivisibile o intersoggettiva o comunitaria o anche ambientale) – circa lo stare e di quella circa l’essere. Allora: il problema dello “stare”. Si può stare senza essere? Si può essere senza stare? Il senso (linguaggio, considerazione, mente ecc.) comune sembra accettare o ammettere – con l’ammetterle in società – entrambe le alternative. Si può stare senza essere (“Quanto sta? Sta uno a uno”). Si può essere senza stare (“Che bel bimbo!”). Ma lo stesso paradigma o mondo comunitario sembra potere tranquillamente anche negare la plausibilità di queste alternative. E infine sembra – magari con l’accettare alternative opposte e poi anche negarle – non ritenere tutto ciò un problema. O se non altro non ritenere i problemi un problema. Ci sono problemi? Pazienza. Il paradigma o mondo

comunitario (la comunità dei parlanti, il linguaggio, l'ambiente sociale) esiste, funziona, continua lo stesso.

Lasciamo stare pertanto lo stare e l'essere. Almeno momentaneamente. E concentriamoci sul resto. Cose, me, quantità. *La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità.* Il problema di tale ipotesi è che pone una qualche differenza tra cose e me e quantità prima di aver posto la differenza stessa. Cioè: prima ci sarebbero queste tre cose o fattori distinti: cose, me, quantità. E poi – a seguito di una sintesi – si avrebbe la differenza. Ma senza differenza – cosa fa distinguere cose, me, quantità? Si potrebbe ribattere che un conto è la distinzione e un conto è la differenza. Ma risulta cavilloso. Meglio ribattere dicendo che non c'è nessun bisogno di cose, me, quantità in un prima – o, peggio ancora, in un ruolo causale – e la differenza in un dopo e/o come effetto. Il darsi della differenza sarebbe contemporaneo e consustanziale a quello delle cose, del me e della quantità. Cose, me, quantità causati però da che? Ma è necessaria una causa sempre?

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità. Prendendo alla lettera questa ipotesi, la differenza “sta in” e quindi presuppone ciò in cui sta; questo qualcosa però consistendo di tre cose (o differenze) presuppone a sua volta la differenza. Pertanto presa alla lettera l'ipotesi sembra insostenibile. Salvo negare il principio d'identità e/o di non contraddizione. Negazione che è qualcosa di diverso (in attesa di comprovarne il senso la intendiamo comunitariamente la diversità/differenza) da una critica. È la risultante di una critica. E noi ancora a questo risultato non ci siamo arrivati. L'ipotesi poi accetta – con la grammatica comune – il principio d'identità e/o di non contraddizione. Principio tuttavia sistematicamente disatteso dai fenomeni storici (ad es. gli anni Trenta del Novecento sono sia guerrafondai con Hitler che pacifisti con Gandhi) e attaccato dalla teorie psicanalitiche e da certe interpretazioni della meccanica quantistica. Ma invece di scomodare il dualismo onda/particella o simili basterebbe l'esempio dei proverbi. Che come è noto risultano avere ciascheduno pressoché il suo contrario. In maniera tale che con “l'ha detto il proverbio” si può dire tutto e il contrario di tutto. Ora: se i proverbi risultano piuttosto fondamentali per un linguaggio in società ed essi sono contraddittori allora anche il “si dice” sociale lo sarà in una certa misura. Quindi affibbiare aristotelicamente al “si dice” la non contraddittorietà non pare così ovvio. Anche se – come vuole Aristotele – il ragionamento che ho appena condotto in ridimensionamento del principio di non contraddizione si avvale pienamente di esso.

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità. Prima di dedicarci all'ultima parte dell'ipotesi – quella costituita dalla “quantità” – potremmo per ognuno dei termini in essa presenti comportarci come si comportano nei confronti della differenza Platone o Lévinas; il quale, nonostante tutto il suo sproloquiare di Medesimo, di Altro e di Esteriorità, assume ciò di cui riempie la bocca senza minimamente legittimarlo (ed infatti egli crede e tiene più di ogni altra cosa alla “idea di creazione *ex nihilo*”). Potremmo cioè assumere a mo' di *archè* le cose e il me e magari anche la quantità e poi dedurvi se ci si riesce la differenza (ma allora perché non assumere da subito anche questa?). Domanda: è lecito assumere senza legittimazione? E in che cosa consiste il legittimare? E non è già una legittimazione l'assunzione? Senza considerare poi la questione se il domandare stesso sia un giusto modo di procedere o non abbisogni lui per primo di legittimazione. Infine: si tratta davvero di un domandare oppure per ristrettezza di orizzonti e mancanza di radicalità si tratta di una sorta di falso domandare dalle risposte costrette e perciò già date assieme ad esso?

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità. Domande o non domande se non la si processa tale ipotesi linguisticamente almeno ci si estingue. Se una lingua dicesse *La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità* e non aggiungesse altro si estinguerebbe dopo pochi secondi. Ma lo potrebbe? No perché per arrivare a dire *La differenza sta nelle cose e in*

me ed è questione di quantità ci vuole tutta una storia linguistica ed extralinguistica. Ci vuole tutto un ambiente magari millenario. Dopodiché ci si può anche estinguere ma non sarà certo un'esitizzazione limitata a questa frase. E quindi non sarà un'estinzione causata da questa frase. Nel senso che se anche non si aggiungesse altro a *La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità* la lingua (il mondo) che ha prodotto questa frase non si estinguerebbe perché è già altro e oltre e di più questa frase che se non non avrebbe potuto venire prodotta.

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità. La quantità in questa ipotesi risulta determinante per la differenza ma non per le cose e il me – almeno nella misura in cui per tutto ciò non è determinante la differenza. La “quantità” risulta ma a quale livello risulta? A livello di nozione comune senz'altro. Vado in giro per il mondo parlando di “quantità” e non risuldo un marziano e risuldo normale. Tuttavia a livello della legittimazione la quantità sembra ben poco legittimata oltre che dal nozionismo comune e sociale. Ci sono o sono auspicabili giustificazioni/legittimazioni ulteriori? Stando ad Euclide, ad Aristotele ed al “secondo” Wittgenstein – no. (I primi due aggiungono: purché il senso comune sia razionale; senza però spiegarci se non in maniera ricorsiva, cioè tramite il senso comune, che cosa intendano per razionalità). È quanto sembra dirci anche Platone con l'esempio dello schiavo analfabeta Menone che guidato da quanto sarà poi chiamato “lume naturale” riesce a dimostrare autonomamente il teorema di Pitagora. In Platone però il senso (o linguaggio o mente) comune più che riguardare la prassi sociale riguarda una metafisica Ragione. In Platone come in Hegel (la storia del quale è metafisica). Noi chiediamo: ci sono giustificazioni/legittimazioni ulteriori rispetto alla Ragione/Società? E lo chiediamo in riferimento alla categoria – se di categoria si tratta – di “quantità”; e con essa in riferimento a tutte quelle categorie o nozioni assunte come primitive dalla Ragione/Società. Rispondere che no non ci sono ulteriori giustificazioni/legittimazioni significa credere in Dio o deificare ragione e società. Rispondere che ci sono ulteriori giustificazioni/legittimazioni e stanno in Dio significa deligitimare una ragione e una società che non hanno alcun bisogno di un Dio esterno risultando abilissime eventualmente a produrre al loro interno tutti gli dèi di cui abbisognano o di cui hanno voglia.

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità. Perché non assumere – dare per scontato – la quantità se tanto il mondo linguistico e sociale non si ferma (non si estingue) col fermarci noi e non disquisire sulla quantità? L'ipotesi sembra farlo. Oppure sembra assumere che sia l'ambiente linguistico e sociale e magari anche fisico che l'ha resa possibile a giustificarla senza dover aggiungere altro. È l'ambiente – il contesto – a giustificare il testo, sembra ricordarci schermandosi l'ipotesi.

Tuttavia se dico che *La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità* e non aggiungo molto altro non capisco molto bene. Che cosa non capisco molto bene? Non capisco la società e il linguaggio (l'ambiente) quando la prossima volta mi chiedono (o quando si sente risuonare nell'ambiente la domanda): hai capito bene? s'è capito bene? Capire bene sembra produrre l'acquietarsi. Ma la definizione *La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità* non lo produce. E se non lo produce in quanto il mondo vigente chiama “io” o “me” non lo produce nemmeno nel mondo; nella misura almeno in cui l'io è mondo. Perché infatti se l'io viene dal mondo non capisce poi come si possa tener conto dell'uno senza tener conto dell'altro. L'io è un sintomo del mondo anche se il mondo non lo è dell'io (nel senso che si capisce il mondo a partire dall'io e l'io e partire dal mondo; ma quest'ultimo io soltanto in quanto mondo o al mondo correlato lo si capisce).

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità continua a presentarsi come un campo aperto. Come l'inizio di un discorso e non la fine. Con fine ed inizio che senza differenza risultano impossibili da fondare o identificare; salvo socialmente; che però, se sinonimo di

socialmente è proverbialmente, non risulta una fondazione/identificazione granché stabile, in quanto contraddittoria o suscettibile di smentita e di smentita della smentita (oppure, che è la stessa cosa, non suscettibile di smentita nonostante tutte le contraddizioni e critiche che si possano rilevare e presentare).

Con Aristotele (3b 33) potremmo dire che la quantità è ciò che non ha contrari – mentre la qualità sì, si basa su contrari. Tuattavia senza differenza non si vede come si possano determinare contrari. Non a caso quando Aristotele dice che “il falso ed il vero consistono nella congiunzione e nella separazione” (16a 10) non ha ancora detto niente di interessante o di identificante rispetto al vero e al falso. Congiunzione e separazione di che cosa? Per congiungere e separare ci vogliono almeno due cose; e per stabilire che sono due le cose ci vuole una teoria e/o una prassi della differenza (quand’anche le due cose fossero identiche serve comunque un criterio della differenza circa l’essere uno e l’essere due). Ma di ciò non si occupa Aristotele. Il criterio di verità del quale risulta pertanto ingiustificato o, come anche si dice, campato in aria.

In aria si può campare? Secondo la vulgata postmoderna (come secondo certo pragmatismo; anticipato nella sua *epochè* fondazionalistica o agnosticismo metafisico dal Machiavelli del *particolare* e dal Newton dell’*hypotheses non fingo*, entrambi “filosofi sperimentali”)* sì – anzi si deve.

* Postmoderno in tal senso può considerarsi anche chi non si dichiara propriamente tale. Cfr. A. G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell’esperienza comune*, Einaudi, 1974, P. Parrini, *Sapere e interpretare. Per una filosofia e un’oggettività senza fondamenti*, Guerini, 2002. Un altro “filosofo sperimentale” dei nostri giorni può considerarsi Carlo Sini. Mentre forse il solo radicalmente fondazionalistico risulta Emanuele Severino. Cfr. anche G. Sasso, *Fondamento e giudizio. Un duplice tramonto?*, Bibliopolis, 2004.

3B. La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di qualità

Se non c'è differenza tra restare in casa e andare al fiume allora restare in casa *è* andare al fiume e viceversa. Ma può essere? Se non c'è differenza tra restare in casa e andare al fiume allora restare in casa *è* andare al fiume? Se non c'è differenza tra restare in casa e andare al fiume allora come evitare che restare in casa non *sia* andare al fiume? Dipende però dalla concezione che si ha di essere. Se non c'è differenza tra restare in casa e andare al fiume – restare in casa *è* andare al fiume e viceversa soltanto se essere significa avere un'identità. Nel qual caso si tratterebbe dell'identità dell'essere identico tra restare in casa e andare al fiume. Ma se essere non significa e non consiste nell'avere una certa identità? Se l'essere dell'andare al fiume non consiste nell'avere, e nello stare in, una circoscrizione identitaria allora se non c'è differenza tra restare in casa e andare al fiume non per questo restare in casa *è* andare al fiume. Potrebbe essere altre cose. Forse, qualsiasi altra cosa; in quanto non è nessuna cosa di preciso. Un essere (un esistere, accadere) indeterminato e indifferente non avrebbe bisogno per essere dell'identità – dell'identificazione. Non avrebbe bisogno nemmeno della differenza? Differenza può darsi solo tra identità? Senza identità – senza cose, circoscrizioni – quale differenza? La differenza è allora unicamente questione di confronto, raffronto, paragone? Se ci fosse soltanto una cosa al mondo allora non potrebbe esserci differenza? Oppure – il che è lo stesso – se ci fosse soltanto l'indifferenza non ci sarebbe, non potrebbe, la differenza nel mondo?

Se non c'è differenza tra restare in casa e andare al fiume *e* restare in casa *non è* andare al fiume – restare in casa e andare al fiume sono possibili? È possibile essere nell'indifferenza? Logica vuole che se non c'è differenza tra restare in casa e andare al fiume *e* restare in casa *non è* andare al fiume – l'essere di andare al fiume e l'essere di restare in casa è possibile soltanto come indifferenza; non è possibile, secondo logica, che non ci sia differenza tra A e B e che allo stesso tempo A non sia B ma C e B non sia A ma D. O A e B sono differenti; o sono identici; o sono indifferenti (cioè nell'indifferenza dell'essere). Non possono non essere differenti epperò nemmeno identici e infine nemmeno indifferenti. Più in generale: l'essere (il divenire, l'accadere, il fare, l'esistere) non può escludere tanto la differenza quanto l'identità quanto l'indifferenza. Davvero? Davvero non si può sostenere che restare in casa e andare al fiume pur essendo al di qua della differenza non sono identici e nemmeno nell'indifferenza perché, magari, identificabili con per es. mangiare il cioccolato (il restare in casa) e fare pipì (l'andare al fiume)?

Sostengono gli scienziati: “Noi abbiamo bisogno degli insetti per sopravvivere, ma gli insetti non hanno bisogno di noi. Se tutta l'umanità dovesse sparire domani, è improbabile che una sola specie di insetti si estingua, ad eccezione dei tre tipi di pidocchio che si trovano sull'uomo”*. La logica classica – quella che utilizziamo nel presente ragionamento e che opera anche nella grammatica linguistica – ha bisogno o sembra aver bisogno di identità e differenza; identità e differenza sembrano poi ancor più nel bisogno della logica classica e del linguaggio e grammatica di essa causa ed effetto. Ma il restare in casa e l'andare al fiume abbisognano di tutto ciò? E poi: abbisognano di noi? “Se tutta l'umanità dovesse sparire domani, è improbabile che una sola specie di insetti si estingua” – ciò significa che ai fine dell'estinzione degli insetti l'umanità è indifferente. Farebbe una differenza invece se rispetto all'estinzione degli insetti la provocasse. Per gli insetti

* Wilson, *La creazione*, cit. p. 45.

dunque fa una differenza estinguersi o meno. Ecco, noi* ci chiediamo sia perché faccia differenza sia soprattutto come la faccia.

Potremmo subito bloccarci col dire che non essendo noi esseri umani degli insetti è inutile o impossibile chiederci che effetto faccia estinguersi per un insetto oppure non estinguersi nonostante l'estinzione dell'umanità. *What Is it Like to Be a Bat?* si chiedeva nel 1974 Thomas Nagel assumendo di non poter avere alcuna risposta a causa dell'impossibilità di immedesimarci in un pipistrello. Ma la domanda di Nagel è ad un livello filosofico molto superficiale; cioè dà per scontate troppe cose. Dà è per scontata la differenza. È inutile o impossibile chiedersi che effetto faccia essere un pipistrello se prima non mi interrogo sulla differenza tra me ed un pipistrello; ovvero, non potendo rivolgermi questa domanda senza sapere del pipistrello e non potendo sapere del pipistrello senza prima rivolgermi questa domanda, si tratterà di interrogarci sulla differenza non tra me e un pipistrello ma sulla differenza in generale; che appunto è quello che stiamo cercando di fare qui.

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di qualità è l'ipotesi di risposta che tentiamo circa la domanda che reputiamo fondamentale. Ma è corretto reputare fondamentale una domanda? Riusciremo mai a rispondere alla domanda sulla differenza se riteniamo questa domanda *fondamentale*? Insomma: proprio il ritenere fondamentale una domanda potrebbe risultare di impedimento nel rispondere alla stessa. Infatti ciò implica che vi siano cose o dimensioni o azioni fondamentali; quando la differenza potrebbe essere sì una cosa sì una dimensione sì un'azione ma non fondamentale. Il ritenerla fondamentale a priori potrebbe pertanto impedirne la comprensione. Ecologia potrebbe essere proprio questa mancanza di riconoscimento di qualche cosa come fondamentale. Questa mancanza di riconoscimento di qualche cosa come più importante di qualche cos'altro (ammesso e non concesso, dovendo ancora dimostrarlo, che l'essere fondamentale equivalga all'essere importante; che il fondamento equivalga all'importanza). Si avrebbe cioè una situazione tipo quella creatasi all'epoca di quella che anche grazie a Giordano Bruno si è chiamata rivoluzione scientifica e consistente, fra l'altro, nella concezione di un universo senza zone o cose privilegiate: "l'universo è in nessuna e in tutte le parti" scrive Bruno nel 1584.

Nemmeno Bruno però si interroga adeguatamente – cioè: si interroga – sulla differenza. Perché non ne aveva bisogno – si dirà. Perché ritenendo che "il tutto è uno" – citiamo da *De la causa, principio et uno* – e che "la materia coincide con la forma come la potenza coincide con l'atto" e ritenendo infine e conseguentemente essere "una la materia di cose corporee e incorporee", di quale disquisizione sulla differenza ha bisogno Bruno? La sua filosofia consiste anzi nello sforzo di negazione e rimozione della differenza; di ogni differenza: "Tutte le cose sono in ciascuna e per conseguenza tutto è uno" (Anassagora + Parmenide); "Tutto quel che vediamo di diversità e differenza, non è altro che diverso e differente volto di medesima sostanza"; "Quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rappresenta al senso ed è nella superficie della cosa" (→ Parmenide). Un secolo prima il Cusano, 1440, *De docta ingorantia*; la concezione cosiddetta della *coincidentia oppositorum*: "Il massimo è assolutamente in atto tutte le cose che possono essere, e ciò al di fuori di qualunque opposizione, in modo che nel massimo cada identicamente il minimo, così esso è anche al di sopra di ogni affermazione come di ogni negazione. E tutto ciò che si concepisce come essere non è più essere che non essere e non è più non essere che essere. Ma esso è questa cosa in modo da essere tutte le cose, e così è tutte le

* Dico "noi" perché non si tratta solo di un "io". Vasco Rossi canta: "Farsi la barba o uccidere, che *differenza c'è?*". Dimostrazione che differenza sia questione non solo onto-gnoseologica ma, come tutte le questioni onto-gnoseologiche e a differenza di quello che pensavano esistenzialisti alla Camus, anche esistenziale. A dimostrazione del principio ecologico dell'interconnessione.

cose da non esserne nessuna, e così massimamente ogni cosa determinata, che minimamente sia questa stessa cosa”. Da Parmenide al Cusano, da Anassagora a Bruno abbiamo tutte concezioni antiplatoniche, antiaristoteliche, anticristiane e per ciò stesso ecologizzabili se non di già ecologiche (il nazismo, per dirla una, fu quel che fu a causa del platonismo dell’Idea di razza; considerazioni simili potremmo fare per l’antiecologico e platonico stalinismo oppure anche per la corrente Idea, proprio nel senso platonico, di mercato o delle icone pop per come infatti ce le ha esplicitate quali Idee platoniche Andy Warhol). Il significato ecologico del “tutte le cose sono in ciascuna” emerge bene nel detto inglese “all in all” il quale, se pur derivante da una traduzione rinascimentale (e per ciò stesso paganizzante, nel senso del monismo presocratico e/o plotiniano; ma si tenga conto che componenti metafisiche degli anticristiani e ontologicamente antiplatonici neoplatonici sono onnipresenti in Paolo di Tarso) della *Prima lettera ai Corinti* (15: 28: “That God may be all in all”), ha finito con l’assumere il significato corrente, ed ecologico se adeguatamente pensato come però purtroppo non avviene, di “tutte le cose sono state prese in considerazione; soppesate; messe in conto”. Pink Floyd, *Another Brick in the Wall Part 2*, 1979: “All in all it’s just another brick in the wall. All in all you’re just another brick in the wall”.

Ciò nondimeno che tutte le cose siano in ciascuna e che per conseguenza tutto sia uno non lo si può sostenere in maniera adeguata o convincente se non si tiene anche conto della differenza. Della strada che Parmenide esclude dalla sapienza e dalla razionalità (dal *logos* anche nel senso di linguaggio) in quanto secondo lui propria del non essere. Ma differenza è non essere (e quindi apparenza, illusione; esistendo solo e tautologicamente l’essere o tutto) come pretende Parmenide e con lui, rendendosene conto o meno, la tradizione antiplatonica e in occidente minoritaria (come da oltre mezzo secolo va ripetendo Severino il quale però non ha rinnovato questa tradizione conducendola all’ecologia) cui abbiamo fatto riferimento? Che la differenza sia non essere cioè che non esista lo smentisce questa tradizione – la tradizione dello “all in all” cui potremmo aggiungere per il loro monismo anche Plotino e Spinoza – per prima. Infatti se “prendiamo in considerazione ogni cosa” dobbiamo ammettere che lo “all in all” così come l’Uno prendono posizione circa la differenza, anche se poi non argomentano sufficientemente questa loro presa di posizione. Caratterizzano la differenza come illusione. E non argomentano sufficientemente la loro presa di posizione perché – magari dando la colpa al linguaggio, alla follia o all’ignoranza non dotta – non dicono come mai pur non esistendo differenze si continui tutti a fare, dire ed essere *come se* differenze esistessero. Nietzsche quando – checché ne dicano quelli arrampicatori sugli specchi dei postmoderni – sostiene che Dio non esiste poi argomenta eccome – vi dedica opere intere quali ad es. *La genealogia della morale* – per spiegare come mai gli uomini facciano, dicano e siano (stiano) *come se* Dio, la Verità, l’Essere ecc. esistessero. Severino – che ha studiato Nietzsche: non a caso però il Nietzsche più esoterico e periferico; quello dell’“eterno ritorno”, tema che, nonostante la sua indebita celebrità e nonostante sia funzionale al discorso neoparmenideo severiniano, occupa Nietzsche solo in fugaci ed estemporanei voli pindarici totalmente avulsi dal resto del suo pensiero – dedica anche lui opere, e anche divulgative, alla “follia” (al credere che possa darsi qualcosa oltre l’Essere, l’Uno; al credere insomma che possa darsi o accadere qualcosa tout court), però proprio con tali opere si smentisce. Ammette cioè *altro* rispetto all’Essere: la follia. Così come il suo maestro Parmenide ammette anche lui *altro* rispetto all’Essere: l’illusione o come la si voglia intendere. Follia ed illusione che – certo – in quanto sono, sono essere; si risolvono nell’Essere. Epperò un qualche distinguo lo richiedono sennò Severino/Parmenide non se ne occuperebbero. Ecco dunque che ci ritorna alla differenza. Tra *restare in casa* e *andare al fiume* c’è una differenza – si dice. Né Severino né Parmenide – né Bruno né Anassagora – sono in grado di rendere conto non dico della differenza – che negano – ma del “si dice”; che non possono negare, perché di esso fa

parte in qualche misura anche il loro (secondo loro) veritativo dire; e così come nemmeno nella Bibbia si nega il “si dice” dell’ateo, pur considerato uno stupido. Ora: follia, illusione, stupidità; ammettiamo pure che siano tutte qualifiche corrette a chi mette in dubbio l’Uno o l’Essere. Però ci sono, agiscono, le significhiamo; e quindi nella misura in cui si distinguono da quella che Parmenide chiama la “strada del giorno” (la “strada della notte”, che pure non va percorsa, Parmenide onestamente non nega che ci sia ...), debbono condurre a render conto di tale distinzione. Cioè della differenza. Cusano quando dice che “tutto ciò che si concepisce come essere non è più essere che non essere e non è più non essere che essere” risulta più stringente – se l’obiettivo è raggiungere l’indifferenza nel senso dell’al di là o al di qua di qualsivoglia differenza – rispetto a chi, come Parmenide o Bruno, mette da una parte l’Uno e dall’altra (nell’illusione) il molteplice, e ancora, da una parte la dottrina e dall’altra l’ignoranza; tuttavia dobbiamo considerare insoddisfacente – nel senso che non fa riferimento a tutta una congerie di problemi cui dovrebbe far riferimento – anche la posizione sabotatrice dell’essere con il non essere e del non essere con l’essere, avanzata da Cusano. Infatti per dire che “tutto ciò che si concepisce come essere non è più essere che non essere e non è più non essere che essere” – per dire cioè che l’essere ed il non essere implodono l’uno nell’altro in una sorta di indifferenza che pare la declinazione ontologica dell’apatia esistenziale stoica – bisogna avere una qualche concezione dell’essere e del non essere; o, più semplicemente ancora, della differenza tra affermativo e negativo, sì e no; bisogna avere insomma una qualche concezione della contrarietà. Ma come possono darsi contrari senza una differenza che li faccia tali? Schopenhauer giustamente non voleva essere considerato ateo per non dover poi definire la sua posizione a partire da Dio. Non voleva essere fregato in partenza. Ma chi nega la differenza può fare altrettanto di Schopenhauer con Dio? Una vita e un pensiero senza Dio sono immaginabili e – indipendentemente dalla concezione di Dio che si fornisce – si può vivere e pensare senza Dio non foss’altro che con scriverlo “si può vivere e pensare senza Dio”. Ma se scrivo “si può vivere e pensare senza differenza” ho poi la difficoltà di spiegare – senza ricorrere alla differenza – ciascun termine di questa frase e ciascun lettera di ciascun termine. Difficoltà non da poco che Parmenide & Co. rifacendosi a follia, illusione ecc. non paiono in condizioni di superare – anche perché follia e illusione *sono* e quindi sono differenti da ciò che follia e illusione non è, pur essendo identici, se si vuole accogliere la posizione monistica, all’Essere e Uno. Anche se – con Parmenide – non intendessi dire che essere non equivale a essere identico; intendo tuttavia chiedere – domanda che non Parmenide non si pone; indipendentemente dal fatto che, di fatto, vi risponda positivamente – se si possa avere una qualsivoglia concezione dell’identità senza la diversità.

Se tutte queste argomentazioni hanno una qualche plausibilità allora è legittimo interrogarsi sulla differenza. E tentare delle proposte interpretative. Come quella che dobbiamo ancora discutere. *La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di qualità.*

Secondo questa ipotesi la qualità è ciò che fa stare la differenza sia nelle cose che in me. L’ipotesi non ci dice dove stia la qualità né se stia. Mettendo da parte tale problema circa la qualità iniziamo col chiederci: Perché la differenza sta? e perché ha bisogno di qualcosa che la faccia stare? Tuttavia che la differenza non stia in se stessa ma stia nelle cose ed in me non costringe la differenza alla stare assoluto; infatti qualora le cose e il me non stessero anche la differenza che sta in loro se ne andrebbe assieme e a seguito e dentro a loro oltre lo stare. Ma se pur *stando nelle cose* – secondo l’ipotesi – la differenza il suo stare non è assoluto e può in certo senso darsi quanto in altro senso non darsi possiamo noi per il momento non considerarla una questione quella dello stare. I problemi urgenti sono altri: come fa la differenza a stare nelle cose ed in me se prima non ha già agito per distinguere e rendere possibili sia le cose che il me? Stesso dicasi per la qualità: Come

fa la differenza ad essere questione di qualità se la qualità per prima è questione di differenza? E se la qualità non è questione di differenza (non dipende e non è determinata dalla differenza), di che cosa è questione? Stesso dicasi per le cose e per il me: Come fanno, senza differenza, a darsi e poi addirittura creare l'ambiente per la differenza?

Le cose e il me qui in questa ipotesi costituiscono un ambiente – sembra. Costituiscono un ambiente perché stanno costantemente – almeno ad un grado da rendere possibile la differenza – in relazione. Costituiscono un insieme entro cui la differenza è possibile. Ma allora se tale ambiente basta per rendere possibile la differenza, parlare anche di qualità risulta di troppo. Evidentemente per l'ipotesi non basta l'insieme di cose e me per rendere possibile la differenza. Ci vuole anche la qualità. Qualità che dove stia – a questo punto dobbiamo tornare a chidercelo – l'ipotesi non ce lo dice. Se cose + me fanno un insieme e se la differenza sta dentro questo insieme la qualità o stare anch'essa entro l'insieme o avrà relazioni dall'esterno con esso (o, a voler completare la casistica, entrambe le cose). Può la qualità stare entro l'insieme di cose + me. Sì. Sarebbe anzi addirittura ciò che determinerebbe o farebbe essere le cose e ciò che determinerebbe o farebbe essere il me. Sarebbe la componente più importante. Sennocché: se l'insieme è costituito, per ipotesi, solo da cose + me la qualità se sta dentro l'insieme o ci sta come differenza e allora non è più qualità o ci sta come cosa o ci sta come me o ci sta come qualità ma allora l'insieme non è più fatto di cose + me ma è fatto di cose + me + qualità e la differenza in tal caso non sta più nell'insieme di cose + me ma in quello di cose + me + qualità. Può starci? E che relazioni si instaurano fra cose, me e qualità? Il problema è ancora del prima. Come sono possibili prima le cose, il me e la qualità e poi la differenza? Come può la differenza venire dopo, essere un effetto? E come possono le cose, il me e la qualità essere senza bisogno della differenza? La qualità abbiamo detto che potrebbe determinare le cose e il me; ma chi determina la qualità? Ed in ogni caso una qualità che determini le cose ed il me, come potrebbe determinarli senza la differenza, senza risultare essa stessa differenza?

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di qualità. Proviamo a togliere ogni relazione temporale e causale; cioè ogni asimmetria e irreversibilità. Proviamo a sostenere – in difesa dell'ipotesi – che non c'è alcun bisogno che la differenza per stare nelle cose ed in me si affacci al mondo (o costituisca il mondo) dopo le cose ed il me; allo stesso modo proviamo a sostenere che non c'è alcun bisogno che la differenza per essere questione di qualità debba considerarsi effetto di una qualità causale. Potrebbe darsi che: la differenza stia nelle cose ed in me ma contemporaneamente; e che la differenza sia questione di qualità ma non come effetto bensì come collaborazione; alla maniera in cui, si dice, la ragion necessaria collabora o è integrata con la ragion sufficiente. E se la ragion sufficiente ingloba la necessaria; se la differenza ingloba la qualità; non per questo la ragion necessaria è meno necessaria, e per la ragion sufficiente stessa.

Insomma: potremmo difendere l'ipotesi sostenendo una il più possibile radicale simmetria e reversibilità dei termini. Così che la differenza si risolverebbe nelle cose e in me come le cose e il me nella differenza; e stesso dicasi per i rapporti tra cose, me e qualità. “E tutto ciò che si concepisce come essere non è più essere che non essere e non è più non essere che essere” – sintetizzerebbe il Cusano. Senza che sia stato esplicitato, una simile ontologia o non-ontologia, sta dietro o a base dell'etica greca della misura e del giusto mezzo e della sua fenomenologia di apatia, aponia, atarassia. Ma anche il diffuso concetto e pratica di autosufficienza caro a cinici, stoici ed epicurei è possibile solo a partire da una sorta di annichilimento della differenza; o almeno – siccome l'annichilimento della differenza è tutto da dimostrare – a partire da un'ideologia dell'annichilimento della differenza. A parte l'etica però, la sintesi di Cusano la si può di fatto vedere operante anche in quello che – almeno a livello di *forma mentis* – risulta l'unico o comunque

senz'altro prevalente modello cosmogonico occidentale. Dalla Bibbia al Big Bang l'Occidente (ma potremmo dire il mondo, se la Bibbia prima ancora che occidentale è orientale ...) ha concepito la formazione del cosmo nei termini o secondo la logica qui espressa in un frammento attribuito a Democrito: "Conformemente alla mescolanza originaria di tutto il reale, la terra e il cielo condividevano un'unica forma, essendo mescolate le loro nature; in seguito invece con la separazione reciproca dei corpi, il cosmo venne ad abbracciare la struttura che lo configura e che è visibile attualmente in esso"*.

In origine – o, potremmo anche dire in omaggio alla tradizione aristotelico-medievale e rinascimentale, in essenza – “tutto ciò che si concepisce come essere non è più essere che non essere e non è più non essere che essere”; ad un certo punto però le cose per divenire quello che appaiono attualmente (e pur rimanendo essenzialmente nell'al di qua dell'essere e del non essere originario, cui ritorneranno) hanno subito o attuato un processo che possiamo chiamare di differenziazione. È insomma intervenuta la differenza. Ed è essa a fare il mondo come lo conosciamo adesso (anche se l'essenza o sostanza, ciò che rimane nonostante tutto, di esso sembra risultare più che la differenza, l'identico). Per la Bibbia, al tempo della genesi (del tempo stesso) “la terra era una massa senza forma”; per Esiodo “all'inizio fu il Caos”. Per la Bibbia, Dio è l'operatore della differenziazione; per Esiodo raggiunge questo risultato un processo di successive partenogenesi. Ora: mentre il principio di Cusano – “tutto ciò che si concepisce come essere non è più essere che non essere e non è più non essere che essere” – è coerente nel suo far a meno della differenza non spiegando le differenze che riscontriamo esperenzialmente perché le nega; l'indifferenziato originario della Bibbia, del Big Bang o di Democrito, rende conto della differenziazione delle cose ma non si capisce da dove questa salti fuori. Se non assumendola come co-originaria assieme al caos e per ciò stesso però non spiegandola. Che è quello che fa la Bibbia assumendo Dio, oppure la teoria del Big Bang prendendo come tali senza ulteriore spiegazione (senza ulteriore spiegazione soprattutto della loro o delle loro differenze; a partire dall'assunzione acritica delle quali è poi relativamente facile desumere tutte le altre) gli elementi al momento ritenuti originari.

Cusano si diceva che è il più coerente nella trattazione della differenza. La sua trattazione consiste nella negazione della differenza. Mentre Bibbia ed Esiodo assumono senza spiegare; Cusano spiega che di differenza non è il caso di parlare perché, diciamo pure, non c'è. Coerenza e radicalità maggiori anche di quelle di Parmenide; il quale, il non essere o la negazione, dopo averla fatta uscire dalla porta se la vedeva rientrare dalla finestra se non altro come cosa fatta uscire dalla porta e per ciò stesso ad un qualche livello esistente o operante (al pari dell'illusione, suo corrispettivo gnoseologico). Cusano non nega il non essere e la negazione; ma li rende consustanziali all'essere e all'affermazione. Cosicché si ha un'indifferenza assoluta; che (al pari dello zero assoluto) non è nulla, ma, appunto, indifferenza. Tale indifferenza poi non genera – come la contraddizione in logica – tutto; perché se non risulterebbe più indifferenza. Resta indifferenza. È il tutto semmai a generarla, o meglio, a confermarla.

La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di qualità. Se ha ragione Cusano questa frase – come ogni altra frase e cosa: e senza alcuna differenza tra frasi e cose – non dice e non può dire altro che: “tutto ciò che si concepisce come essere non è più essere che non essere e non è più non essere che essere”. Ma ha ragione Cusano?

(Inciso: la domanda di Leibniz-Heidegger “perché qualcosa e non il nulla?” e tutto il conseguente discorso di Heidegger sull'Essere, nella misura in cui è conseguente a questa domanda, osiamo considerarli poco filosofici. Alla domanda “perché qualcosa e non il nulla” ci si arriva

* *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Adolfo, Bompiani, 2001, p. 265.

eventualmente dopo rispetto alla domanda sulla differenza. Senza una risposta a quest'ultima domanda infatti – cioè senza un criterio per distinguere il qualcosa dal nulla – risposte all'altra domanda risultano a priori impossibili o comunque infondate.)

“Tutto ciò che si concepisce come essere non è più essere che non essere e non è più non essere che essere”. Ma ha ragione Cusano? Stanno così le cose? Se le cose stanno così, a questo deve ridursi anche – assieme ad ogni altra cosa – il significato dell'ipotesi *La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di qualità*. Se ha ragione Cusano siamo – senza la differenza – nell'assoluto e ogni ipotesi ulteriore è inutile. Si può essere nell'assoluto? Può essere l'assoluto o il senza-differenza? E: sarebbe lo stesso – saremmo comunque nell'assoluto e in un assoluto alla Cusano – ci fosse solo ed esclusivamente la differenza? È conciliabile la differenza con l'assoluto e Cusano lo si può ritenere del pari il fautore del principio della differenza assoluta; cioè di una differenza che, proprio per via della sua absolutezza, si risolvesse nell'indifferenza?

“Noi abbiamo bisogno degli insetti per sopravvivere, ma gli insetti non hanno bisogno di noi. Se tutta l'umanità dovesse sparire domani, è improbabile che una sola specie di insetti si estingua, ad eccezione dei tre tipi di pidocchio che si trovano sull'uomo”

3C. La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di quantità e qualità

82: coltelli, fucili, automobili ... “Da un punto di vista evolucionistico è trascorso un tempo troppo breve perché la percezione della loro pericolosità possa essersi fissata geneticamente nel cervello”*. Fra migliaia di anni potremmo forse avere istintiva (innata) paura delle automobili e di Lady Gaga così come oggi (anche se non abbiamo più bisogno di una simile paura per tutelarci) ce l'abbiamo ancora dei serpenti.

Ma rileggiamo – per trovare un terreno di confronto comune (anche se il linguaggio stesso lo è già abbondantemente; tanto che Heidegger ripetendo Nietzsche e Dilthey – senza però trarne le dovute conseguenze ecologiche – ha sostenuto che non siamo noi a parlarlo bensì è lui a sovrastarci ed inglobarci) il proemio del poema di Empedocle dedicato, alle origini della filosofia occidentale, proprio alle *Origini*. Traduzione ed edizione di Angelo Tonelli.

*O dei, allontanate dalla mia lingua
follia su questi argomenti e fate che da labbra pure
sgorghi una sorgente pura! A Te,*

* Wilson, *La creazione*, cit. p. 82.

*vergine molto desiderata Musa dalle braccia candide
la mia invocazione: reca quanto agli effimeri
è lecito ascoltare, guidando il carro della santità,
docile alle redini! E non ti dispiaccia
cogliere fiori di gloria tra i mortali
con un parlare colmo di purezza e ardimento:
allora giungerai veloce alle vette della sapienza.
Ma adesso scruta ogni cosa con ogni strumento,
come ciascuna diviene evidente, e non prestare fede
alla vista più che all'udito, né all'orecchio che rimbomba
più che agli indizi evidenti della lingua, e non negare fiducia
a nessuna delle altre membra, dove si apra un varco
di conoscenza immediata, e cogli ogni cosa
come essa si manifesta.*

Sono origini queste? Di buona parte del pensiero occidentale sì. Ma dell'oggetto di questo pensiero (la cosiddetta verità)?

A livello di teoria della conoscenza, l'invocazione agli dei e poi alla Musa di Empedocle si spiega come il "cantami o diva" dell'*Iliade*. Il pensiero – il pensare – e con esso il significato non è per l'uomo antico qualche cosa di soggettivo che sta dentro la testa. È invece qualche cosa che sta fuori e che deve essere raggiunto. Come per noi cartesiani (e agostiniani) stanno fuori della testa gli oggetti. Non a caso le idee di Platone sono oggetti. Ebbene: dei e Musa risultano il mezzo (più o meno metaforico*) con cui l'uomo raggiunge la conoscenza; cosa extraumana. Non è Omero a narrare le vicende dell'*Iliade*; ma la diva. Non è Empedocle (come invece poi pretenderanno di esserlo Gesù o Hegel) a dirci la verità; sono gli dei, la Musa – è una componente extraumana ed extrasoggettiva a condurre Empedocle alla verità alla quale poi lui conduce a sua volta (novello dio e novella musa) noi. Ma è un tramite e basta, Empedocle; come sono un tramite e basta gli dei e la Musa. Rispetto a quella che – un altro tramite: Parmenide – chiama "la ben rotonda verità".

Già tale intersoggettività antropologicamente *a priori* della conoscenza (e della realtà, in quanto quella si riferisce a questa) risulta o ecologica o ecologizzabile; e verrà presto abbandonata a vantaggio di una soggettivizzazione antropomorfizzante (socratismo, cristianesimo, *cogito*, idealismo). In alternativa alla deriva verso questa diffusissima ancor oggi soggettivizzazione antropomorfizzante c'è anche dell'altro nel passo di Empedocle; il quale sembra considerare ogni soggettivazione (o alienazione dalla natura) "follia" e "impurità" (perché interpone all'oggetto-verità il soggetto, inquinandolo: per questo, perché non soggettivizzante o personalistica, la Musa è "vergine" e "dalle braccia candide"). Empedocle ci fornisce una prima lezione di metodo. Per raggiungere la conoscenza – o, anche questo punto possiamo anche dire, per dirci dell'io – bisogna "scrutare ogni cosa con ogni strumento". Che è come dire: riportare il più possibile tutto a tutto. Fino a far diventare – per meglio scrutarli – la cosa strumento e lo strumento cosa. In un processo però in cui non siamo noi ad agire ma le evidenze cosali (od in una parola: le verità) ad emergere spontaneamente. Basta perché ciò accada non frapparvi nel mezzo soggettività (o arresti al fluire naturale) indebite. Come fare? Non prestando fede alla vista più che all'udito, né all'orecchio più che al linguaggio, e non negando fiducia "a nessuna delle altre membra, dove si apra un varco di conoscenza immediata". È l'immediato a garantire la conoscenza. È la mancanza di interposizione del soggettivo (caratteriale, culturale, storico) rispetto al divenire naturale. Dove

* Per la prima alternativa cfr. P. Veyne, *I Greci hanno creduto ai loro miti?* trad. il Mulino, 2005; per la seconda cfr. P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, trad. Il Saggiatore, 2007.

c'è immediatezza – o quando una particolarità non fa in tempo a strutturarsi – c'è conoscenza; c'è realtà naturale, *pura* (aggettivo che da Empedocle, autore di un poema sulle *Purificazioni*, giungerà fino a Kant ed Husserl ma assumendo significati opposti, logici, astratti, non fisici, corporei, immanenti, naturalistici).

Il problema in Empedocle – la cui epistemologia naturalistico-democratico-comunitaria, con il linguaggio non più importante dei cinque sensi, verrà bistrattata e dimenticatissima nei millenni logocentrici a venire – è che egli per primo sembra negare quanto afferma. Causa: la metafora e l'òa credenza nella strada, nel percorso, nell'ascesa; nella necessità cioè di doverla raggiungere la conoscenza (un qualche cosa del genere; la verità) e nel non esservi già sempre. O almeno nel non rendersi conto già da sempre. Bisogna andare a scuola, viaggiare, elevarsi, spostarsi. Perché la sapienza è sulla "vette". E ci vuole tempo. Anche se con la guida (in tedesco *Führer*) di Empedocle si farà "veloce".

La differenza quantitativa tra "restare" e "andare" – il pesare di più o di meno – non ha, per essere rilevata, bisogno soltanto di un quantificante esterno; ma anche del raffronto reciproco. Una cosa non può pesare di più o di meno – avere cioè una quantità – in assoluto. Ma solo relativamente o rispetto a un'altra cosa. Anche in informatica per avere "informazione" – pur quantitativamente intesa – ho bisogno di 2 componenti (lo 0 e 1). Ho bisogno cioè di una relazione. Senza lo 0 l'1 non mi dice niente e viceversa. Ora: se una cosa la quantifico rispetto ad un'altra (ciò vale anche per i numeri, sia ordinali che cardinali) – non si dà quantitativamente una cosa senza (almeno) un'altra. Non si dà insomma essere senza relazione. Ma allora la quantità non basta per spiegare la differenza. Stesso dicasi a maggior ragione per il qualitativo. Con ogni termine qualitativo – bene, molto, alto ecc. – che ha bisogno del suo contrario con cui in qualche modo relazionarsi. Anche il dio ebraico-cristiano ha avuto bisogno di un diavolo ...

La differenza quindi non sta nelle cose ma tra le cose. Ora: se una cosa è tale perché si differenzia da un'altra e la differenza non risiede nella cosa ma tra le cose allora le cose stesse non stanno in sé ma fuori di sé. Stanno in quel *tra* che costituendone la differenza (e quindi la relativa identità) le costituisce.

Applicando tale ragionamento a "qualità" e "quantità" ci si accorge che l'una dipende dall'altra. Che essendo spiegate (costituite) dalla differenza non possono spiegarla (costituirle). Se non tramite l'esemplificazione del loro esserne costituite e spiegate (dispiegate).

, e cogli ogni cosa
come essa si manifesta.

3D. La differenza sta nelle cose e in me ed è questione di se stessa

85: “Il cervello umano non è, e non sarà mai, una tabula rasa ... Il mondo naturale è ... presente nei nostri geni ... La visione di ambienti naturali ... attenua in genere stati d’ansia [è quella parte, non sessuale, del disagio della civiltà trascurata per mancanza di consapevolezza ecologica da Freud] e l’aggressività e ha un effetto rasserenante.

... i pazienti che avevano subito un intervento chirurgico e avevano la possibilità di osservare uno scenario naturale dalla finestra si ristabilivano più rapidamente e richiedevano una minor quantità di analgesici e ansiolitici rispetto ad altri pazienti sistemati in camere con vista sul muro di un palazzo di fronte.

Allo stesso modo, i carcerati che vivevano in celle da cui potevano vedere terreni coltivati e alberi avevano meno frequentemente bisogno di visite mediche di quelli alloggiati in celle che cadevano sul cortile interno della prigione. E ancora, in un altro studio i funzionari di un’azienda riferivano meno problemi legati allo stress e maggior soddisfazione nel lavoro quando dalla finestra dell’ufficio potevano contemplare un ambiente naturale ... Prove di questo tipo ... indicano che gran parte della natura umana è stata codificata nei nostri geni nei lunghi periodi in cui la nostra specie ha vissuto a stretto contatto con il resto del mondo vivente. Oggi, nella maggior parte dei paesi [e delle menti e delle educazioni e delle architetture] si tende a trascurare il valore di questo legame”^{*}.

^{*} Wilson, *La creazione*, cit. p. 85.

4A. La differenza sta in se stessa ed è questione di quantità

Secondo questa ipotesi la differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume*:

- sta in se stessa (non è il “restare” a differenziarsi dalla “casa” e il “restare in casa” dall’“andare al fiume” ma è la differenza nella sua indipendenza a fare tutto questo);
- e dipende da (o riguarda) quantitativi: è il relativo quantitativo di differenza a decidere di quello che chiamiamo differenza tra una cosa ed un’altra (che secondo questa ipotesi non è differenza tra una cosa ed un’altra ma tra gradi o quantità di differenze).

Partiamo dall’ultimo punto: la differenza come questione di quantità nel senso che sono le quantità a stabilire le differenze (tra ciò che così è una differenza, ed un’altra). Domanda: se c’è più di una differenza come fa l’ipotesi – che dice che *la differenza sta in se stessa* – ad essere valida? La pluralità non è un’uscire da sé? E per contro: come fa a darsi differenza al singolare? Ci fosse – al mondo – esclusivamente una cosa – sia pure la differenza – come potrebbe esserci differenza anziché – obbligatoriamente, tautologicamente – fissa identità? Cioè: come fa la differenza a fare la differenza se non risulta plurima e quindi se non si aliena (si fa altro: altro in cui consiste per l’appunto la differenza o il differenziarsi) da se stessa?

Potremmo spingerci un po’ più a fondo però nel concetto di identità. E presumere un’identità in se medesima differente. Cioè: un’unica cosa – al mondo – la cui unicità sia l’essere differente e tale essere sia quantitativamente determinato o costituito. In tal caso però per lo stare in se stesso di quest’unico essere risulta necessario che la quantità non abbia un ruolo costitutivo a livello riduzionistico. Che non sia cioè di quest’unico essere (altrimenti gli esseri o i darsi sarebbero due) il materiale di costruzione. Bensì – è necessario – che la quantità valga od operi descrittivamente o modalmente: come qualità cioè. È necessario che la quantità sia la modalità del darsi di un essere (quello della differenza) comunque unico o perlomeno chiuso in se stesso. E tutto il resto – se c’è – non potrebbe partecipare della differenza. Che altrimenti di ritroverebbe alienata.

Ma è proprio necessario ciò? Non potrebbe la differenza pur stando in se stessa – come un pallone da calcio, mettiamo – venir lanciata da una parte all’altra, con parti e lanciatori i quali vanno costituendosi (differenziandosi e quindi ricevendo identità) in contemporanea ai lanci di volta in volta operati? E poi – come per il pallone da calcio – non è necessario che sia – per restare serrata in sé – la differenza stessa a lanciarsi per costituire così una parte (o essere) nella sua differenza con un’altra. Anche se: il pallone non è la differenza. E ha bisogno – il pallone – della differenza per appunto differenziarsi (essere pallone) rispetto ad un albero o ad una bandiera. Quindi: mentre il pallone può stare in se stesso pur avendo altro che lo lancia, la differenza – essendo la *conditio sine qua non* di ogni differenziazione – non può avere altro fuori di sé. Sennò quest’altro come si sarebbe costituito ovvero differenziato? Pertanto se la differenza sta in se stessa – il mondo sta in se stesso e tutto è uno. Cioè differente.

La differenza sta in se stessa ed è questione di quantità. Ma dove stanno le cose? E dove sta la quantità? Se sta nella differenza non è quantità ma differenza. Anche se si

potrebbe subito rispondere che tutte le cose o stati o azioni – a partire dalla quantità – stanno nella differenza. Infatti come potrebbe la differenza – per essere o agire da differenza – stare in se stessa se dentro sé non stessero o agissero cose e/o azioni che – come la quantità – sono differenti dalla differenza? E qui abbiamo un problema – il solito problema con il principio di contraddizione. Il solito dilemma tra Parmenide ed Eraclito. (O – in Italia, ai giorni nostri – tra Severino e Vattimo.) Questa ipotesi è forse eraclitea? Infatti essa dice: la differenza per essere o agire da tale non deve e non può autoidentificarsi. Per essere se stessa non deve essere se stessa. Se la differenza fosse uguale alla differenza (rispettando con ciò il principio di identità da cui poi quello di contraddizione) allora la differenza non sarebbe o non agirebbe da differenza. Non ci sarebbero differenze – al mondo. Ci sarebbe l'identità della differenza con sé medesima. La differenza per essere o agire da differenza dovrebbe non identificarsi con se stessa ma risultare di volta in volta X, Y, Z. L'unico modo per stare in se stessa della differenza sarebbe che non si desse mai in quanto differenza (perché sennò cadrebbe nell'identico dell'identità) ma sempre in quanto X, Y, Z. L'unico modo per stare in se stessa della differenza sarebbe non stare in se stessa – non essere se stessa. Problemi – questi – dibattuti da 2500 anni. Proviamo a dare una risposta all'ultimo problema. Alla necessità di autocontraddirsi o negarsi per affermarsi o essere – da parte della differenza. Questa necessità – va detto – risulta tale solo dalla prospettiva del principio di identità. Potremmo infatti ribattere: proprio con l'autocontraddirsi della differenza = differenza (dell'identità cioè del differenziarsi) abbiamo la realizzazione della differenza! Pertanto non è necessario alla differenza essere altro per essere se stessa. Bensì: proprio nell'autocontraddizione dell'essere se stessa o dell'avere un'identità da differenza – risulta la differenza differente.

Obiezione all'obiezione: dire che la differenza non ha bisogno di rispettare il principio di identità per cui per essere se stessa non dovrebbe essere se stessa (altrimenti sarebbe identica – almeno a se stessa – e non differente) ma che proprio nel non rispetto del principio di identità (nell'autocontraddizione da parte della differenza nell'essere differente proprio con l'essere identica – almeno a se stessa) viene realizzandosi – significa riaffermare il principio di identità e non contraddizione! Semplicemente nel primo caso il principio si inverte a partire dalla definizione di differenza come ciò che non dovrebbe – per esser tale – essere identico a se stesso; nel secondo caso il principio si inverte quando con l'individuare l'identità della differenza nella contraddizione tra essere identica ed essere differente si individua pur sempre un'identità o si stabilisce una norma di coerenza non contraddittoria (sia pure quella dell'essere da parte della differenza autocontraddittoria perché identica nel differenziarsi).

Obiezione all'obiezione all'obiezione: non è questione se rispettare o no dei principi; il problema è che se si considera la differenza come ciò che non dovrebbe – per esser tale – essere identico a se stesso si elimina non la differenza (che potrebbe darsi comunque anche in queste condizioni) ma la possibilità di una differenza fatta, diciamo così, di differenza e basta e non bisognosa di altro; altro che risulterebbe indimostrabile senza aver prima stabilito un criterio di differenziazione. Criterio che nell'ipotesi di partenza per cui *la differenza sta in se stessa ed è questione di quantità* cerca di essere autonomo e non eteronomo.

Semmai il problema – con la sottoipotesi per cui lo stare in sé della differenza è possibile proprio grazie all'autocontraddittorietà fra l'avere un'identità e l'avere un'identità differente – riguarda la *quantità*. La sua riduzione a qualità. Problema che potrebbe anche

non essere considerato tale. Infatti se la differenza è quella che è proprio perché cortocircuitata con l'identità – anche la quantità della differenza potrebbe trovare la sua giustificazione nel contraddirsi risolvendosi in qualità come modalità del differenziarsi (la quantità è una – modalità della – differenza perché se fosse altro, questo altro, senza intervento della differenza, difficilmente troverebbe una sua giustificazione.)

Ma: risolvendo la quantità nella qualità e riducendola a mera modalità della differenziazione non si capisce come possa l'ipotesi avanzata sostenere che la differenza sia *questione* di quantità. Qui non c'è questione se non nel senso contrario per cui è la quantità a risultare questione di differenza. Insomma: se la differenza sta in se stessa non può essere – sembra – che questione di se stessa. E quindi zero questione zero problema. Darsi e basta. L'ipotesi nella sua prima parte (*la differenza sta in se stessa*) risulta così forte da non aver bisogno di una seconda.

4B. La differenza sta in se stessa ed è questione di qualità

“La prima e suprema divisione di tutte le realtà” *non* “è in quelle che sono e quelle che non sono” – come sosteneva tradizionalmente (o, direbbe Severino-Parmenide, nichilisticamente) Scoto Eriugena* con ciò ponendosi fin dall’inizio del suo lungo trattato al di qua della possibilità di filosofare sulla natura – ma piuttosto nelle cose o cosa (qualora ve ne fosse una) e la differenza. Così potremmo rendere le ipotesi per cui *la differenza sta in se stessa*.

La prima e suprema divisione di tutte le realtà non può essere in quelle che sono e quelle che non sono perché senza la differenza (differenza in questo caso fra essere e non essere) non si vede come si possa, per così dire, vedere; ossia, come si possa, nel nostro caso, distinguere tra essere e non essere. Se prima non c’è differenza tra essere e non essere – non ci sarà poi o conseguentemente possibilità di dividere o distinguere qualsivoglia realtà in essere e non essere. Con Parmenide potremmo obiettare che l’essere ha priorità sulla differenza; difatti senza possibilità d’essere – niente possibilità nemmeno d’essere per la differenza. Ma qui – per escludere il discorso di Eriugena dal novero delle posizioni meritevoli di considerazione in vista di una comprensione della natura – non si tratta di stabilire priorità fra essere e differenza. Si tratta di precisare che la natura (“tutte le realtà”) non è nemmeno natura – ovvero non è *altro* rispetto all’essere e basta – senza l’associazione in coesistenza (consustanziale, insomma) fra essere e non essere. Associazione che deve precedere ogni eventuale distinzione fra essere e altro dall’essere: compresa qualsivoglia sua specificazione. Se l’essere ha una priorità ontologica – l’ontologia dell’essere, senza differenza, risulta un’ontologia dell’indistinto. Non si può – come fanno Parmenide e Severino – sostenere che *l’essere è e non può non essere* senza prima – prima di invocare, anche solo invocare, il non essere – occuparsi della differenza. Per non potere non essere – l’essere deve passare, diciamo così, dalla differenza.

E qui ha inizio l’ipotesi che veniamo analizzando. Lo status della differenza. Se è – deve essere. Ma allora l’essere le preesiste o almeno coesiste (consustanzialmente, appunto). Il preesistere o coesistere dell’essere rispetto alla differenza – impedisce che la differenza stia in se stessa? Obbliga la differenza a stare nell’essere? Senza essere – non essendo cioè – come farebbe la differenza a stare in se stessa? E come farebbe – poi – ad essere questione di qualità (se la qualità non fosse)? Il problema della qualità lo abbiamo già affrontato per la quantità. Come può la differenza al contempo stare in se stessa ed essere questione di qualità? Essere questione di qualità significa che la qualità ha una priorità – o funzione fondante – rispetto alla differenza. Possiamo risolvere il problema dell’essere della differenza dicendo che è la qualità ad esser e non la differenza; e che poi è l’essere della qualità a fondare la differenza. Ma in questo caso la differenza sembra non stare in sé. Il bambino sta in sé anche se la madre lo causa; e rispetto alla madre sta in sé. Ma non rispetto all’essere. Rispetto all’essere il bambino sta in altro: nell’essere appunto e non nel bambino. La madre insomma dà al bambino l’essere. O anche – l’essere dà al bambino la madre. O ancora – forse – la madre, come si dice, dà l’essere al bambino. Quello che non può darsi in ogni caso è un bambino senza essere ed una madre senza essere. Quello che non può darsi in ogni caso è una priorità – di qualsiasi tipo – del bambino o della madre – o di qualsiasi cosa – senza essere. Potendo di per sé darsi essere senza bambino e madre ma non viceversa. Potendo insomma –

* G. Scoto Eriugena, *Divisione della natura*, trad. Bompiani, p. 157.

almeno seguendo una certa logica: la logica dell'identità – darsi essere con il solo essere ma nulla senza essere. Nulla: nemmeno la differenza? È questa la questione. Giacché – con il solo essere senza differenza – non può darsi a sua volta nulla; se non appunto e autoreferenzialmente l'essere.

Per il “tutte le realtà” c'è bisogno tanto di essere quanto di differenza. Ma c'è bisogno del “tutte le realtà”? Secondo Parmenide no. La realtà è una sola. L'essere. E che dire allora di ciò che si dice? della tra *restare in casa* e *andare al fiume*? Niente. Non c'è differenza per Parmenide. *Restare in casa, andare al fiume* – illusioni. È (tutto) solo essere che si fa o ribadisce essere. *Restare in casa, andare al fiume* – allucinazioni o sragionamenti (in quanto differenze, differenze dall'essere). Ma *entro* l'essere possono darsi differenze? Posso con Parmenide accettare che soltanto l'essere è – senza contravvenire a tale principio se aggiungo che entro l'essere e pur restando nell'essere si danno differenze. Severino o il Parmenide di Platone non sono d'accordo. Basta anche un solo distinguo per far crollare il mondo logico e ontologico dell'essere = essere. Per negarlo o fraintenderlo. Niente da aggiungere. Niente da sottrarre.

Chiediamo noi. Può darsi – pensarsi – uguaglianza senza differenza? Non sono l'uguaglianza e la differenza come una salita che è anche per forza discesa? E se sì allora l'essere deve contemplare ad un qualche livello la differenza. Della quale quindi siamo in dovere di una spiegazione.

Ma – potrebbe rispondere Parmenide – non è questione di noi o del nostro pensiero. Ammessa e non concessa l'impensabilità dell'uguaglianza senza differenza non è ancora dimostrata l'esistenza della differenza. Potrebbe trattarsi unicamente di una questione logica; della nostra logica; della nostra (anche) cablatura psicologica.

Già ma fosse pure un'esistenza logica o psicologica – o anche, come piace dire a Severino, fosse pure una follia, fossimo pure al livello della follia – la differenza esiste, opera, si dà, risulta. Al pari di Dio. Innegabile – ad esempio in questo scritto: “Dio”.

Illusioni – continua Parmenide. Scritto o non scritto – logica o follia – mente e mondo e qualsiasi altro distinguo: illusioni. Solo essere = essere. Anzi: *solo essere*.

Come dimostrarlo però? (Non si chiede *se* ci sia bisogno di dimostrazioni; si dice solo: come dimostrarlo?)

Come dimostrare – però – anche il contrario? Infatti se dico che è *evidente* che “essere” sia diverso da “Dio” (almeno come parola: non una lettera o suono in comune) – l'*evidenza* quale potere probativo ha? Ha il potere probativo del principio d'identità da cui quello di contraddizione; ovvero dei postulati e assiomi e nozioni comuni euclidei.

Potere non piccolo – se ci ha mandato sulla Luna. Epperò allora – evidenza per evidenza – se risulta evidente che $A = A$ (e soprattutto se, attenendoci ad un simile assunto, risultano possibili tutta una serie di, vogliamo chiamarli, con Wittgenstein, *giochi?*), risulta evidente pure che linguisticamente almeno la domanda *Che differenza tra restare in casa e andare al fiume?* vanta una sua plausibilità. Plausibilità che però cozza con l'implausibilità sua, supposta (perché essere = essere e la differenza, ogni differenza, è diversa dall'essere e quindi, come tutto il resto, non è se non come essere e quindi come indifferenza) dagli eleatici.

Ora: il problema degli eleatici è lo stesso di Euclide (o di Aristotele o di tutta o quasi la filosofia). Fanno – gli eleatici – dell'Essere tutto. Ma paradossalmente non riescono a provare o rendere manifesto l'essere con l'essere. Abbisognano di *altro*. Dell'*evidenza*. Quella stessa evidenza da cui siamo partiti – sottoforma del “si dice”; Euclide avrebbe parlato di nozioni comuni – per giustificare la richiesta di render conto della *differenza tra restare in casa e andare al fiume*.

La cosa filosoficamente più importante per gli eleati – loro malgrado – non è l'essere ma l'evidenza. Che poi questa sia riducibile ad essere non importa. Perché l'essere non è letteralmente

niente senza di essa. Che cos'è l'evidenza? Essere! Ma che cos'è l'essere? Non l'essere – come vorrebbero gli eleati – bensì *l'evidente*! L'essere è l'evidente; l'essere è – stando alla ferrea logica eleatica – il non essere; gli eleati – stando alla ferrea logica dell'iperidentità – si contraddicono. E si contraddicono per non contraddirsi! Si contraddicono cioè per rendere evidente il fatto che $1+1=2$ o che $A = A$ o che Essere = Essere. Non è l'uno più uno a fare due; ma l'evidenza! A non è uguale ad A cioè a se stesso. A è uguale *all'evidenza* di A. Cioè ad altro da A. Per operare con l'uguaglianza devo passare dalla differenza. Per far essere l'uguaglianza devo far essere la differenza. Che – in quanto essere – sarà essere quanto si vuole ma – proprio perché è! – sarà differenza e non essere (non Essere = Essere *sic et simpliciter*). La differenza risulta una sorta di germe entro l'inevitabilità dell'essere. Se l'essere è inevitabile – all'esser risulta altrettanto inevitabile la differenza; non foss'altro per risultare evidente; per l'evidenza di cui necessità al fine di essere *evidentemente* (e quindi tramite non solo dell'essere ma anche della differenza) se stesso ed inevitabilmente se stesso.

Senza l'evidenza l'inevitabilità dell'essere risultare evitabile. Dipendendo dall'evidenza l'essere da solo non basta alla fondazione del tutto (e di un inizio coincidente con la fine) cui vorrebbero riserbarlo gli eleati.

Con l'aggiunta della differenza l'essere perde la sua esclusività (secondo gli eleati perde se stesso). In una perdita che risulta però la *conditio sine qua non* del suo ritrovarsi. Del suo ritrovarsi evidentemente (o nell'evidenza) dell'essere. *Di* essere. Il luogo – dell'evidenza – non è – di per sé – il luogo dell'essere. È il luogo dove si dà – l'essere. Se è un luogo – e con ciò dimostriamo di riferirci a Parmenide e non ad Heidegger – è essere, dipende dall'essere, non si darebbe senza l'essere. Fin qui ha ragione Parmenide. Ma – e qui bisogna contrastare Parmenide – vale anche il viceversa. Nel senso che – senza l'evidenza, l'essere sarà pure, ma sarà come non essere; non risulterà. L'essere – per essere: per risultare (sia pure a se stesso e basta) – abbisogna di non-essere (nel senso che: abbisogna di altro oltre il principio d'identità per cui essere = essere). Quest'altro – che qui abbiamo chiamato, con Aristotele ed Euclide, l'evidenza – è la differenza. Che risulta tale semplicemente per il fatto riguardante l'impossibilità di autogiustificazione dell'essere.

Ecco allora che – il questionare, se non altro – circa la differenza può rivendicare una sua plausibilità. Basta ribattere agli eleati che se è evidente che essere = essere non è per questo tagliata fuori dal discorso filosofico l'evidenza; perché è del pari evidente (e più che essere nell'evidenza, per gli eleati e i difensori della logica dell'identità, non si può; anche se l'evidenza non stare, finché sta o è, né più né meno che nell'essere) che la differenza – una qualche – tra *restare in casa* e *andare al fiume* c'è; ossia vanta una sua evidenza al pari dell'essere dell'essere.

Una differenza c'è. Ma dove? In se stessa? E perché? Per questioni di qualità? Ecco il tema della tesi. Tesi stando strettamente alla quale la differenza non può stare nell'essere. In tal caso sarebbe essere o identità e non differenza. Almeno che l'essere – in maniera antieleatica – non sia identico a se stesso. Ma allora – di nuovo – bisognerebbe spiegare la differenza. Una differenza che – anche stando nell'essere – starebbe in un essere differente (rispetto all'essere = essere). Starebbe in un essere impossibile da spiegare eleaticamente.

Potremmo spiegarlo quest'essere con uno dei più affidabili – se la scienza contemporanea è affidabile – ontologi del Novecento: W. V. O. Quine. *Non c'è l'Essere* – ci sono tanti esseri. Ci sono – nel senso che agiscono come significati. Si tratta di scegliere – entro uno spettro di possibilità – l'essere come significato che ci dà maggiori possibilità di ulteriori scelte o significati. La religione ad es. rispetto alla medicina ci dà meno possibilità (di essere). Perché – banalmente – con i significati (concettualizzazioni ed espressioni del mondo) della religione da una broncopolmonite non guarisco; con quelli della medicina occidentale (antibiotici come concettualizzazioni ed espressioni del mondo) sì. E non io in quanto io (i religiosi potrebbero sempre controbattere

alienando qualsiasi identità – anche quella dell’essere con se stesso – a vantaggio di Dio) ma l’insieme dei significati in quanto insieme dei significati. (Indipendentemente dalla plausibilità o meno della categoria di Io o anche di quella di Identità – una società che è in condizione di produrre più significati, o wittgensteiniani giochi linguistici, è una società preferibile perché con più esseri, che sono il modo di darsi di quello che Parmenide chiamava Essere. La scienza occidentale finora – con l’allungamento della vita ecc. – si è dimostrata il miglior gioco o meta-gioco: meta in quanto foriero di altri giochi.)

L’ontologia di Quine siccome pluralistica non ha problemi ad accogliere la differenza. Ne ha però a spiegarla. Perché? Perché logicistica. Nel senso della logica dell’identità. Per Quine $A = A$ non è un problema. È evidente che sia così. Come per Parmenide. Il quale estende tale logica all’ontologia facendo dell’Essere un monolite. Cosa che non fa Quine. Che però mantiene tale logica in sede di spiegazione dei suoi tanti esseri (o maniere di ritagliare, diciamo così, la stoffa *relativamente* indifferenziata del mondo). I quali – malgrado la buona volontà di Quine – finiscono per risultare un unico Essere. Perché? Perché succubi del principio d’identità e della connessa evidenza. Laddove il deficit di Quine non sta nell’avere – com’è forse inevitabile – associato aristotelicamente il principio d’identità all’evidenza o auto evidenza; ma quello di non aver problematizzato tale associazione. In una problematizzazione che avrebbe potuto portare Quine a rilevare, come abbiamo fatto disopra noi, la differenza anche nell’identità: nell’evidenza dell’identità. Con l’evidenza che – per il principio stesso di identità – a una sua identità la quale non può essere (pena l’essere identità e non più evidenza) quella appunto dell’identità.

Ora il problema è: se l’identità per essere (o almeno risultare) se stessa deve essere (in quanto evidenza e non identità) diversa; la differenza per stare in sé deve avere un’identità: l’identità da differenza. Questo però – come abbiamo già scritto – non è un problema per la differenza. La quale anzi vi trova un rafforzamento – nell’essere se stessa (differenza) soltanto essendo diversa da sé (identità; sia pure identità con se stessa). Se infatti – ripetiamo – la differenza non fosse identità (con sé) non sarebbe appunto differente ma sarebbe identica (se la differenza non avesse identità ma avesse solo differenza non sarebbe differenza; è differenza perché verso se stessa non esercita differenza, il che la renderebbe uguale a sé, ma identità).

Il problema riguarda l’identità che eleaticamente dovrebbe bandire la differenza. Ma non ci riesce – per i motivi detti. Il problema – però – riguarda anche la nostra dimostrazione della differenza come differente proprio perché identica (e quindi differente quanto l’identità è differente dalla differenza) a se stessa. Infatti tale dimostrazione si basa sul principio di non contraddizione. E quindi sulle critiche (o almeno integrazioni) che abbiamo avanzato al principio di identità. Avremmo dovuto dire (per evitare tale principio e tali critiche) che non importa se la differenza non è se stessa, non presenta ad alcun livello l’identico (che rispetto a lei costituisce differenza), ma persiste nell’autoidentificazione per cui differenza = differenza; autoidentificazione negatrice della differenza: perché se la differenza è uguale (sia pure a se stessa e basta) e cioè esercita sempre e comunque la differenza (senza mai in nessun caso l’identità) allora non è differenza ma (almeno in un caso, quello riferito a sé) identità. Ecco: avremmo dovuto dire che questo, che questa contraddizione, non importa. Che essa importa solo agli eleatici. Però – per ritornare a Quine – facendo così ci saremmo preclusa l’espressione di ulteriori significati. Avremmo posto fine di fatto al discorso – almeno filosofico (sarebbe stato possibile forse un discorso poetico).

Con un’ontologia alla Quine – con una non-ontologia, insomma – potremmo tentare di risolvere/dissolvere il problema della differenza e confermare il wittgensteiniano detto di Cioran fatto proprio da Carmelo Bene per cui “quando si sa che ogni problema è soltanto un falso

problema, si è pericolosamente vicini alla salvezza”*. Con un’ontologia alla Quine rispetto all’essere la differenza si spiega come si spiegano le differenze tra un’ontologia e l’altra. Tramite motivazioni epistemologiche o gnoseologiche o conoscitive o “di ritaglio”. Cioè: la religione ad es. è diversa dalla scienza perché “ritaglia” la stoffa indifferente del mondo in una maniera differente. Allo stesso modo entro la scienza l’elettrone è diverso dal protone perché nel processo conoscitivo (e indipendentemente da qualsivoglia interpretazione neoidealistica potremmo forse chiamarla o da “scuola di Copenaghen” della meccanica quantistica) abbiamo operato dei tagli dello stesso e unico e universale materiale informe: grossomodo il noumeno kantiano, verrebbe da dire. O anche: abbiamo fornito due interpretazioni diverse (se si può riassumere Quine dicendo che egli di fatto riduce l’ontologia a gnoseologia; le teorie dell’essere a teorie del conoscere – senza però, e kantianamente, eliminare l’essere o il non meramente gnoseologico/ermeneutico). O più semplicemente ancora: due interpretazioni. Resta il problema di ciò che fa la differenza tra le due interpretazioni: è il due stesso? Ma se è lo stesso come fa a produrre la differenza? Inoltre c’è il problema anche più grave della differenza tra ontologia e gnoseologia; intrattabile senza una previa trattazione, ancora, della differenza.

Insomma: spostando il problema della differenza dall’ontologia alla gnoseologia – lo si sposta, appunto, ma non lo si risolve affatto.

Inutile rilevare la promiscuità (di Quine) con quello che fu il neoscetticismo postmoderno secondo il quale “la principale obiezione alla realtà è ... il suo carattere di sottomissione incondizionata a tutte le ipotesi che si possono fare su di lei”†. Che però per quanto “cagna” resta realtà. Qualcosa cioè di diverso o irriducibile all’ipotizzare. “Su di” dice in maniera autocontraddittoria (quanto il nichilismo ontologico) il postmoderno. Al quale Quine non è ascrivibile per un suo residuo – tutto americano – pragmatistico; presente anche nel postmoderno Rorty ma assente nell’iperpostmoderno o nel postmoderno-postmoderno Derrida (non foss’altro per il motivo che se avesse avuto una qualche praticità o credenza in un grado oggettuale di realtà si sarebbe fatto capire; avrebbe insomma comunicato qualche cosa; la sua burlona fino all’irresponsabilità *différance* indica proprio che Derrida non aveva niente da comunicare né lo voleva – e se ne compiaceva.)

* E. Cioran, *Il funesto demiurgo* [1969], trad. Adelphi, 1986.

† J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* [1995], trad. Cortina, 1996, p. 7.

4C. La differenza sta in se stessa ed è questione di quantità e qualità

L'“essere in questione” di questa ipotesi sembra dipendere dalla quantità e dalla qualità – che se non ci fossero (o non agissero) non porrebbero in questione lo stare in se stessa della differenza. Le domande a questo punto sono due – le domande preliminari, prima ancora di indagare lo stare in se stessa della differenza. 1) In che cosa consiste l'“essere in questione” e 2) in che cosa consistono quantità e qualità. Tali domande presupporranno poi forse una risposta affermativa alla complementare domanda per la quale se la differenza fosse stata in se stessa e se fosse stata anche questione di se stessa e basta allora non ci sarebbe stata questione.

La domanda preliminare circa la consistenza dell'“essere in questione” risulta subito però fin da una svelta analisi niente affatto preliminare rispetto alla domanda sulla differenza stessa. Infatti l'essere in questione qualunque cosa significhi e/o in qualunque cosa consista: a) implica o coinvolge una differenza tra l'essere e la questione; b) qualora non faccia ciò, implica o coinvolge una differenza tra l'essere in questione e il non esserlo; c) solleva la questione del significato e del consistere: cosicché l'essere in questione, nella misura in cui significa e/o consiste, risulta questione a se stesso, rispetto all'essere (se è un essere o addirittura Essere) del proprio significato e rispetto all'essere (se è tale) del proprio consistere.

Alla questione o alle questioni riguardanti il questionare stesso, si può rispondere senza definire precedentemente o almeno contestualmente la differenza? Differenza che così potrebbe anche risultare qualcosa del tipo di *tutto ciò che non si può non definire precedentemente o almeno contestualmente rispetto alla trattazione di qualsivoglia altra cosa (che è “altra” ed è “cosa” proprio grazie all'azione della differenza)*. Così però la differenza nel comparire scompare. Scompare in quanto tale e si riduce ai vari comparire. I quali altrimenti – non differenziandosi – non potrebbero comparire. Non comparirebbero.

Rispetto alla questione della questione – del questionare stesso, cioè – la questione della qualità e della quantità sembra poca cosa. O almeno conseguente. Derivativa. Se non fosse in questione l'“essere in questione” – e se non lo fosse per motivi legati alla differenza – la questione della qualità e della quantità sarebbe comunque poca cosa. Sarebbe cioè una questione e basta. E non il baratro – o quasi – che pare aprirsi allorché ci interroghiamo (o interroghiamo il mondo, o siamo interrogati dal mondo, o ci interroghiamo assieme al mondo) sull'“essere in questione” mettendolo in questione tramite – contemporaneamente, contestualmente a – la questione della differenza. Cosicché giungiamo alla domanda: è la questione della differenza a sollevare la questione della questione dell'“essere in questione” (dove con *questione dell'“essere in questione”* si intenda pure il problema della falsità o verità della problematicità; o, per dirla in altri termini, del significato della consistenza e della consistenza del significato) oppure viceversa?

Si può stare in se stessi? Il se stesso è uno stare? Prima di rispondere a queste domande bisognerebbe rispondere alla domanda sulla domanda stessa. Cioè sulla liceità del domandare.

Bisogna affrontare la *questione dell'“essere in questione”*; il problema della falsità o verità della problematicità; o, per dirla in altri termini, del significato della consistenza e della consistenza del significato. Ma come affrontare questi problemi senza affrontare prima quello della differenza? E come affrontare – però – il problema della differenza *da solo*? Sembra che il prima – un prima assoluto, come quello, presunto, riguardante il domandare della differenza – sia impossibile. Impossibile quanto la solitudine assoluta; il *da solo* assoluto. Contestualità dappertutto invece sembra. Il dappertutto e il sembrare stessi saranno questa contestualità. Non sembra se non sembra qualcosa. E già questo è contestualità. Per il viceversa poi – niente cose senza sembrare – bisogna interrogarsi sulla differenza. Sulla differenza tra cosa e sembrare.

Ma: bisogna interrogarsi prima sulla differenza e poi sulla differenza tra cosa e sembrare oppure possiamo o, anche, dobbiamo compiere i due atti contestualmente? Il contestualmente ritorna e riafferma la propria importanza. Come occuparci della differenza *da sola*? Che *senso* ha? Che *possibilità* ha?

Nelle odierne filosofie – anche in quelle che potrebbero dare l'illusione di occuparsi dell'essere in termini relazionali o a rete; essere come Internet e Internet come essere, insomma – si legge ancora che “l'uomo non è «al mondo» come in un ambiente (perché ci dovrebbe essere un ambiente?): è *al* mondo in quanto il mondo è la *sua* esteriorità propria, lo spazio proprio del suo essere-fuori-nel-mondo”*. Neoidealisticamente, ermeneuticamente, postmodernamente e insomma antropocentricamente si continua a fare del mondo un proiezione dell'uomo. Togliendo la differenza tra l'uomo e il mondo. Confermando di perdurare nell'ignoranza della differenza.

140: “In ciascun corpo umano vivono più cellule batteriche che cellule umane”†.

* J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* [1996] trad. Einaudi, 2001, p. 28.

† Wilson, *La creazione*, cit. p. 140.

4D. La differenza sta in se stessa ed è costituita da se stessa

Secondo questa ipotesi sembra esserci un luogo, «la differenza», nel quale risiederebbe la differenza, la quale infine sarebbe costituita – cioè fatta – da se stessa e di se stessa. Secondo questa ipotesi vi sarebbe esclusivamente una cosa (o processo o stato ecc.). La differenza. Tale cosa (o processo o stato ecc.) annullerebbe ogni luogo in quanto annulla ogni ulteriore cosa che sia altro da sé. Secondo questa ipotesi non vi sarebbero luoghi. Vi sarebbe soltanto e in assoluto una cosa. La differenza. La quale nel suo assoluto non ha forse nemmeno bisogno di costituzione, di costituirsi. Altrimenti rischierebbe con tale divenire di non starsene sufficientemente in sé.

L'ipotesi in questione però non richiederebbe, in quanto tale, che vi sia soltanto una cosa. Essa dice unicamente che la differenza sta in se stessa. Però se la differenza sta in se stessa nel senso che non ha alcun tipo di rapporto con eventuali cose o realtà ad essa esterne allora anche queste in quanto cose o realtà con varie e proprie identità non potranno darsi. Infatti: cosa le renderebbe se stesse e cioè differenti l'una dall'altra? La differenza non può, se sta – quale processo, effetto, dinamica ecc. – a comparto stagno in se stessa. Quindi: di fatto secondo questa ipotesi c'è – se c'è, se cioè le è attribuibile l'essere, qualora anch'esso non risulti di troppo, troppo estraniante rispetto alla autoasserzione della differenza – soltanto una cosa. La differenza. Ma allora propriamente la differenza nemmeno sta. Essendo lo stare altro da essa. E ciò valga anche per il sé e per lo stesso; per l'identità, dunque. Che non possiamo attribuire ad una cosa o evento che come la differenza, secondo questa ipotesi, sarebbe assolutamente indipendente da ogni altra cosa o evento. L'essere compreso, forse. E di sicuro la quantità e la qualità di cui qui non v'è traccia.

La differenza. Senza aggiungere altro. Ma è possibile «la differenza» senza aggiungere altro? Per ogni altra cosa o processo potremmo rispondere forse subito di no. Un mondo di

formaggio avrebbe difficoltà a spiegare con il formaggio e soltanto il formaggio la parola e concetto di formaggio. Così come l'Essere trova difficoltà non tanto con il nulla od il non essere che risultano negabili o relativizzabili; ma con il falso e l'illusorio. La differenza invece non sembra avere difficoltà – come *archè* – in nessuno dei casi appena portati ad esempio. Anzi tali casi sembrerebbero proprio ciò che la renderebbe possibile se non ciò che la richiederebbe. È la differenza a far passare dalla cosa alla parola/concetto. È la differenza a far passare dal vero al falso. Ecc. Tuttavia la differenza come *archè* – anche se l'ipotesi di partenza non richiede in quanto tale e come abbiamo già detto di concepire la differenza quale *archè* per concepirla assolutamente indipendente e autoconsistente – si scontra nella difficoltà di trovare qualcosa su cui esercitarsi o – come richiede l'ipotesi di partenza – la differenza si scontra nella difficoltà di riuscire a risultare tale in mancanza di qualsiasi altra cosa.

Come può esserci differenza se non c'è qualcosa che sia differente da qualcos'altro? Che non possa esserci qualcosa con una propria identità senza – per risultare quel che è – distinguersi ovvero differenziarsi da qualcos'altro sembra abbastanza pacifico. Ci fosse in tutto l'universo *unicamente* un bambino, questo bambino ci sarebbe? (La risposta certo dipende anche dal grado di unicità preteso: se ad es. l'esserci unicamente del bambino porta ad escludere tempo, spazio, aria, e anche essere ...) La domanda però qui è: come può esserci differenza se non c'è qualcosa che sia differente da qualcos'altro? se cioè c'è differenza e basta? Può esserci differenza *e basta*?

Per esserci differenza *e basta* la differenza dovrebbe differire da se stessa. Dovrebbe cioè non essere differenza. Se fosse infatti identica a se stessa - se cioè fosse differenza - non sarebbe differenza. Pertanto la differenza con l'essere identica a se stessa - cioè con il non essere almeno rispetto a se stessa differenza - risulta differenza. Grazie all'identità risulta paradossalmente differenza. Ma ogni cosa grazie all'identità - con se stessa - risulta differente - rispetto ad ogni altra cosa identica a sua volta a se stessa.

Sembra quindi che ci sia o che possa esserci differenza e basta. E invece no. O almeno non in termini così semplici. Se infatti la differenza è possibile perché identificandosi con sé e quindi avvalendosi di qualcosa di diverso da sé - l'identità - risulta differente allora io ho dimostrato l'esistenza della differenza ma non la sua assoluta autonomia. Infatti la differenza abbisogna qui dell'identità. E non si tratta di un gioco di parole. Di qualcosa - l'identità - che possiamo assumere impunemente. L'ipotesi di partenza dice: *La differenza sta in se stessa ed è costituita da se stessa*. Nella dimostrazione che abbiamo fornito la differenza è costituita dall'identità! Potremmo rispondere che proprio perché è costituita da qualche cosa di diverso allora è costituita da se stessa (se infatti fosse costituita dalla differenza cadrebbe davvero nell'identico: nell'identico se non altro con se stessa; cosa che non si può ammettere se siamo alla ricerca di una differenza autocostruente). Tuttavia se in questo modo salvo la giustificazione della differenza facendola fondare dall'identità e quindi da qualcosa di diverso da essa; non soddisfo l'esigenza autofondazionale e di absolutezza della differenza. Forse perché non si può soddisfare? Nel qual caso l'ipotesi *la differenza sta in se stessa ed è costituita da se stessa* va scartata. Scartandola però ripiombiamo nei problemi di tutte le altre ipotesi. E allora proviamo ad analizzarla un po' più a fondo.

La differenza sta in se stessa ed è costituita da se stessa. Proviamo ad intendere questa ipotesi letteralmente. Senza sviluppare alcuna sua valenza implicita o latente. *La differenza sta in se stessa ed è costituita da se stessa*. Se prendo questa ipotesi alla lettera non vedo come possa sviluppare una concezione diversa dalla teoria delle idee di Platone. La differenza come Idea. Come “ben rotonda sfera” (stando alla moltiplicazione platonica nelle varie Idee dell'Essere di Parmenide). Magari nell'universo ci sono anche altre Idee o “ben rotonde sfere”; assoluti

autoconsistenti. Qui però ci occupiamo della Differenza. Iperuranio a parte, le Idee platoniche presentano il difetto della relazionalità. Ipotesi *ad hoc* quale quella dei “generi sommi” - che in quanto metaideali invece di mettere in relazione le Idee finiscono per sabotarne la funzione archetipica - lo dimostrano. Problema della relazionalità che nel caso della differenza spicca tanto di più in quanto essa abbisogna - per i motivi che abbiamo detto: autodifferenziarsi - dell’identità. Ora: non solo l’ipotesi di una differenza autoconsistente si trova imbarazzata dalla necessità insita dell’identità ma anche tutta la teoria platonica delle Idee. Infatti ogni Idea - Bene, Bello, Sedia, Ruota, Giallo ecc. - per essere tale dovrà avere un’identità e quindi non dovrà essere un’idea intesa come qualcosa di autoconsistente. Nonostante l’apprendistato parmenideo (il filosofo Parmenide del principio di identità: $A = A$) Platone non riesce a spiegare con la teoria delle Idee l’identità. Infatti: se l’identità è, allora, come tutto ciò che stando alla teoria delle Idee risulta essere in senso proprio, è un’Idea. Ma se è un’Idea e poi si comporta verso le altre Idee come ad es. l’Idea di Sedia eterna e perfetta si comporta - facendosi imitare - nei confronti delle sedie costruite materialmente dal falegname, allora o essa è qualcosa di più che un’Idea (ma che cosa? ci vorrebbe un’ulteriore teoria e le Idee comunque non sarebbero più l’*archè*) o le altre Idee, da essa dipendendo, non sono Idee. Stesso dicasi ovviamente per l’Essere. E se si risponde che Identità ed Essere vanno dati per presupposti in ogni cosa esistente – allora la teoria delle Idee che pretendeva di spiegare ogni cosa esistente non spiega niente. Lo stesso accade circa l’ipotesi sulla differenza che analizziamo. Se all’ipotesi per cui *La differenza sta in se stessa ed è costituita da se stessa* concediamo quale accettazione implicita l’Essere e l’Identità allora tale ipotesi non spiega proprio niente e oltre a non avere avuto una spiegazione della differenza ci ritroviamo con l’onore di spiegare anche altre due cose o processi o eventi ecc.

Hegel dopo aver criticato Schelling per non essere esplicito – rimettendo all’intuizione il rinvenimento della verità – critica Schelling per l’occuparsi della differenza e, al pari di Platone, non spiega la differenza, sostenendo che non c’è nulla da spiegare. Le cose stanno così – differenti. Essenzialmente. Costitutivamente. Tra la spiegazione e l’essere differenti delle cose c’è la stessa differenza (ogni altro termine, qui, sarebbe sinonimo di “differenza”) che c’è tra il finito e l’infinito. La prima – finita – non potrà mai rendere conto dell’essere infinito delle seconde; e quindi della loro differenza. Peccato però che anche per pronunciare una frase del genere – quella sulla differenza tra spiegazione/finita e cose/infinite – mi sono servito della differenza. E se non la analizzo mi servo di qualcosa d’importante irresponsabilmente. Senza sapere quel che faccio. Ma sentiamo Hegel: “Non è affatto necessario porre la questione: *In che modo* da questa essenza pura [per ogni cosa: il “rapporto a se stessa” ridotto a “atto di sdoppiarsi” e quindi l’“autouguaglianza” come “differenza interna”]; che Hegel chiama “infinità semplice” e “Concetto assoluto” e considera “l’essenza semplice della vita, l’anima del mondo, il sangue universale”] viene fuori la differenza, l’essere-altro? Né tantomeno abbiamo bisogno di credere che tormentarsi intorno a tale questione significhi fare filosofia, né, infine, serve a qualcosa considerarla irrisolvibile. Lo sdoppiamento, infatti, è già sempre avvenuto, la differenza è già sempre stata esclusa dall’autouguaglianza e le è stata messa a lato. Quello che doveva essere l’*uguale-a-se-stesso*, dunque, è già una delle parti sdoppiate e non invece l’essenza assoluta. *L’uguale-a-se-stesso si sdoppia*. E ciò significa: l’uguale-a-se-stesso rimuove sé come qualcosa di già sdoppiato, rimuove sé come essere altro. Comunemente si dice che dall’*unità* non potrebbe venire fuori la differenza; di fatto, invece, l’unità è solo uno dei momenti dello sdoppiamento, è l’astrazione della semplicità contrapposta alla differenza. Come abbiamo visto, tuttavia, l’unità è l’atto di sdoppiarsi proprio perché è l’astrazione,

proprio perché è solo uno dei due opposti: essendo infatti un *negativo*, un *opposto*, l'unità è posta come ciò che ha in sé l'opposizione”*

Al di là delle tipiche idiosincrasie lessicali e contorsioni concettuali, fondamentalmente Hegel sembra dirci che la differenza è intrinseca alla cosa. È la Cosa. Non avrebbe quindi senso chiedersi che cosa sia la differenza. Basta chiedersi – di volta in volta – che cos'è una cosa. Laddove ogni cosa però è accomunata ad ogni altra tramite la differenza. Tramite il fatto cioè che ogni cosa – per essere se stessa – deve essere altro da sé; deve negare sé; deve *non* essere tutte le altre cose. Ripetiamo: non basta – ad una cosa – essere se stessa. Per essere se stessa deve anche non essere tutte le altre cose. Questo secondo tipo di essere è negativo, non affermativo. Il primo invece è affermativo. I due insomma stanno in opposizione. Tale opposizione è la cosa. Ogni cosa. Ogni cosa è affermazione (essere se stessa) e negazione (non essere tutte le altre cose). Con la prima che non ha senso – né spazio né tempo; non ha *grip* – senza la seconda, e viceversa. L'essere se stessa della cosa non si dà mai da solo; separato dal suo non essere tutte le altre cose; più di quanto non si dia salita senza discesa o, in una moneta, testa senza croce. Tutte le cose – e più in generale l'Essere – per Hegel sono come quel tratto di strada al contempo salita e discesa e come quella moneta, al contempo testa e croce. Lo aveva già detto Eraclito – con un esempio linguistico; inaugurando così quella fissazione sul linguaggio che, passando per Hegel, giunge fino ad Heidegger e Derrida. “Bios” è sia morte che vita (in greco antico vita si dice “bios”, così come anche “arco” con cui si uccide).

La posizione di Hegel potrebbe forse, almeno in parte, tradursi anche in termini ecologici. Ma ci è d'aiuto? Hegel stesso – volendolo leggere così – fonda sulla negazione della differenza intesa come affermazione della differenza quale equivalente di “cosa”, tutto il suo (contorto) discorso filosofico. La sua logica dialettica. Che di contorsione in contorsione pare però mostrare che la proposta da Hegel non sia la soluzione, bensì la posizione del problema. Se questa fosse stata la soluzione Hegel, dopo la *Fenomenologia*, non avrebbe scritto le altre migliaia di pagine che ha scritto. Tutte – direttamente o indirettamente – riconducibili, in quanto espressione della logica dialettica, alla problematica della differenza; o almeno alla sua capillare esemplificazione. È come se Hegel picchiasse e ripicchiasse di continuo sullo stesso punto – quello della problematica della differenza – illudendosi così di risolverlo. Approcciandolo da mille lati. Negandolo ecc. Il risultato però sembra quello tipico di chi – non parlando la lingua dell'interlocutore – per farsi capire decide di urlare sempre più forte.

Anche se qui non abbiamo intenti storici, abbiamo però forse interpretato troppo liberamente Hegel, rischiando di non cogliere quello che ha da dirci sulla differenza. Leggiamo pertanto il passo seguente a quello già citato, dove Hegel ci dà conto del suo concetto di differenza come “sdoppiamento”: “Pertanto, la differenza tra *sdoppiamento* e *divenire-uguale-a-se-stesso* non è altro che *questo movimento dell'autorimozione*. Infatti, poiché l'uguale-a-sé che deve ancora sdoppiarsi, che deve divenire il contrario di sé, è un'astrazione ed è *già esso stesso* qualcosa di sdoppiato, il suo sdoppiamento è allora la rimozione di ciò che esso stesso è, e dunque è una rimozione dell'proprio essere sdoppiato. Il *divenire-uguale-a-se-stesso*, da parte sua, è anch'esso uno sdoppiarsi: ciò che diviene uguale a se stesso, infatti, si contrappone in tal modo allo sdoppiamento, cioè si mette esso stesso *da un lato*, *diviene piuttosto qualcosa di sdoppiato*”.

Secondo Hegel “l'uguale-a-sé ... è un'astrazione ed è *già esso stesso* qualcosa di sdoppiato”. Pertanto anche la caratterizzazione della differenza come “sdoppiamento” – come partenogenesi o come appercezione e come altro si voglia interpretare lo sdoppiamento di cui parla Hegel – non

* G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* [1807], trad. Bompiani, 2000, pp. 255, 263, 267.

cambia minimamente il punto centrale della critica che abbiamo mosso ad Hegel. Cioè il suo non spiegare ma assumere la differenza. Con un “colpo di pistola” del tipo di quello che Hegel stesso ebbe a rimproverare alla mancanza di dialettica di Schelling. Siamo ancora alla definizione che Aristotele dà di sillogismo (rispetto alla quale la filosofia hegeliana della differenza – la *logica dialettica* – sembra una sorta di elefantiasi): il “ragionamento nel quale, poste alcune premesse, deriva da queste, e in forza di queste, necessariamente qualcosa d’altro” (*Analitici primi*, I, 24 b, 18).

Noi non diciamo che Hegel non abbia (o meglio: non possa avere) ragione. Diciamo che la ragione di Hegel – sulla differenza – non è discorsiva. È tautologica. E le migliaia di pagine poi stese da Hegel possono essere lette come l’impossibile tentativo di parlare non tautologicamente di una tautologia assunta a priori (Hegel dice “in sé”^{*}). Tanto che a causa di questa assunzione – ovvero, del non spiegare la differenza – Hegel finisce col scrivere migliaia di pagine tautologiche. Migliaia (“infinite”; in un infinito a sua volta da Hegel presupposto) di pagine che non dicono niente. Da qui la difficoltà della loro lettura. Il lettore ricercandovi ingenuamente un messaggio, un significato. (Lo stesso potrebbe dirsi però – oltre che di Euclide – anche di Aristotele e dei suoi primi principi?) Heidegger e Derrida paiono essersi resi conto di tale tautologia. Infatti anche le loro migliaia di pagine non dicono niente ma in più dicono di non dire niente; denunciano la tautologia. Questo valga almeno per Heidegger, eco di Hegel; con Derrida che invece risulta eco dell’eco.

Hegel non esce da quella che definisce l’“immobile tautologia” fichteiana dell’“Io sono Io”. Infatti, se per Hegel “nella misura in cui agli occhi dell’autocoscienza la differenza non ha la figura dell’*essere*, l’autocoscienza non è, propriamente, autocoscienza” – Hegel però non indaga questo “essere” se non, per i motivi detti, tautologicamente. Dandogli l’essenza della differenza.

Anche ricondurre la differenza ad un Essere concepito come Infinito, se poi si presuppone quest’ultimo, sposta ma non risolve la questione: Hegel prima postula l’Infinito e poi ci mette dentro tutto quel che vuole.

Qualche caratterizzazione maggiore la si trova forse quando Hegel ci dice che “la differenziazione, in sé, significa non essere in sé” e ci parla dell’“infinità della differenza”. Intenderemo – contro Hegel stesso che considererebbe ciò una “cattiva infinità”, costringendoci ad attribuire ad Hegel le precedenti concezioni della differenza – tale differenziazione connessa all’infinito come differimento. La differenza sarebbe il differimento infinito. Il differimento infinito di che? Della storia, della ricerca scientifica, dei numeri, degli insiemi, della selezione darwiniana, dei vocabolari, dello spaziotempo, del dialogo socratico, del circolo ermeneutico, dei confronti tra culture, di Internet, dell’Es, delle materie o energie subatomiche, delle mode, delle malattie ecc. Già: ma anche così non si spiega la differenza; se ne descrivono casomai le dinamiche. Differisce, rimanda – in tutti i sensi. Ma che cosa differisce? che cosa rimanda? Chi è a rimandare e chi è a essere rimandato? Il differimento stesso? Probabilmente – collocandola nell’Infinito, che come tale implica sia tanti infiniti, sia nessuno, in aggiunta a lui che senno non sarebbe infinito – Hegel fornirebbe forse quest’ultima risposta, additandola come l’Assoluto. Chi seguisse quest’indicazione – la punta di questo dito – non vedrebbe però niente. Risiamo al “colpo di pistola”.

Lo ammette, di fatto, Hegel stesso quando più avanti – p. 499 – scrive: “Unità, differenza e relazione sono categorie in sé e per sé nulle, ciascuna delle quali è solo in rapporto al suo contrario; di conseguenza sono categorie inseparabili l’una dall’altra. Esse si rapportano l’una all’altra mediante il loro *concetto*, in quanto sono esse stesse concetti puri: e la necessità è costituita appunto da questo *rapporto assoluto* e da questo movimento astratto”. Nonostante tutti gli sforzi che faccia

* “La libertà assoluta, in quanto autouguaglianza *pura* della volontà universale, ha dunque in sé la *negazione*, e quindi la *differenza* in generale” (Ivi, p. 795).

in senso contrario – con quella che si chiama logica dialettica – l’Assoluto di Hegel, a pari di ogni assoluto e per definizione, è un colpo di pistola. Come dimostra il dio cristiano – altro assoluto, da cui Hegel trasse fin troppe ispirazioni – l’assoluto implica il nulla. La concezione del nulla quale suo correlativo. Tutto ciò che non è assoluto è nulla (i Greci, senza creazionismo, non avevano né il primo né il secondo) – ma allora l’assoluto stesso finisce per risultare nulla. Nulla tranne che se stesso. E dunque nulla perché tautologia. Ce lo dice Hegel stesso. Se si prova a trattare l’assoluto con “unità, differenza e relazione” non lo si può fare che – a priori e quindi non dimostrativamente – riducendo queste categorie all’assoluto stesso (Hegel parla di “necessità” del “rapporto assoluto”; che equivale ad un non-rapporto; che equivale alla riduzione di ogni cosa in quanto cosa all’assoluto). Altrimenti esse “sono categorie in sé e per sé nulle”.

Quella appena citata non è solo una esplicita negazione da parte di Hegel di poter trattare la differenza – il che, per lui, sarebbe un punto di forza e non una debolezza – ma è anche una contraddizione non dialettizzabile. Quando Hegel sostiene che “unità, differenza e relazione sono categorie in sé e per sé nulle, ciascuna delle quali è solo in rapporto al suo contrario” non si capisce come possa sostenerlo. Infatti spiegando un termine solo ed esclusivamente con il suo contrario – non ne spiego nessuno dei due. Associando due cose che non spiega – ad es. “unità” e “differenza” – Hegel produce una terza non esplicazione (inesplicazione, se si vuol coniare un nuovo termine). Questo a livello gnoseologico. A livello ontologico, poi, nulla + nulla dovrebbe fare nulla. Se “in sé e per sé” unità, differenza e relazione sono “nulle” – perché e come potrebbe essere qualche cosa una loro unione? Inoltre: se una “categoria” è nulla – o: se un insieme è vuoto – come fa anche solo ad essere in rapporto, ad istituire un rapporto? Un insieme vuoto non è. Nel senso che non ha un’identità. Nel senso che può essere riempito da qualsiasi cosa; pur sempre entro il possibile. Al pari di una parete non colorata che può essere colorata con qualsiasi colore. Certo, il problema della relazionalità o vincolo – ontognoseologico – reciproco tra “categorie in sé e per sé nulle” sta al centro delle problematiche circa i fondamenti della matematica. In matematica – si dice – c’è il 7 perché ci sono il 6 e l’8. Il 7 non ha altra ontologia né altra gnoseologia che starsene tra il 6 e l’8. Ancora: 3 sedie non ci sarebbero – come 3 – se non ci fossero 4 foglie ecc. Tuttavia il fatto che la problematica della relazionalità tra “categorie in sé e per sé nulle” si ritrovi non solo in uno svalutatore delle scienze esatte (da Hegel ritenute, come poi dall’hegeliano Heidegger, inesatte) ma anche nella “lingua” e nei “caratteri” con cui, secondo il primo scienziato moderno: Galilei, è “scritto” l’universo, non risolve minimamente la questione. Anzi, l’aggrava.

Lo Spirito di Hegel ha lo stesso problema di altri sistemi dell’assoluto – del resto precursori dell’hegeliano – quali il *Deus sive natura* (“causa sui”) di Spinoza o l’Uno di Plotino (con le sue “ipostasi”): *unde differentiam?* Che è poi lo stesso problema dell’agostiniano – e non caso neoplatonico; con l’hegelismo stesso che può concepirsi come una forma di neoplatonismo – *unde malum?* Domanda valevole pure per la storia logicizzata, la logica della storia, di Hegel.

senza discussione sulla differenza, niente discussione sulla biodiversità e senza questa niente ecologia (nel senso di inevitabilità della sussistenza)

Domanda: come può darsi differenza nell'identico?

[ultimo paragrafo?

[risulta ecologico non scegliere tra le alternative su proposte nella misura in cui ecologia è quello che in un settore di essa si chiama biodiversità. Nella misura in cui ecologia è rispetto della differenza. Differenza la quale deve però rispettare a sua volta le differenze. E le ipotesi su esposte paiono rispettarle o sforzarsi il più possibile di rispettarle le differenze. Come? Cercando di relazionarsi le une con le altre anche tramite un linguaggio – l'italiano – condiviso; una logica o razionalità – quella del principio di non contraddizione – condivisa; una tendenza antihegeliana (antiheideggeriana, antiderridaiana) a farsi capire dal lettore o ad armonizzarsi con il contesto. Hegel Heidegger Derrida ecc. eliminano invece il contesto pretendendo di sostituirlo con i loro testi o di ridurlo a parole, per di più frutto della loro fantasia. Da qui la categoricità di Hegel Heidegger Derrida (quest'ultimo magari è categorico nell'assurdo, il suo assoluto è l'assurdo) o anche – in certa misura – di Aristotele.

Per principio di non contraddizione non intendo altro che: *rispondere come voi vi aspettate allo stimolo che mi fornite, e viceversa; onde evitare psicosi e/o autodistruzioni.* (Cfr. Bateson, pp. 212-19)

X) La “differenza” non sta nelle cose né in me né in me e nelle cose e non è questione né di qualità né di quantità. [Pragmatismo? Nichilismo?

La falsità: che cos'è? Questa è la domanda; non quella: La verità: che cos'è? E le due cose sono indipendenti.

Se la differenza fosse quello che ha insegnato Colombo – giungere a destra passando da sinistra? Se la differenza fosse quello che ha insegnato Colombo – giungere a destra passando da sinistra ma trovando qualche cosa di inaspettato nel mezzo?

il concetto di consustanzialità (e quindi Agostino) fondamentale per l'ecologia? non esistono sostanzialità ma solo consustanzialità?

Ecologia è più o meno filosofia del nastro di Möbius. Anche la trattazione della differenza lo è? Ci sono differenze nel nastro di Möbius? Ci sono differenze su di una circonferenza? Sì è no. Il punto A e il punto B sono e non sono differenti. A è differente rispetto a B nella disposizione sulla circonferenza nella misura in cui non si sovrappone con B; ed è però uguale rispetto a B nei confronti del centro. Della sua distanza da esso. Se tutte le differenze fossero così? O se la frase

“tutte le differenze” fosse sciocca e la differenza consistesse di volta in volta nell’essere costituita da dinamiche o caratteristiche peculiari. Così che ad es. la differenza in un caso è come quella tra due punti in una circonferenza; in un altro è come quella tra due sfumature di uno stesso colore (e non è detto che nel caso delle sfumature di uno stesso colore la differenza sia proprio quella *del tipo* delle sfumature di uno stesso colore!); in un altro è come gli organi genitali maschili differenti eppur ontogeneticamente derivati dai femminili (e non è detto che nel caso degli organi genitali la differenza sia proprio quella *del tipo* degli organi genitali!) ...

DIFFERENZA COME DIFFERIMENTO (ma così allora la mia posizione diventa uguale a quella di Derrida?) . Differimento dell’indifferente (il riverbero materico inevitabile).

Quindi la risposta (emergente dall’esclusione di tutte le ipotesi precedenti tramite X) è che la differenza, ovvero tutto ciò che esiste, non è altro che un differimento dell’indifferenza intesa come inevitabilità (del riverbero materico). In termini più semplici, non sarebbe questa nient’altro che la posizione di Parmenide e di ogni monismo per cui il molteplice si riduce all’unità e la differenza ad apparenza?

(Se possiamo lasciare certe cose in sospeso vuol dire che la sospensione fa parte dell’essenza – direbbe un medievale o Heidegger – di certe cose. Ora però un’essenza sospesa – in sospeso – non è più un’essenza – almeno nel significato classico del termine che rimanda a sostanza o ciò che è e che sta sotto. Come interpretare tale sospensione? Come è possibile qualsivoglia sospensione? Relazionando; ponendo in relazione. C’è la sospensione perché c’è la relazione. La sospensione non è però l’attesa del compimento della relazione ma – siccome la relazione e il relazionarci è già compiuto da sempre – essa è la distinzione postuma o a posteriori – e sempre eventuale: nel senso sia di ipotetico che di legato o concomitante all’evento – dei soggetti o termini in relazione. Detto questo: Se la differenza non fosse altro che una sospensione?)

La logica dà per scontato il “flash evidenziale” – mentre la filosofia ci si interroga e arrovella sopra (magari servendosi della stessa logica!)

Quando Eraclito sentenzia che “la guerra è il generatore di tutte le cose” forse potremmo intendere in maniera perspicua il termine “guerra” traducendolo con “differenza”.

La differenza non deve essere necessariamente (anzi ...) concepita in termini dualistico/binari per cui una cosa si differenzia dall’altra nella misura in cui il nero si differenzia dal bianco, l’acceso dallo spento e lo 1 dallo 0. Si potrebbe trattare di sfumature; e sfumature che non stanno nelle “cose” ma nel “percorso” o “spazio” o “tempo” o “alea” o “ambiente” che intercorre da quella che – dopo un certo intercorrere – chiamiamo “cosa” e un’altra (tale perché dopo un ulteriore intercorrere). Poi alla domanda tra che cosa sia questo intercorrere potremmo sempre rispondere: tra altri intercorrere. E così via; non all’infinito (il quale, diciamo, sta dentro la differenza e non fuori; concependosi solo come differenza rispetto al finito: differimento, anche, del finito) ma di differenza in differenza.

La distanza come assenza; l’assenza come distanza; e la differenza. Se non sono possibili né la distanza né l’assenza è ancora possibile la differenza?

Schelling si occupa della differenza nella misura in cui si occupa della “distinzione tra l’esistente e ciò che è a fondamento dell’esistenza”. Ecologicamente però se c’è un ambito dove non agisce la differenza è proprio questo. Tanto che lo stesso Schelling deve ammetterlo – rifugiandosi però in un assurdo (anche perché derivante dalla distinzione inconsistente di cui sopra) assoluto: “il concetto di indifferenza è veramente l’unico possibile in rapporto all’Assoluto”^{*}.

Per una filosofia ecologica o per onorare la materia – ci vuole da un lato una critica della ragione simbolica e dall’altro una critica della ragione sadica (anche se nei confronti della materia il simbolismo è già sadismo).

Quando Hegel, ammodernando Eraclito e anticipando Darwin, scrive – limitando alla vita una considerazione che Eraclito estendeva all’Essere – che “la vita non può venir considerata soltanto come unificazione e relazione, anzi deve venir considerata in pari tempo come opposizione”[†], mette in guardia gli ecologisti dall’ingenuità di un’ontologia della interrelazione pacifica e universale. Però – non spiegando la differenza: la differenza tra unificazione e opposizione – Hegel non è in grado di giustificare il suo assunto.

Sulla non esistenza del nulla e del tutto. Il nulla non esiste per i motivi addotti da Parmenide (qualora, al contrario di Severino, si facciano passare dal piano puramente logico a quello impuramente materiale della percezione). Il tutto non esiste invece perché per esistere ci vorrebbe un universo morto o immobile. Cioè senza differenza. Cos’è la differenza? La negazione del tutto inteso come totalità definibile assolutamente. Cos’è la differenza? La negazione dell’assoluto. Senza nulla e senza tutto resta il qualcosa. I qualcosa. Di ciò si occupa l’ecologia. La scienza di tutto ciò che non è nulla e di tutto ciò che non è tutto. La scienza che – al pari di ogni altra scienza, am in più rendendosi conto – si occupa di tutto tranne che del nulla e del tutto.

OLTRE SOCRATE/ARISTOTELE. L’ECOLOGIA

Nel FEDONE Platone lavora sulla differenza tra contrari: nello specifico, vita/morte

I quiz (e nella loro base anche i software) sono complicati (meccanici) e non complessi – per ciò antiecologici; per ciò vengono proposti dalla nostra società antiecologica e ancora aristotelica.

“Lo psicologo Edward De Bono ha coniato il termine *Parallel Thinking*, contrapposto al tradizionale *Linear Thinking* della scuola greca, per definire il nuovo modo di affrontare i problemi. Nel pensiero parallelo affermazioni e proposte non vengono più giudicate in categorie precise di vero/falso, né tantomeno selezionate in contrasto fra di loro. Anche i paradossi e i conflitti vengono accettati; anzi, vengono visti come una potenziale fonte creativa [HEGEL?]. Il pensiero lineare tenuto a battesimo da Socrate e Aristotele consisteva di catene logiche di ragionamento (sillogismi), dove ogni affermazione veniva analizzata e giudicata prima di procedere oltre. Nella nuova *forma mentis* “parallela”, affermazioni contrastanti o divergenti sono semplicemente accettate e studiate in

^{*} F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* [1809], in Id. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. Mursia, 1974, pp. 106, 133.

[†] Cit. in K. Rosenkranz, *Vita di Hegel* [1844], trad. Mondadori, 1974, p. 115.

parallelo, nulla viene rifiutato *a priori* e dalla visione globale e sinergica di tutte le alternative nasce il progetto di un nuovo sistema. Il concetto chiave è proprio “progetto” (*design*): si tratta di volgere la nostra attenzione e di concentrare le nostre energie sulle possibilità evolutive dei sistemi. Dall’analisi critica del presente si passa alla progettazione creativa del futuro” (Gandolfi, p. 283).

Wittgenstein socraticamente o aristotelicamente potrebbe argomentare così. Tra *restare in casa* e *andare al fiume* c’è una differenza. Ma che differenza c’è fra interrogarsi sulla differenza tra *restare in casa* e *andare al fiume* e interrogarsi sulla differenza, mettiamo, tra *quattro* e *cinque* o anche tra *4* e *5*; oppure tra un Raffaello e un Caravaggio; oppure tra *Il suonatore di liuto* dell’Ermitage e quello del Metropolitan? Socraticamente o aristotelicamente potremmo rispondere che noi non cerchiamo la definizione di questo o di quel tipo di differenza ma della differenza in quanto tale. In ogni caso non si può rispondere al primo quesito senza rispondere prima al secondo. Almeno non si voglia o debba ridurre la risposta ad un elenco o fenomenologia.

Organon

Platone, sofista, parmenide

Sasso, L'Essere e le differenze. Sul "Sofista" di Platone, Bologna, Il Mulino, 1991

Logica: kant, **hegel**, heidegger, gentile, croce, dewey

Armstrong

Summa Theologiae

Ovidio, metamorfosi

Dennett, intenzionalità

Bloch, soggetto/oggetto

Eraclito (siamo sempre lì: Eraclito vs. Parmenide)

Moro

Semarari

Agostino (trinità)

voltolini, finzioni

moruzzi, vaghezza

enriques, natura, ragione, storia

Tommaso - male

DERRIDA

DOMANDE A BENCIVENGA

Mi permetto di riassumere a modo mio – cioè brutalmente e approssimativamente – quanto mi avevi detto, in chiave preliminare, sulla questione della “Che cos’è la differenza?”:

1) Dopo Hegel – cioè la sua logica dialettica – le domande della forma socratica “ti esti” non hanno o non dovrebbero avere più corso in filosofia; quindi la domanda “Che cos’è la differenza?” risulta wittgensteinianamente una domanda mal formulata per via della sua prima parte (il “che cos’è”) e della sua forma in generale; e “El sueño de la razón produce monstruos”.

2) Il mostro generato, nel nostro caso, dal sonno della ragione (della dialettica hegeliana) sarebbe proprio quello della “differenza”; cioè, sbagliata la forma della domanda, sbagliamo anche l’oggetto di essa, mettendoci in una doppia impossibilità di risposta filosoficamente sostenibile. Impossibile la domanda, ogni domanda, nella forma del “ti esti” (da qui anche l’aporeticità o epochè di Socrate), impossibilissima la domanda sulla “differenza” che, a tuo avviso, darebbe di per sé uno pseudo-concetto – se ad esso volessimo assegnare una qualche corrispondenza o valenza extra-strumentale – oppure un concetto meramente, appunto, strumentale, funzionale, descrittivo e cioè insignificante. Pena il ricadere nelle mostruosità derridaiane ecc.

Dopo aver tenuto conto di questa critica – che se non è la tua diciamo che mi sono rivolto da solo – sarei giunto a conclusioni opposte. E cioè che finora s’è risposto male alla domanda sulla differenza proprio perché finora la risposta – quando c’è stata – è stata quella neo-hegeliana di Derrida; risposta consistente, hegelianamente, nel non rispondere; cioè nel non dire “è”: ma nel collocarsi in una prospettiva (in una fuga, in uno scatolame cinese) di strumentalità, funzionalità, descrittività, fenomenologia. Che poi sarebbe più o meno l’“è” sbarrato di Heidegger.

“Che cos’è la differenza?” è una domanda che nella sua ingenuità – e a prescindere dalla risposta o non-risposta che gli si dà – potrebbe scardinare mostruosità derridaiane ecc. non perché hegeliana o deontologizzata ma perché anti-hegeliana e ontologizzatissima.