

Idee per un'ontologia della rivelazione: tra eternità e temporalità

Federico Brutti

Towards an ontology of revelation: between eternity and temporality

The aim of this paper is to explore a theoretical way of thinking the relationship between eternity and temporality from the perspective of an essential and mutual co-belonging.

In this direction, the article suggests an interpretation of Saint Anselm's ontological argument inspired from Pantaleo Carabellese's thought, in which God's revelation is conceived as the attestation of his immediate presence to consciousness, differently from the traditional view of an existential demonstration.

This position allows to propose a singular parallelism between Anselm's ontological argument and Parmenides' doctrine of being: the presocratic author gives, in fact, the first formulation of the identity between being and thinking, that represents the crucial element of Anselm's theological proposal.

The same essential position could be also recognised in Baruch Spinoza's thought: the dutch philosopher describes, actually, the human intellect as the "place" of God's revelation like the only and infinite substance. In this context, Spinoza offers a particular vision of "eternal life", not as a form of immortality that begins after death, but, on the contrary, as a special intellectual condition, an exceptional experience that could be realized during life itself.

Keywords: Ontology; Eternity; Temporality; Consciousness; Parmenides; Anselm; Spinoza; Nietzsche; Carabellese.

1. Note introduttive

Il presente lavoro intende sondare delle piste di ricerca in merito a una modalità teoretica di pensare il legame tra eternità e temporalità nell'ottica di una essenziale e reciproca coappartenenza, senza con ciò ridurre l'una dimensione all'altra, pena la perdita del valore veritativo inscritto nella concretezza di cui continuamente facciamo esperienza e nella quale siamo strutturalmente immersi.

Tale posizione appare giustificata dall'esigenza di evitare – da un lato – la negazione della mondanità concreta, risolvendo la temporalità in un'astratta

eternità vuota di contenuto nel misconoscimento della sua ricchezza qualitativa; dall'altro, la riduzione dell'eterno alle categorie e alle forme del tempo, rendendo di fatto inaccessibile un'autentica e specifica esperienza dell'eterno stesso, che del durare è sostanza e matrice fondativa.

Si tratta, in altri termini, di valutare la portata e la solidità teoretica di un vissuto di eternità che, pur trascendendo – in quanto tale – la dimensione del tempo e le limitazioni ad essa connesse, cionondimeno appare capace di donarsi nella concretezza della durata e nel suo pieno dispiegarsi tra passato, presente e futuro; un futuro finalmente pensabile, in una simile prospettiva, al di là della binaria opposizione tra un'infinita e nichilistica rincorsa alla novità imprevedibile, fagocitante l'essente in un perpetuo perire, e la statica fissità di un orizzonte senza tempo.

2. *Eternità e temporalità nella dottrina anselmiana dell'argomento ontologico*

Nel solco della direzione ora tracciata, è particolarmente interessante prendere in esame la peculiare forma che tale relazione – quella tra eternità e temporalità – assume nella dottrina del cosiddetto argomento ontologico, la cui formulazione storica si deve, come è noto, ad Anselmo d'Aosta e al suo celebre *Proslogion*¹.

Non vi è di certo lo spazio, in questa sede, per affrontare adeguatamente l'annosa e problematica questione riguardante le possibili interpretazioni di quello

¹ Cfr. Anselmo D'Aosta, *Proslogion*, trad. it. a cura di G. Zuanazzi, Morcelliana, Brescia 2021, p. 117: «Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare niente di più grande».

che l'Autore presenta come l'*unum argumentum*², e le molteplici obiezioni ad esso mosse, da Gaunilone³ fino a Kant⁴.

In maniera sinteticamente schematica, ma – ad avviso di chi scrive – feconda da un punto di vista teoretico, è possibile distinguere la ricezione storica e speculativa della tesi anselmiana in due correnti ideali: la prima identifica nel discorso di Anselmo un tentativo di dimostrazione della realtà di Dio secondo il criterio dell'esistenza – è la fondamentale posizione accomunante, al di là delle specifiche differenze contestuali, le obiezioni di Gaunilone, Tommaso d'Aquino e Kant; la seconda, che a mio avviso restituisce l'autentico significato e il valore teoretico-religioso dell'*unum argumentum*, riconosce invece nelle parole del santo aostano la traccia di uno schiudimento esperienziale e diretto di Dio stesso alla mente pensante, dimodoché l'eterno giunga, qui, a manifestarsi come consustanziale alla coscienza e alla sua strutturale temporalità.

Laddove la portata veritativa dell'interpretazione esistenziale pare naufragare inesorabilmente di fronte all'impossibilità – giusta la notazione kantiana – di dedurre logicamente il piano empirico da quello ideale, e dunque confinando

² Anselmo ritiene, come è noto, di dimostrare il carattere incontrovertibile del proprio argomento per mezzo della seguente tesi: «Certamente ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, e questo è più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore è nel solo intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ma certamente questo non può essere. Esiste dunque, senza dubbio, qualcosa di cui non è possibile pensare il maggiore sia nell'intelletto sia nella realtà», in *ivi*, pp. 120-121.

³ Scrive Gaunilone: «Che [...] quella natura esista necessariamente anche nella realtà, me lo si dimostra dicendo che, se non esistesse, tutto ciò che esiste nella realtà sarebbe maggiore di essa, e di conseguenza essa non sarebbe l'ente maggiore di tutti, di cui si è sicuramente dimostrato che è già nell'intelletto. A questa argomentazione io rispondo: se si deve dire, di ciò che non si può nemmeno pensare secondo la verità di una cosa qualsiasi, che è nell'intelletto, io non nego che in tal senso anche questo ente sia nel mio intelletto. *Ma poiché da ciò non si può in nessun modo concludere che esso esista anche nella realtà* (corsivo mio, ndr), non gli concedo affatto l'esistenza reale, finché non mi sia dimostrata con un argomento indubitabile», in Gaunilone di Marmoutier, *In difesa dell'insipiente*, in Anselmo D'Aosta, *Proslogion*, cit., p. 175.

⁴ Questa la celebre obiezione kantiana contenuta nella *Critica della ragion pura*: «Essere, manifestatamente, non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in sé stesse. [...] Ora, se io prendo il soggetto (Dio) con tutti insieme i suoi predicati (ai quali appartiene anche l'onnipotenza), e dico: Dio è, o c'è un Dio, io non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati, e cioè l'oggetto in relazione al mio concetto. [...] E così il reale non viene a contenere niente più del semplice possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili», in I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1996, p. 472.

l'eterno in un'inattingibile exteriorità rispetto alla coscienza, una lettura radicalmente ontologista dell'argomento anselmiano permette invece di cogliere l'intima e immediata inabitazione dell'eterno nel tempo, e viceversa.

Ciò comporta la possibilità di pensare, – e, più profondamente, esperire – a un tempo, una durata piena di eternità e un'eternità concretamente annunciatesi nel suo durare, senza che, peraltro, l'un termine possa identificarsi o assorbirsi nell'altro.

Tale possibilità è resa effettiva e feconda dal riconoscimento – chiarificante la marcata ascendenza agostiniana del pensiero di Anselmo⁵ – della coscienza come luogo elettivo della rivelazione dell'essere-Dio: nell'*unum argumentum* il principio, in quanto realtà assoluta e perciò immediatamente escludente qualsivoglia negazione, è affermato e saputo nel suo offrirsi presente alla coscienza e alla temporalità che per essenza la qualifica.

In una simile concezione, – e qui sta forse l'elemento di maggiore interesse – la dinamica donativa per la quale l'eterno giunge a manifestarsi nel tempo appare tutt'altro che confinata al mero ed esteriore accadere storico; al contrario, l'avvenimento storico dell'Incarnazione assurge a simbolo e traccia di una realtà continuamente sperimentabile nel presente della coscienza, sempre identico a sé stesso ed eppure sempre nuovo, perché sempre nuova e diversa è la soggettività chiamata ad attualizzarla nella concreta esperienza temporale.

Risuona vivamente – in una tale prospettiva – l'intatta lezione dell'ontologismo critico carabellesiano, animata dal tentativo di restituire all'argomento di Anselmo la sua schietta e profonda valenza ontologica, correggendone gli esiti aporetici legati a un'impropria lettura dello stesso in chiave esistenziale, istituyente perciò una falsa trascendenza.

Scrive Carabellese ne *Il problema teologico come filosofia*:

«Dio è veramente l'Unico e non uno dei singoli, con i quali Egli non sarà soltanto in rapporto, perché ne costituisce invece l'essere. Se Egli in rapporto fosse con questi singoli, irrimediabilmente diverrebbe uno di loro, non sarebbe più l'Unico; diverrebbe un singolo, sia infinito quanto si voglia, tra i singoli; Dio non sarebbe più Dio. *Non v'ha dunque Dio*

⁵ Cfr. Agostino D'Ippona, *De vera religione*, trad. it. a cura di N. Cipriani, Morcelliana, Brescia 2022, 39-42: «Non uscire fuori, rientra in te stesso. Nell'uomo interiore abita la verità. E se scoprirai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Tendi là dove si accende la stessa luce della ragione».

senza immanenza: non la trascendenza è la caratteristica di Dio, ma l'immanenza (corsivo mio, ndr)»⁶.

Colui il quale sostenga la trascendenza del principio – con l'intenzione di difenderne, per tal via, il carattere di absolutezza – non fa invece che sancirne la relativizzazione.

Si dà trascendenza, infatti, soltanto nella dimensione dell'esistenza molteplice: in essa, ciascun singolo si scopre tale in quanto co-essente in una strutturale pluralità; pluralità riconoscente il proprio assoluto fondamento nell'immanente presenza dell'unico.

Questi è Dio: l'oggetto puro del tutto non riducibile all'essente poiché da identificare con l'essere stesso, senza cui l'essente non sarebbe.

Tale immanenza sostanziale dell'essere all'essente è ovviamente da intendersi – qui l'elemento decisivo – nell'ottica di una inscindibile correlazione: se è vero che non può darsi molteplicità se non nella presenza dell'unico, viceversa la singolarità plurima è condizione strutturale della sua manifestazione.

Ne discende che – nell'atto in grazia del quale la coscienza ascende all'accorgimento del suo principio – la dimensione del molteplice è tutt'altro che negata, né assorbita nell'orizzonte dell'unico, ma al contrario innalzata, pienamente affermata nell'eterna affermazione del suo fondamento, anzi coincidente con il suo stesso affermarsi.

È ciò che Carabellese definisce l'essere di coscienza puro, intimamente articolantesi nell'oggetto puro e nella molteplicità soggettiva a priori.

L'ontologismo è perciò critico, in quanto strutturalmente richiedente il polo soggettivo; la critica è – per la medesima ragione – tutt'altro che anti-metafisica, poiché necessariamente fondantesi sull'attestazione dell'essere-oggetto puro.

È tale tesi che conduce l'Autore – e non potrebbe essere altrimenti – a una significativa, e ai fini del presente lavoro particolarmente interessante, rivisitazione dell'argomento ontologico:

«Io, anche quando di me faccio un concetto, non per questo sono riducibile a tal concetto, non per questo sono chiuso in esso: *in tanto può esserci tal concetto di me, in quanto ci sono io il non separato dal concetto perché a priori* (corsivo mio, ndr). Come Dio non è separabile dal concetto senza essere perduto, così non sono separabile io. Era il

⁶ P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, rist. an. a cura di E. Mirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p. 173.

formidabile, invincibile potere dimostrativo dell'argomento ontologico per l'universalità di Dio, è l'altrettanto invincibile argomento ontologico per la singolarità»⁷.

Sappiamo Dio nella misura in cui, formulandone il concetto, attestiamo la sua indubitabile presenza.

Il pensare testimonia, infatti, – già da sempre e immediatamente – l'auto-donazione dell'essere stesso; un essere che è essere-di-coscienza, al di là dell'errore realistico che oppone astrattamente l'un termine all'altro, concependo l'oggettività come non pensante e la soggettività come altro dall'oggetto.

La medesima incontrovertibilità – rileva Carabellese – vale anche per il singolo, la cui esistenza reale è presupposto e condizione del concetto che lo identifica: ciò, è ovvio, non nel senso che l'esistente empirico goda del medesimo grado di necessità da attribuire all'essere in sé; piuttosto, un simile rilievo discende dalla fondamentale intuizione sopraesposta per la quale Dio immane, come fondamento, alla molteplicità soggettiva che di lui è espressione.

Vale a dire, parafrasando: alla singolarità plurima è dato, in virtù dell'essenziale nodo ontologico che la unisce al principio, di partecipare della sua verità.

La posizione di Carabellese permette – allora – di intendere lo schietto valore speculativo dell'*argumentum* anselmiano, illuminandone una duplice prospettiva: da un lato il carattere immanente – perché non esistenziale – della manifestazione del principio; dall'altro, la dignità teologica assegnata alla dimensione del temporale-molteplice, in quanto identificantesi – di fatto – con la manifestazione stessa.

Il sensibile guadagno speculativo offerto da una simile prospettiva è quello di poter concepire una radicale comunanza ontologica tra eternità e temporalità, uno e molti, dimodoché l'attività dell'essere possa essere definita secondo l'espressione, soltanto all'apparenza paradossale, di un eterno durare⁸.

In tal modo si rende possibile un trascendimento della visione, a lungo dominante nella storia del pensiero occidentale, del tempo come negazione, occultamento dell'eterno:

⁷ P. Carabellese, *L'attività spirituale umana*, a cura di E. Mirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, p. 93.

⁸ Cfr. P. Carabellese, *Critica del concreto*, a cura di F. Valori, Morlacchi 2022, p. 119: «Agire è eterna esplicazione soggettiva dell'Unico universale nelle forme diversificate della Sua temporalità. Esplicazione eterna, continua, come l'Unico, di cui è esplicazione».

«Dobbiamo la fenomenica *temporaneità* non ritenere contraria all'essere e quasi negativa di esso, ma quel che in effetto è, cioè, apparire, e ritrovare in essa il fenomeno della *temporalità* costitutiva dell'essere unico. Certo staccarsi da quella concezione del tempo come fenomeno che nasconde l'essere, del sentire come falso e bugiardo legame con l'essere, concezione su cui e con cui tante dottrine si son costruite, non è facile. Non è facile, *non ostante che, lungi dall'allontanarci così dalla comune coscienza e conoscenza, rientriamo invece in essa* (corsivo mio, ndr)»⁹.

Interrogando la coscienza comune nella sua nobile concretezza, e dunque attendendosi alla sua pura donazione fenomenologica, – questa la tesi di Carabellese – è possibile tornare ad attingere la superiore verità che secoli di astratta speculazione hanno finito per occultare: il carattere strutturalmente rivelativo della temporalità, ad essa risultando immanente l'eterno stesso.

Una modalità rivelativa così intesa – vale la pena sottolinearlo di nuovo – si mostra tale da favorire il trascendimento di ogni limitazione connessa all'accadimento di uno specifico e particolare evento storico, nella determinata cornice religioso-culturale in cui esso risulta inserito, rintracciando piuttosto nella temporalità in quanto tale l'orizzonte trascendentale di manifestazione del divino: la pienezza dell'essente nella sua processualità temporale – e in ogni sua incarnazione concreta – diviene così lo sfondo nel quale e per il quale l'eterno può risplendere e rendersi sperimentabile alla coscienza.

Si tratta di una posizione gravida di conseguenze, tanto da un punto di vista strettamente teoretico-religioso che da quello di una ricostruzione storiografica libera così di ricercare, prima e oltre Anselmo, tracce di ideali antesignani e persecutori della verità inscritta nella formulazione dell'*unum argumentum*.

3. Alla fonte dell'argomento ontologico: l'idea dell'essere in Parmenide

Se davvero, come si va sostenendo, l'*argumentum* non è – nel suo significato essenziale – una presunta prova dell'esistenza di Dio, imponendosi piuttosto come traccia del limpido mostrarsi del principio stesso alla coscienza, è possibile e speculativamente fecondo operare un parallelismo tra la tesi di Anselmo e la dottrina parmenidea dell'essere.

Diversamente dal santo aostano, infatti, l'eleate non conosce – in virtù del suo orizzonte culturale di appartenenza – l'astratta scissione tra essenza ed esistenza

⁹ *Ivi*, pp. 120-121.

che, malgrado le intenzioni di Anselmo, pare vanificare la pretesa di incontrovertibilità dell'argomento, esponendolo di fatto all'obiezione kantiana discendente da un'interpretazione esistenziale dello stesso.

A tal proposito, risulta illuminante l'analisi condotta da Held¹⁰, fondata su una puntuale ricostruzione di elementi decisivi della grammatica greca, informanti il pensiero dell'eleate.

È significativa, in questo senso, la traduzione che l'Autore propone per indicare il principio parmenideo: l'essendo.

Una simile risemantizzazione – lungi dal ridursi a mera nota di carattere storico-filologico – ha invece l'alta intenzione teoretica di proporre una revisione del dominante paradigma aristotelico¹¹, per il quale le determinatezze di stato possono comprendersi soltanto come predicati, attributi di un ente che ne è riconosciuto come base e condizione di possibilità. Differente da tale concettualizzazione è l'esperienza del mondo della prima greicità: Held sottolinea come il participio greco sostantivato – e dunque il *tò eòn* parmenideo – porti a espressione una immediata indifferenza.

In esso viene a manifestarsi, a un tempo e senza scissioni, tanto la condizione di determinatezza, – lo stato dell'essente – quanto ciò che in questo stato si trova, l'essente stesso:

«Determinatezze o stati come sonno, freddo, vita, e così via, non sono per questa esperienza del mondo determinazioni di enti ma pure determinazioni di sé stesse. Il mondo consta primariamente di determinatezze elementari, che sono tutte non stati o determinatezze di qualcosa, ma un *puro essere in stato* (corsivo mio, ndr). Ciascuno stato elementare, il dormire, il vivere, l'aver freddo, e così via, è indifferenza tra essere dello stato – della determinatezza – ed esistente in questo stato, cioè, esprimendosi in modo anacronistico, di essenza ed esistenza»¹².

¹⁰ Cfr. K. Held, *Per una preistoria della prova ontologica dell'esistenza di Dio. Anselmo e Parmenide*, in AA. VV., *La ricerca di Dio*, a cura di E. Mirri e F. Valori, Edizioni Scientifiche Italiane, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Quaderni dell'Istituto di Filosofia, Napoli 1999, pp. 53-68.

¹¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di A. Russo, Laterza, Bari 2019, 1025a, 15-34: «Accidente significa ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo più. [...] Pertanto, *poiché ci sono attributi che appartengono ad un soggetto* (corsivo mio, ndr), e poiché alcuni di questi attributi appartengono al soggetto solo in certi luoghi e in certi tempi, allora tutti gli attributi che appartengono ad un soggetto, ma non in quanto il soggetto è questo soggetto e il tempo questo determinato tempo e il luogo questo determinato luogo, saranno accidenti».

¹² K. Held, *Per una preistoria della prova ontologica dell'esistenza di Dio. Anselmo e Parmenide*, cit., p. 61.

Ora, nel momento in cui l'idea di un tale puro essere in stato sia ricondotta alla sua originarietà, alla sua forma elementare – nel pensare lo stato comprendente ogni stato possibile – ecco rivelarsi quell'uno che Parmenide definisce "l'essendo": la pienezza e la totalità di ciò che è, l'essente privo di limitazione alcuna.

L'*eòn*, lungi dall'indicare un predicato esistenziale da connettere – estrinsecamente – a un soggetto pensato indipendentemente da esso, è invece espressione immediatamente e del tutto equivalente a *tò eòn*.

L'essendo è: in tale formula non si afferma più di quanto già manifestato dal semplice "essendo", – il quale, a sua volta, non comunica altro che il puro ed eternamente attuale "è" – antecedente ogni distinzione e annullante la frattura gnoseologica tra soggetto e oggetto.

È nell'intuizione partecipativa di tale realtà essenziale che si concretizza il distacco tra il *nous* filosofico e la *doxa* rappresentativa.

Colui il quale resti sospeso all'opinione, alla dimensione della mutevole percezione empirica – nota Held, sulla scia di Parmenide – è condannato all'unilateralità: egli equipara la non presenza di ciò che – di momento in momento – scompare dall'orizzonte della propria limitata esperienza, al nulla, all'assolutamente non essente; scadendo al livello del mostrarsi immediato, misconosce il senso della parola di verità che eternamente afferma: è.

Assumendo il finito come perno e punto di partenza, infatti, si è costretti a giudicarlo non essente nel momento in cui l'esperienza cessa di manifestarne l'apparire; al contrario, dalla veritiera prospettiva dell'essere ciascuna determinazione si annuncia – nell'essenza profonda del suo mostrarsi – come manifestazione dell'uno infinito, che soltanto in virtù di un illusorio percepire può venire pensato come scisso, variabile, mutevole.

Il giudizio parmenideo intorno all'illusorietà del molteplice – svolto alla luce della logica ferrea dell'incontrovertibilità dell'essere – costituisce argomento complesso e largamente dibattuto nella storia della filosofia occidentale.

A complicare le carte in tavola è, peraltro, il curioso destino storiografico del *Poema sulla natura* parmenideo, opera della quale – mentre si dispone di circa nove decimi dei frammenti relativi alla prima parte del testo – si è perduta la quasi totalità della parte seconda, rendendo particolarmente complessa un'attendibile ricostruzione dei suoi contenuti.

Parmenide, qui, dopo aver tratto le conclusioni derivanti dall'assunzione fondamentale espressa nella prima via, si accinge a prendere in considerazione la dimensione della *doxa*, quindi della fallace opinione umana.

Se buona parte della storiografia tradizionale era solita interpretare tale porzione del testo alla stregua di una critica radicale, e senza concessioni, alla sfera del comune opinare, nel corso del ventesimo secolo sono aumentate le voci¹³ che, opponendosi a tale lettura strettamente dualistica, hanno inteso correggere una simile prospettiva sostenendo che l'eleate assegni – seppur in chiave subordinata – una dignità veritativa al mondo dell'opinione, e dunque alla realtà del molteplice.

In effetti, – prendendo in considerazione i pur scarsi ma significativi frammenti pervenutici della seconda parte del poema – risulta evidente come Parmenide non si limiti qui, semplicemente, a esporre con freddezza e superiore distacco il contenuto erroneo dell'illusione mortale, bensì fornisca, al contrario, una chiave interpretativa alla cui luce accostarsi alla comprensione del mutevole mondo della molteplicità.

Nell'introdurre la seconda parte del proprio poema, infatti, l'Autore sottolinea come l'opinione dei mortali sia solita ricondurre la genesi della realtà empirica a una dualità di principi tra loro vicendevolmente opponentesi:

«Essi (i mortali, ndr) stabilirono di dar nome a due forme *l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati* (corsivo mio, ndr). Le giudicarono opposte nelle loro strutture, e stabilirono i segni che le distinguono, separatamente gli uni dagli altri: da un lato, posero l'etereo fuoco della fiamma, che è benigno, molto leggero, a sé medesimo da ogni parte identico, e rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altro lato, posero anche l'altro per sé stesso, come opposto, notte oscura, di struttura densa e pesante»¹⁴.

La realtà dell'essente molteplice dipende, dunque, – secondo l'opinione degli uomini – dall'azione congiunta e opposta delle due forze indicate da Parmenide come luce e notte.

Ora, come il frammento qui presentato lascia intendere, il giudizio negativo dell'eleate sembra vertere – più che sulla designazione, in sé, di tali principi come

¹³ Il riferimento è, in particolare, alla prospettiva sostenuta da Giovanni Reale, tra i massimi studiosi in Italia del pensiero parmenideo, e in generale della filosofia greca e cristiana. Cfr. G. Reale, *Introduzione a Parmenide Di Elea, Sulla natura*, trad. it. a cura di G. Reale, Rizzoli, Milano 2001 pp. 11-36.

¹⁴ Parmenide di Elea, *Sulla natura*, cit., p. 55.

ragion d'essere della molteplicità – sul fatto che il mortale non s'avveda della più radicale e fondamentale unità dell'essere, sempre manifestantesi come orizzonte comprendente e testimoniante la dualità dei principi stessi.

Se ciò è vero, ne consegue che la tesi parmenidea, lungi dal sostenere un'assoluta svalutazione ontologica della dimensione molteplice, intende, più sottilmente, evidenziare come il valore profondo dell'apparire empirico consti proprio nella sua capacità di rivelare, mostrandosi, la presenza dell'essere.

È soltanto obliando tale carattere ontologico-manifestativo, inscritto nell'essenza della natura fenomenica, che l'opinare umano scade nell'errore mortale, poiché esso si qualifica proprio come lo smarrimento dell'intuizione fondamentale per la quale il terreno dell'empiria sempre comunica il darsi dell'apparire eterno.

Nella sua introduzione al testo di Parmenide, Giovanni Reale sintetizza così, significativamente, l'ipotesi interpretativa qui esposta: «Il modo corretto di rileggere la seconda parte del poema parmenideo è dunque questo: anziché come ciò che nasconde l'essere, *le apparenze possono essere intese come ciò che manifesta l'essere* (corsivo mio, ndr)»¹⁵.

Alla luce di una simile chiave di lettura – che certamente rivoluziona l'ordinaria e dominante interpretazione del pensiero parmenideo come assoluta delegittimazione del mondo temporale-molteplice – il frammento 9 pare riflettere l'accorgimento, da parte del filosofo eleatico, della coappartenenza essenziale tra uno e molti, eternità e temporalità, nella misura in cui la dualità di principi riconosciuta dall'Autore come fondativa dell'essente empirico è ricondotta all'unità dell'essere di cui tale essente è strutturale manifestazione:

«E poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte, e le cose che corrispondono alla loro forza sono attribuite a queste cose o a quelle, tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura, uguali ambedue, *perché con nessuna delle due c'è il nulla* (corsivo mio, ndr)¹⁶».

Insomma, in una simile prospettiva, Parmenide non sarebbe il fautore di una radicale negazione del divenire, piuttosto fornirebbe un decisivo correttivo all'ordinaria interpretazione del divenire stesso come vicendevole passaggio

¹⁵ G. Reale, *Introduzione a Parmenide di Elea, Sulla natura*, cit., p. 30.

¹⁶ Parmenide di Elea, *Sulla natura*, cit., p. 57.

dall'essere al nulla¹⁷, in quanto già la realtà diveniente è da intendersi, nella sua profonda valenza ontologica, come immediata ed evidente negazione del non-essere.

Luce e notte – prese nella loro singolarità e così nel loro carattere di opposizione complementare – sono, e in quanto essenti testimoniano il darsi dell'essere.

In una siffatta visione – per la quale il finito, lungi dall'opporsi astrattamente all'infinito, invece ne costituisce l'essenziale via di manifestazione – il problema del rapporto tra unità e molteplicità, eternità e temporalità, semplicemente decade, poiché a decadere è la rigida impostazione intellettuale che vedrebbe ciascun polo pensabile all'infuori della relazione con l'altro: l'uno è da intendersi come immediatamente molteplice, poiché strutturalmente auto-rivelantesi nel finito, attraverso di esso; il molteplice, parimenti, è tale poiché essenzialmente uno, avendo nell'unico essere il proprio fondamento.

Ripensare la lezione parmenidea permette dunque, in tale direzione, di concepire una processualità temporale non macchiata dall'incombente presenza del nulla; al contrario in essa è possibile riconoscere, in ogni attimo del suo durare, il perpetuo donarsi dell'eterno.

4. *La visione sub specie aeternitatis: l'ascesi all'eterno nel pensiero di Baruch Spinoza*

Il rapido *excursus* sin qui svolto vuole concludersi prendendo in esame la dottrina soteriologica proposta da Baruch Spinoza nelle immortali pagine dell'*Etica*¹⁸.

Qui, infatti, trova paradigmatica e rigorosa incarnazione l'idea per la quale l'eternità – se autenticamente intuita ed esperita in quanto tale – debba come concepirsi, a un tempo e senza contraddizioni, come radicalmente irriducibile alla durata temporale eppure in essa direttamente rivelantesi.

Innalzarsi all'esperienza dell'eterno comporta, spinozianamente, non già l'astratta e insensata pretesa di rinnegare il tempo e con esso la mondanità terrena; piuttosto, essa si realizza nel saper abitare in una forma qualitativamente

¹⁷ Si pensi, a tal proposito, al “parmenidismo” di Emanuele Severino. Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit.

¹⁸ Cfr. B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, in *Tutte le opere*, trad. it. a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2021.

rinnovata la temporalità stessa, riscoprendo il valore sempre e ovunque divino dell'unico mondo in cui ci è dato vivere.

Si tratta dello sguardo *sub specie aeternitatis*, che rivela indubitabilmente come «la mente umana non può essere assolutamente distrutta insieme al corpo, ma di essa rimane qualche cosa che è eterna»¹⁹: se da un lato – infatti – la strutturale inscindibilità di mente e corpo implica l'impossibilità, per la prima, di sussistere in assenza della relazione con il secondo, cionondimeno essa si scopre – è il terzo genere di conoscenza, quello intuitivo – eternamente assunta nella verità di Dio, in quanto modo infinito del pensare.

Vale a dire che, mentre le opinioni e i giudizi razionali dell'individuo risultano destinati a perire con la morte del corpo empirico, l'intelletto – che designa qui la mente pervenuta, nel suo livello apicale, al godimento della *scientia intuitiva* – è invece consacrato a non morire, poiché fattosi uno con l'uno, nella sua cosciente identificazione con l'eterno.

Spinoza si mostra apertamente critico – qui il punto essenziale – verso una concezione di immortalità che adotti il criterio dell'indefinita durata temporale, la cui esperienza prenda avvio soltanto dopo il termine della vita terrena.

In una simile prospettiva, infatti, la vita eterna verrebbe – contraddittoriamente – a risolversi nella dimensione del tempo e nelle leggi che la regolano:

«Quest'idea che esprime l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità, è un certo modo del pensiero che appartiene all'essenza della mente e che è necessariamente eterno. E tuttavia è impossibile che ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, giacché né ci può essere nel corpo alcun vestigio di tale esistenza, né l'eternità si può definire mediante il tempo, né essa può avere alcuna relazione al tempo. Ma nondimeno noi sentiamo e sperimentiamo di essere eterni (corsivo mio, ndr)»²⁰.

L'eternità, – cioè – nell'essere sentita e sperimentata dal soggetto asceto, non riguarda affatto l'attesa e la speranza in un aldilà spazio-temporalmente determinato²¹: la resurrezione all'eterno è invece esperienza continuamente donantesi, qui e ora, – nello spazio e nel tempo dell'esistenza concreta – come

¹⁹ B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 1583.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 1595: «Se teniamo conto dell'opinione comune degli uomini, vedremo che essi sono bensì consapevoli dell'eternità della loro mente, ma che la confondono con la durata, e la attribuiscono all'immaginazione, ossia alla memoria che credono sussista dopo la morte».

possibilità ascetica propria dell'intelletto puro, ovvero giunto a scoprirsi sostanziato della presenza di Dio.

Merita inoltre una menzione specifica il nodo teoretico riguardante la relazione sussistente, nel sistema spinoziano, tra l'essenza degli enti singoli non esistenti – presente *ab aeterno* in Dio – e l'esistenza concreta degli enti stessi nella durata temporale.

Scrive, a tal proposito, l'Autore: «Le idee delle cose singolari, ossia dei modi non esistenti, devono essere comprese nell'idea infinita di Dio come le essenze formali delle cose singolari, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio»²².

Alla medesima maniera per la quale la forma universale dei modi infiniti discende dalla natura eterna degli attributi divini, – essendone in essi contenuta l'idea – anche l'essenza delle realtà particolari, “prima” che queste pervengano all'esistenza, deve essere eternamente presente in Dio.

Nel precisare la modalità attraverso la quale intendere un simile rapporto, Spinoza sottolinea – nello scolio successivo – come tale differenziazione dei modi infiniti in infiniti modi finiti vada intesa alla stregua di un atto rigorosamente unico.

Vale a dire che ciò che nella dimensione del finito appare svolgersi secondo un processo di successione temporale, è in realtà, – nell'eternità di Dio – atemporalmente co-implicato nell'atto infinito con il quale la sostanza, ponendo sé stessa, pone a un tempo la totalità dei modi finiti che da essa discendono.

Una simile impostazione teologica esclude radicalmente che si possa “passare” – per così dire – dall'infinito al finito.

Il finito-temporale, in altri termini, non è qualcosa che possa sopraggiungere, accidentalmente, all'infinito – Dio – da cui dipende e discende, come sua limitazione; esso è al contrario – per essenza – la pura e strutturale manifestazione dell'infinito stesso, la sua auto-rivelazione, in virtù dell'inscindibile connessione ontologica che qualifica la triade sostanza-attributi-modi.

Perciò, se è vero che, nel riconoscere la necessaria unità della sostanza, Spinoza argomenta la radicale dipendenza ontologica del finito dal principio, ciò non implica affatto un dissolvimento della singolarità nell'indifferenziazione dell'uno; piuttosto, la dimensione dell'individualità concreta svolge nel sistema spinoziano un ruolo del tutto essenziale e imprescindibile, giacché incarna la forma temporale

²² *Ivi*, p. 1231.

attraverso la quale l'eterna sostanza divina giunge a rivelarsi, e finanche a conoscersi, in quanto tale.

Concludendo: ponendosi in ascolto di una simile, vertiginosa visione del valore metafisico della temporalità, l'apertura al futuro giunge a configurarsi come occasione di poter continuamente e infinitamente ricreare – in modalità sempre diversificate a seconda dei tempi e dei soggetti coinvolti – l'esperienza sublime per la quale, nell'attimo che non passa, l'eternità giunge a trasfigurare la durata, rivelandola nella sua divina nobiltà e mostrando il destino imperituro di ogni singolarità apparente nell'orizzonte dell'essere.

È quanto superbamente intuito nella dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno, laddove l'essenza dello spinozismo vive rinnovata:

«Se mai tesi sopra di me cieli silenziosi e volai con le mie ali nei miei cieli: / se io giocando nuotai in profonde lontananze di luce, e si accostò l'uccello saggezza alla mia libertà: così però canta l'uccello saggezza: “Guarda, non esiste né sopra, né sotto! Lanciati in volo attorno, fuori e indietro, tu che sei leggero! Canta! Non parlare più! / Non sono forse tutte le parole fatte per la gente pesante? Non mentono forse tutte le parole alla gente leggera? Canta, non parlare più!” / O come non posso essere bramoso dell'eternità e del nuziale anello degli anelli, l'anello del ritorno? Ancora non trovai donna da cui desiderare figli, tranne questa donna che amo: giacché ti amo eternità! *Giacché ti amo, eternità!*»²³.

²³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. a cura di G. Quattrocchi, Demetra, Verona 2017, p. 293.