



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

ROSARIA CALDARONE

L'inclusione dell'altro. Profilo di Giuseppe Nicolaci

EPEKEINA, vol. 9, n. 1 (2018), pp. 1-9

Miscellanea

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'inclusione dell'altro. Profilo di Giuseppe Nicolaci

Rosaria Caldarone

Ci sono appuntamenti che precedono il nostro averli un giorno presi, la coscienza o l'atto di averli concordati. Essi conoscono una puntualità inesorabile che non contraddice l'estensione temporale in cui dimentichiamo che arriveranno. Il viaggiare nascosta è, anzi, per questa puntualità il segno del fatto che un giorno arriverà. L'amore e la morte esibiscono la presentazione di questa forma di puntualità requisendola strutturalmente, ma fra di essi, anche se certamente contaminato da entrambi, resta ancora spazio. Parlare del proprio maestro, per il proprio maestro, è un appuntamento di tal genere, contratto in un futuro custodito dal passato e perciò inesorabile nel suo giungere senza che se ne sia potuta costituire una coscienza al presente.

Come ho scritto in *Etica come filosofia prima*, nella sezione intitolata *Paidèia*,¹ parlare del maestro, di un maestro con cui nel tempo si è tanto parlato, vuol dire anche parlare di sé stessi, cioè in prima persona – non nel senso di fornire l'occasione di emergere al proprio io, che resta, come ogni "io", "odioso e ingiusto",² ma nel senso di pervenire a distinguere, in tutto ciò che si è dato come parola in comune, parola comune, quello che ha costituito e formato questo "sé" e vederlo giungere in un'indipendenza che però è figlia del dono ricevuto e che rivela pertanto il dono del sé. È per questo che, nell'accennare oggi, al profilo filosofico di Giuseppe Nicolaci, tale quale esso mi è apparso e mi appare, e dunque nei limiti della mia ricezione, inevitabilmente parlerò di ciò che a me sta a cuore in filosofia.

Nell'inizio ogni cosa è salva, dice Platone.³ L'inizio di cui parlo risale al Corso di Filosofia morale che Nicolaci ha tenuto nel 1991, il mio secondo anno all'Università. In programma c'era l'*Etica Nicomachea*, che letta insieme alla *Critica della ragion pratica*, rivelava la particolarità dell'affondo metafisico di Nicolaci [che gli allievi più stretti della mia generazione e di quella immediatamente successiva hanno, sulla mia

1. Cfr. AGNELLO, CALDARONE et al. 2018, pp. 3-17.

2. PASCAL, *Frammento 597* (nell'edizione Lafuma)/455 (nell'edizione Brunschvicg).

3. PLATONE, *Leggi*, 775.

scorta, sempre chiamato “Prof”. Come se “Prof” fosse non tanto un nome proprio, ma un nome comune usato come un nome proprio, mantenuto anche dopo il passaggio dal “lei” al “tu”. E ancora oggi, fra noi diciamo: “Che ha detto il Prof”? “Che fa il Prof?”...]. Mi riferisco alla particolarità del suo “affondo metafisico” perché quelli che come me seguivano il Corso di Nicolaci seguivano anche Incardona, che rappresentava in Facoltà – la Facoltà di *Lettere e Filosofia*, “la metafisica”.

Faccio volutamente riferimento a Incardona perché è innanzitutto rispetto a lui e alla sua scuola che il profilo di Nicolaci mi è apparso autonomo, distinto: un pensiero immune da una certa drammatizzazione dell’aporia, anche quella, fondamentale per gli autori cruciali della metafisica, riguardante la struttura necessitante dell’“assunzione”, concernente la dialettica fra principio e fondamento, ovvero, più chiaramente, la dinamica di dipendenza e rilancio, di attività e passività, propria della filosofia, la cui struttura viene resa esplicita dalla metafisica.⁴

Il nuovo tratto dell’aporia si manifesta già in un libro di Nicolaci del ’79, dal titolo sintomatico *Aporetica della conoscenza morale*,⁵ in cui mi par di vedere che la questione dell’assunzione si ripresenta trasformata e rilanciata a partire dal rapporto inedito fra la *praxis* e la *theoria* che è ravvisabile nell’*Etica Nicomachea*, rapporto che Nicolaci vede acutamente ripresentarsi in Kant con nuove implicazioni.

Cosa comporta questa nuova ambientazione? E cosa comporta per la *theoria* l’accostamento alla *praxis*? Spiegare questo implica la necessità di fare un passo indietro richiesto dalla cosa stessa, per comprendere il rapporto, il legame che resta, saldissimo, malgrado la differenza che si impone, fra Aristotele e Platone, riguardo al modo di concepire il Bene. Con estrema acutezza Nicolaci spiega questo legame che fatica ad essere compreso anche da grandi esperti di Aristotele.⁶

Ma come dicevo, il tratto peculiare di Nicolaci, come filosofo e come persona (la sintonia fra le due realtà è, a proposito di ciò che sto per dire, fortissima), non è tanto la radicalizzazione dell’*impasse*, linea che

4. Questo tratto più disteso si respira anche nell’approccio di Leonardo Samonà, anch’egli allievo di Incardona e mio maestro in anni più maturi e ancora più bisognosi di disciplina. Nella sua riflessione l’assunzione rivive come “ritrattazione”, in una tonalità affettiva che è la fiducia (nella precedenza del vero). Cfr. SAMONÀ 2014.

5. NICOLACI 1979.

6. Cfr. per esempio, la posizione di NUSSBAUM 2011.

mi sentirei di attribuire a Incardona, ma l'invenzione della soluzione; non è la drammatizzazione del problema ma la ricerca della transazione; il tono è affidato sempre al melo-dramma: al "dramma per canto", al dramma che si scioglie nel canto in cui la tensione si alleggerisce perché si divide, si differenzia da sé, nella più marcata consegna all'espressione costituita appunto dal canto rispetto alla parola.

C'è un tratto *demonico* in Peppino Nicolaci, vale a dire *ermeneutico* in senso radicale, esistenziale – mi sto riferendo al *Simposio* di Platone in cui "ermeneuta" è detto del demone Eros, colui che inventa – e spiega – la comunicazione come rapporto al totalmente altro, al separato, assegnando ad essa il senso di una sfida ontologica: mettere in rapporto enti che fra loro non hanno niente in comune e *inventare* il ponte, l'*homilia* impossibile in natura.

E chi conosce Peppino Nicolaci, chi lo ha visto all'opera nella vita e nella ricerca sa quanto egli sia stato questo ermeneuta! Autenticamente amico di persone diversissime fra loro, di studiosi abissalmente lontani – che è anche riuscito a mettere in comunicazione –, ha dialogato *indifferentemente* con analitici (attratto forse dal fatto che per loro non esistono "enigmi insolubili"!) e continentali, con Lacan e con Carnap, con Hegel e con Hume, con Achille Varzi e con Claudio Ciancio! Anche i suoi allievi hanno profili diversissimi, al punto che a volte viene spontaneo chiedersi: come ha potuto uno stesso uomo essere all'origine di personalità così diverse? E poi: che ci trova di interessante in me, nelle mie cose, se poi gli interessano le cose che fa tizio che non c'entrano niente con me?

In molti, Nicolaci ha dato luogo alla sindrome di Alcibiade, colui che lamenta la non esclusività dell'attenzione rivoltagli, e non comprende il mistero dell'uomo demonico che porta *tutti* nel cuore, e che tuttavia fa sentire ciascuno amato esclusivamente! Come si può amare esclusivamente senza escludere mai nessuno?! Ecco l'aporia *teologica*, *crisologica*, direi, che lo riguarda e che si nutre di vita, di fede e di filosofia.

Ho trovato, nel tempo, la spiegazione a questo dilemma: il punto è che lui è sempre riuscito ad essere l'amico di quello di cui l'amico era amico! Struttura perfettamente aristotelica dell'amicizia da lui incarnata! Le sue amicizie sono infatti tutte durature e profonde, tutte durature perché fondate su ciò che di volta in volta sta a cuore all'amico: il suo bene. In questo modo, l'amicizia è diventata il cuore teorico e metodico

della sua *paideia* di maestro: divenendo l'amico e il competente del desiderio dell'altro, infatti, egli ha protetto e aiutato l'individuazione e la manifestazione dell'oggetto di questo desiderio.

Ma torniamo alla riflessione sulla concezione platonica del bene in cui trova la sua premessa teorica la prospettiva che ruota intorno all'*Aporetica* e che vede la *praxis* valere come la *theoria*; prospettiva in cui si rivela, a mio modo di vedere, la particolare "assunzione pratica del principio", instabile a Nicolaci. Egli spiega molto bene – questo è anche il punto di avvio dell'*Aporetica della conoscenza morale* – che la contestazione aristotelica della possibilità di porre il bene come separato, *choristòs*, non implica affatto la posizione di un bene per l'uomo posto *di contro* al bene per sé, perché la chiave di questa contestazione non è l'opposizione bensì la necessità di pensare la loro relazione, di includere, dunque, il bene umano nel bene in sé. *Ciò implica allora la necessità di continuare a porre la relazione con il separato in una logica inclusiva.*

La *praxis* aristotelica implica l'apertura del campo per la posizione di questa istanza e in questo, per questo, inevitabilmente si pone come paritaria e concorrenziale rispetto alla *theoria* che invece *vive* vita natural durante della relazione con il separato.

Ma il concetto del bene che chiede di segnare un principio per il pensiero, non fa questo in quanto principio di conoscenza, ma in quanto principio di scelta, criterio del *come agire!* Questo implica, e al tempo stesso sconvolge, la necessità di pensare la *praxis* sotto il modello dell'*enèrgheia*, e cioè del compimento immanente, quello che sconosce *un tempo del cessare*. Divenendo *pratica*, infatti, l'assunzione del principio che sta a fondamento (il bene è ciò cui tutte le cose tendono...) cambia volto perché è il principio che è cambiato! Cambiato non nel senso che indica altro e che chiede tutt'altro; ma nel senso che nel chiedere lo stesso, richiede, attraverso la *praxis*, anche altro: la felicità dell'uomo! Alla luce di questa richiesta è possibile dunque comprendere che la *praxis*, cito Nicolaci, "chieda tutta intera per sé la capacità di essere [sin] dal principio, il principio della *theoria*"⁷ – nella *praxis*, in breve, c'è la *theoria* e c'è la *praxis*.

7. NICOLACI 1979, p. 24.

Al di là della sua forza evocativa questo rinvia a solide pezze d'appoggio nel testo dell'*Etica Nicomachea*: la ricerca del tipo di vita che *in pratica* rende felici è infatti la vita contemplativa, la vita secondo la *theoria*, malgrado le interruzioni che subisce per l'ente mosso. Ciò rinsalda il legame, su cui si fonda l'*Aporetica*, fra l'etica e la metafisica, al punto che la *praxis* sembra costituire, come ci invita ad osservare Nicolaci, lo sfondo per la comprensione "del modello analogico di *energhēia*" deducibile per altro dal libro IX della *Metafisica*,⁸ nel senso che la distinzione fra *kinesis* e *praxis*, fra movimenti che non hanno il fine in se stessi e movimenti che ce l'hanno, pone la *praxis* sotto il segno dell'*enèrghēia* e allo stesso tempo propone una diversa indicizzazione di quest'ultima.

Indicizzazione il cui senso è l'ospitalità – nella temporalità spezzata dell'ente mosso e nella *kinesis* in cui si svolge malgrado tutto la parte prevalente della sua vita –, di un tempo *non interrotto*.⁹

In *Met.* IX, 6, Aristotele fa molti esempi di *azioni*, di movimenti, cioè, che hanno in sé stessi il loro fine, egli nomina l'imparare, il pensare, il guarire, il vivere; fra queste azioni c'è la felicità, perché "uno che è felice ad un tempo è stato anche felice".¹⁰

Ora, seguendo la lettura di Nicolaci, è possibile scorgere che, nell'*Etica Nicomachea*, l'*enèrghēia* spiegata nella *Metafisica* secondo l'esempio della felicità, fa corpo unico con la *praxis*, viene da essa requisita, sia perché il bene supremo oggetto d'azione è per l'appunto la felicità, sia perché l'uomo che agisce bene, l'uomo virtuoso, raggiunge una *stabilità e una certezza* di essere nel vero che nessun'opera umana dà, e che non può essere dimenticata.¹¹ La felicità suggerisce al greco (e forse non solo al greco, lo suggerirà anche al francese Pascal, per esempio...) una *fermata* e una *certezza*. La fermata di cui è capace l'ente mosso, nella misura in cui gli si riconosce un'opera propria.

C'è, insomma, "un'altra potenza di principio", capace, come spiega Nicolaci, "per altra facoltà dell'anima, di esaurire l'origine e di configu-

8. NICOLACI 1979, p. 24 nota 18.

9. È Heidegger che mi induce a preferire "non interrotto" a "eterno". Nel *Corso sul Sofista* di Platone "sempre" non viene reso con *immer*, ma con "*immerwährend*", "*was nie unterbrochen ist*" (HEIDEGGER 1992, pp. 29-30).

10. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1048b 26.

11. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1100 b 10.

rare il principio”.¹² Questo dato di fatto, che a modo suo Kant, secondo il disegno prospettico dell’*Aporetica*, confermerà complicandolo, rende “equivoca”, autodecostruita, plurisignificante, l’origine, ogni origine della metafisica – perché, cito da un altro testo illuminante, *La lettura heideggeriana della praxis*, contenuto in *Metafisica e Metafora* del 1999:

Il sapere *non* destinato alla *theoria* [così Aristotele parla della *praxis*] schiude davanti a noi un mondo logico inedito, dove l’oggetto proprio dell’indagine non sembra più costituirsi nella prospettiva dell’*ousia* (la categoria sulla cui priorità strutturale si regge l’intera possibilità espressiva dell’ontologia aristotelica) – dell’*ousia* infatti, il bene si predica come *il Dio* e come il *nous* – bensì nella prospettiva del primato della *qualità*, del *poiòn*, dove il bene si predica come termine di perfezione rispetto all’agire [...]. Tuttavia, questo mondo [il nuovo mondo logico dischiuso dalla *praxis*] non si lascia scorgere se non per la *forza dialettica* [corsivo nostro] con la quale il disegno della filosofia pratica *continua a definirsi* [corsivo nostro] rispetto a un orizzonte di riferimento dal quale il primato strutturale della teoria gli ritorna pur sempre dinnanzi come la sua stessa condizione di origine, il luogo a partire dal quale si rende possibile ogni *epistème*.¹³

Che vuol dire qui “forza dialettica”? Come non cogliervi, malgrado tutto, il permanere di un’insidia, di un paradosso, di una meraviglia, di un’aporia? Cosa ritorna sempre innanzi col primato strutturale della teoria e che non può essere ignorato? Quale *hyperbolè daimonias* continua a restare in agguato malgrado l’“urbanizzazione” aristotelica della distinzione e della somiglianza fra *theoria* e *praxis*, malgrado l’analogia dell’*enèrghēia* che riposa nel loro fondo comune? Il fatto che nell’*assenza di un tempo del cessare*, in questo tempo non interrotto che è il tempo della *praxis*, Dio e l’uomo buono si incontrano irrimediabilmente; la vita dell’uomo, cioè, attesta – senza attestazione! (il dio greco è silente...) – la vita di Dio, e l’inclusione dell’umano permette così di schiudere una *prospettiva integrale sulla vita*, senza la quale la stessa “fragilità del bene” sarebbe solo un modo d’essere, una forma fra tante altre, non “fragile” ma semplicemente “cinetica”; per essere capita essa va allora ricollocata strutturalmente dentro l’essere da sempre

12. NICOLACI 1979, p. 49.

13. NICOLACI 1999, p. 25.

supportata della fragilità del bene; in breve, dentro l'intera destinazione dell'uomo, “*die ganze Bestimmung des Menschen*”, richiamando Kant...

La *praxis* sembra *differire* allora la questione teologica incorporata nella *theoria* fino a quando, con Kant, come ben vede Nicolaci, la *praxis* si trasforma nel luogo a partire da cui fornire una particolarissima prova dell'esistenza di Dio.¹⁴

Niente di sorprendente, allora, se il trasferimento dell'esplicitazione della struttura fondamentale della filosofia – così i metafisici intendono l'assunzione –, nel terreno della *praxis*, *là dove il principio è il bene*, cambia, come dicevo all'inizio, il volto dell'aporia nella prospettiva di Giuseppe Nicolaci: questo trasferimento rende infatti l'aporia la condizione *positiva* anche se spezzata, di pensabilità dell'intero; attesta cioè che il concetto dell'intero dell'ente, richiamato dalla presenza del Bene, implica una divisione strutturale – divisione che per la forza dell'analogia in gioco (la *praxis* manifesta infatti la *theoria*, *le è analoga*) passa nella sfera teoretica, passa cioè nella ragione, comportando uno scarto inevitabile che divide il cuore della ragione. Ma trattandosi del “cuore della ragione”, del luogo, cioè, in cui la ragione mostra la sua costituzione, è pur sempre di un luogo di raccoglimento che parliamo, di un'unità e di un intero, sia pur *slogato*, prendendo a prestito un'espressione di Ugo Perone, che “reca”, cioè, “lo stigma della differenza”.¹⁵

La dimensione della *praxis* spezza dunque il cuore *unico* della ragione. Ma come ciascuno sa, come ha ben detto J.-L. Nancy, un cuore *spezzato* è veramente un cuore! È il cuore che sente se stesso, che sente cioè di vivere nella condizione *liminare* di poter perdere la vita per troppa gioia o per troppo dolore.¹⁶

Ed è proprio la questione del limite della ragione che diventa centrale a seguito della condivisione dell'atto che *theoria* e *praxis* manifestano. Nicolaci lo afferma con chiarezza e questo, alla fine, è il suo vero problema: di filosofo nella teoria, e di uomo, di maestro, nella prassi. Lo enuncio con le parole dell'*Aporetica*:

L'ipotesi di una radicale capacità di teoria contratta dalla *praxis* ritorna criticamente al pensiero non come figura di una crisi del limite,

14. Cfr. NICOLACI 1999, pp. 189-191 e CALDARONE 2018, pp. 12-17.

15. PERONE 2018, pp. 55-56.

16. Cfr. NANCY 1992, p. 186.

bensì come consapevolezza della necessità di una ragione che non cessi mai di ricalcare la definizione del limite.¹⁷

Ecco il significato nuovo dell'aporia! La ragione, direi pascalianamente, includendomi a mia volta nel discorso di Nicolaci e comprendendo ciò che è mio in ciò che ho appreso, è condotta in nome della "forza dialettica" esercitata dalla *praxis* sulla teoria, a *disconoscere* se stessa e a tracciare i suoi propri limiti, attivando una "custodia critica" del limite nel limite che la fa essere. "Custodia critica del limite" vuol dire che la ragione, nello stabilire i suoi limiti, traccia anche un campo del soprasensibile cui far corrispondere, "eventualmente", una certa *non-conoscenza*.

Questa custodia, questa vigilanza, che la riflessione di Nicolaci ha il merito di illuminare e di far emergere fra Aristotele e Kant, potrebbe anche essere utilizzata per comprendere ciò che accade nella modernità, ciò che, per esempio, accomuna e distingue Cartesio e Pascal. Ma al di là di ciò che permette di spiegare, questa custodia costituisce anche, secondo Nicolaci, "la possibilità di istituire un orizzonte di intelligenza teoretica sulla questione dell'esistenza e [ancor di più] di farla nascere".¹⁸

In questo, che è quanto di più caro per me in filosofia, io riconosco oggi la sua *paideia* infinita.

Rosaria Caldarone
rosaria.caldarone@unipa.it

Riferimenti bibliografici

- AGNELLO, C., R. CALDARONE et al. (a cura di) 2018, *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo University Press, Palermo, vol. I.
- CALDARONE, R. 2018, «Etica come filosofia prima», in *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, a cura di C. AGNELLO, R. CALDARONE et al., Palermo University Press, vol. I, p. 3-17.
- HEIDEGGER, M. 1992, «Platon: Sophistes», in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., vol. XIX.

17. NICOLACI 1979, p. 43.

18. NICOLACI 1999, p. 38.

- NANCY, J.-L. 1992, *Un pensiero finito*, trad. di L. BONESIO e C. RESTA, Marcos y Marcos, Milano.
- NICOLACI, G. 1979, *Aporetica della conoscenza morale*, Manfredi Edizioni, Imola.
— 1999, *Metafisica e Metafora. Interpretazioni aristoteliche*, L'Epos, Palermo.
- NUSSBAUM, M. 2011, *La fragilità del bene*, a cura di G. ZANETTI, trad. di R. SCOGNAMIGLIO, Il Mulino, Bologna.
- PERONE, U. 2018, «Il campo della metafisica», in *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, a cura di C. AGNELLO, R. CALDARONE et al., Palermo University Press, Palermo, vol. I, p. 47-57.
- SAMONÀ, L. 2014, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa.