



Patrick Nerhot

(professore ordinario di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Torino,
Dipartimento di Giurisprudenza)

Verso un nuovo dialogo filosofico tra profano e religioso¹

SOMMARIO: 1. Il "suono": fenomeno comune al metodo religioso e profano - 2. Tempo e trascendenza - 3. Sapere e non saputo, medesimo e indicibile - 4. Presenza assenza - 5. Il prima dopo.

1 - Il "suono": fenomeno comune a un metodo religioso e profano

La ricerca di ciò che unisce, collega e quindi di ciò che rende "comune", fu la peculiarità culturale, assai forte, del periodo contemporaneo. Questo insegnamento, che poteva - può - sembrare poco rigoroso di una "storia delle idee", ne era - ne è - senz'altro il più ovvio rappresentante. Tramite questa storia, si elaborava una costruzione che sollecitava personaggi altamente significativi, grandi testimoni, una "storia" tramite la quale tentava di disegnarsi la specificità di una cultura, di una "identità", come finiremo per dire, di ciò che accomunava questo "Occidente" tramite una prospettiva "culturale". Accusata di idealismo ingenuo da alcuni, di universalismo umanistico inconsistente da altri, questa storia è stata cancellata dai registri ufficiali della conoscenza (benché non sia sparita del tutto). Eppure, ancora e sempre, alcune verità fondamentali, a nome di un "Occidente", continuano ad abitare le menti migliori (come le peggiori che a esse si oppongono); mai come adesso si era potuto osservare una tale ricerca di "unità spirituale", di una *Europa*, come diciamo, che tradurrebbe quel che culturalmente, quindi qualcosa di assai profondo, unisce. Ma sappiamo porre in modo corretto ciò che unisce?

Se una "storia delle idee" ha potuto essere contestata per mancanza lampante di metodo, rimane legittima la questione di metodo che intende interrogare questa evidenza "culturale" di ciò che sarebbe "comune". Questione che ignora qualsiasi frontiera, che abbandona l'idea stessa di spazi fisici, ovviamente, per tentare di rappresentare i fenomeni "culturali" attraverso costruzioni di cui un pensiero specifico testimonia. In questa prospettiva che faccio mia in questo lavoro, tre filosofi meritano di essere citati: sant'Agostino, Bergson, Husserl. Tutti i tre sono pittori che durante

¹ Contributo sottoposto a valutazione.



tutta la loro vita di filosofi hanno instacabilmente perseguito le loro riflessioni sulla questione del tempo e su ciò che implica una verità per l'umano. Cerchiamo di evitare un primo e massiccio errore. Infatti, le *Confessioni*² non sono la prima traccia della meditazione sul tempo di sant'Agostino come assolutamente tutti, Husserl³ compreso, ripetono da oltre un secolo e mezzo. Si pone una prima domanda: perché sant'Agostino e le sue riflessioni sul tempo si sono imposti sul finire di questo diciannovesimo secolo radicalmente profano? Perché la filosofia profana dei Lumi consiste in una filosofia determinista, il "tempo", e perché il "tempo" è anche il punto di metodo fondamentale della filosofia religiosa cristiana? Ma si pone allora una seconda domanda che ci introduce già in una interrogazione sul metodo. Ci possiamo chiedere perché tale errore è sempre in atto, e cosa ci insegna? Per capire questo errore (commesso dal pensiero profano e allargato poi a un più vasto pubblico che include anche i credenti) è necessario fare una considerazione filosofica prima. La filosofia profana, ci tornerà spesso in questo breve lavoro, è la vasta costruzione di una *verità*, la *verità del tempo*, che, ciò facendo, crea nuovamente, ridefinisce il concetto stesso di "storia". Bisogna anche saper osservare una strana peculiarità di questa filosofia profana del tempo che, a mia conoscenza, nessuno ha segnalato né tantomeno critica. È soltanto con l'affermare di un senso con la sola "presenza", il che reintroduce la metafisica, che una "storia" si fonda. È peraltro ciò che spiega la curiosità e la sorpresa di Husserl per questi strani *presente-passato*, *presente-futuro*, *presente-presente* evocati da sant'Agostino nelle *Confessioni*. Sono quindi una lettura di sant'Agostino spinta da preoccupazioni non soltanto estranee alla filosofia religiosa e ad essa antagonista, ma anche il sintomo di un problema legato all'interrogarsi sul metodo che precisamente definisce la filosofia profana, a spiegarci questo errore.

Così, per capire ciò che sarebbe pertinente per la filosofia profana nell'evocare sant'Agostino, bisogna evitare l'errore fatto nel periodo contemporaneo e riportarci alla buona fonte, dal momento in cui vogliamo pensare la questione del tempo e le meditazioni di sant'Agostino, voglio parlare del *De Musica*⁴. Ma, se l'errore di Husserl insegna su questa cultura

² Ad esempio, **AGOSTINO**, *Confessioni*, edizione italiana a cura di D. Tessore, Rusconi, Milano, 1997-

³ **E. HUSSERL**, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, (1904- 1905), 5^a ed., FrancoAngeli, Milano, 2001.

⁴ **AGOSTINO**, *La Musica*, Rusconi, Milano, 1977, ad esempio, opera prima, fondatrice, di estrema difficoltà, tramite la quale sant'Agostino elabora le concettualizzazioni per la filosofia del cristianesimo, concettualizzazioni che si ritrovano nella *Vera religione*, ad esempio Città Nuova Roma, 1995; così i passi che poggiano direttamente sulle costruzioni



profana, questo errore fu anche provocato dall'oblio singolare nel quale è sprofondata questa esigente opera. Avvicinandomi a *De Musica*, grande fu la mia sorpresa di percepire che non solo quest'opera era totalmente ignorata dai nostri contemporanei, pensatori religiosi compresi, ma che lo era da secoli. Distrazione ancora più grave in quanto, ancora una volta, questa opera aiuta alla buona comprensione della questione di metodo che attraversa le *Meditazioni* agostiniani (ed evita di commettere controsensi).

Testo creatore dunque, complesso, in cui i primi "capitoli" vertono sui numeri, su un pensiero greco di misure⁵, ma dove gli ultimi capitoli abbandonano le misure per interessarsi al "suono". Se questo lavoro fondatore ha sprofondata nell'oblio e se nessuno ha saputo leggerlo, neanche la filosofia religiosa contemporanea, è anche perché senz'altro la questione che pone è stata integrata dal pensiero religioso attraverso altri testi che si nutrono tutti del *De Musica*⁶. La filosofia profana, invece, non ha mai saputo porre in modo corretto questa questione di metodo profano sul tempo! L'ho detto, Husserl in particolare ne è il teste⁷ ma ne testimonia anche l'altro grande filosofo dello stesso periodo, Bergson⁸. Sarebbe

elaborate in *La Musica*: 7-9 p. 37, 10-18 p. 43, 10-19 p.43, 16-32 p. 59, 21-41 p. 71, ecc. Ma costruzioni che ritroviamo sempre in *La Trinità*, ad esempio Città Nuova, Roma, 1973, così i seguenti brani: 1-3 p. 9, 2-5-9 p. 81, 3-10-21 p. 161, 5-6-17 p. 261 ecc. Per questa lettura di *La Musica*, P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, edizione italiana, Cedam, Padova, 2008.

⁵ Poiché i due terzi del testo vertono sui numeri, esso è stato considerato come un "trattato di ritmica" dai pochissimi autori del ventesimo secolo che l'hanno letto. Per Henri Irénée Marrou si tratta di un "arithmologia" (H.I. MARROU, *Sant'Agostino e la fine della cultura classica*, 4^a ed., De Boccard, Paris, 1958). Eppure, un filosofo torinese, Amerio, si rifiuta di considerare il testo come un trattato di ritmica ma senza andare oltre (F. AMERIO, *Il De Musica di sant'Agostino*, Società Edizioni Internazionali, Torino, 1929). Questo testimonia l'incomprensione radicale per gli autori contemporanei della questione di metodo, della questione del tempo, benché sia la prima se no l'unica questione che si debba porre se si vuole pensare, capire, la cultura profana.

⁶ AGOSTINO, *La Musica*, cit.

⁷ Lo più straordinario è che, come sant'Agostino, Husserl evoca nella sua intera opera filosofica il "suono". Così *Per la fenomenologia della coscienza*, cit. Questa distinzione è assai interessante perché così vicina al metodo "religioso", tra "tempo immanente" e "tempo storico". Tre anni dopo, ritroviamo l'evocazione del "suono" in un altro testo *l'idea della fenomenologia*, (1907), precisamente per affrontare la questione dell'immanenza. Così tre anni dopo ancora, con *I problemi fondamentali della fenomenologia*, traduzione italiana a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata, 2008, ritroviamo il "suono". Un avvicinamento a Bergson può essere fatto, relativo a nozioni come "ora", "fluente", sempre pensate a partire dal "suono". È ancora vero nel suo *Idea per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), traduzione italiana a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, dove, incessantemente, sono menzionate le "successioni temporali" come una fenomenologia del "suono".

⁸ In particolare il suo primissimo lavoro, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, (1889),



superficiale qualificare questa evocazione ricorrente del “suono” come senza interesse o come insignificante. Bisogna capire invece che questa evocazione del “suono”, sia da parte della filosofia religiosa, sia da parte della filosofia profana, apre a *una sola questione di metodo*. Tramite il “suono” infatti si rappresenta la grande metafora del cristianesimo, il *passaggio*, metafisica che non sparisce per niente con la filosofia profana per la quale il *passaggio* diventa una questione di tempo e la definizione dell’„umano”, un tempo che “passa”. Ciò di cui attesta l’evocazione del “suono”, per i filosofi che ho citati, è che religioso e profano si raggiungono nella stessa interrogazione, pongono la stessa questione di metodo, questione di cui la metafora del “passaggio” testimonia. Apriamo la questione della metafora nella prospettiva religiosa e citiamo sant’Agostino nella sua opera *De Musica*:

“Quando [...] un suono arriva alle orecchie per un lungo periodo senza interruzione e quando alla fine arriva un altro suono [...] il movimento dell’anima che si è verificato nell’attenzione al suono passato e svanito quando passava, viene represso dall’attenzione verso il suono che arriva dopo senza interrogazione, cioè non resta tale e quale nella memoria”⁹.

Questa frase, emblematica della questione di metodo alla quale apre l’evocazione di un “suono” ma anche dell’estrema astrazione del pensiero agostiniano, ci introduce al cuore stesso del problema che dobbiamo saper porre: cosa traducono le parole “passaggio”, “fine”, “oblio”? Il tempo di un “suono” non rinvia soltanto alla questione di misura ma anche a una comprensione critica delle “successioni temporali” perché, per citare sant’Agostino: “*la pertinenza delle cose temporali...è più un problema di fede che un problema di intelligenza*”¹⁰. Ritroveremo questa frase nelle sue numerose varianti e con sempre la stessa preoccupazione. Così, ad esempio: “Infatti non possiamo pronunciare la seconda sillaba solo se la prima è già passata e così via fino alla fine, di modo che quando risuona unicamente l’ultima sillaba, senza che le precedenti risuonino con lei, quella sillaba, in unione

traduzione italiana, Feltrinelli, Milano, 2001, l’intera opera di Bergson è stata recentemente ripubblicata alle PUF. In quel lavoro il “suono” è sempre evocato e conosciamo l’importanza di questo primo lavoro sull’intera opera di Bergson.

⁹ AGOSTINO, *De Musica*, cit., vi, 8-210, p. 319.

¹⁰ *La Vera Religione*, cit., 25-46, p. 77. Frase inverosimile per una cultura profana. Le prime costruzioni del *De Musica* si ritrovano lungo questa opera: “Mentre tutte le bellezze sensibili...sono tali in relazione con lo spazio e col tempo, come il corpo e i suoi movimenti, questa proporzione e questa unità che è conosciuta solo dallo spirito [...] non è estendibile nello spazio e non muta nel tempo”, 30-56, p. 59.



con quelle passate, esprime la bellezza musicale”¹¹. Sempre, queste frasi che cito esprimono la stessa questione di metodo. Il temporale, benché inaggrabile per pensare la condizione dell'umano, deve saper riportarsi a una condizione di verità che il tempo non saprebbe tradurre. I ragionamenti sui “suoni” costruiti da sant'Agostino consistono nel tradurre una verità la cui articolazione di un prima dopo sfida la successione temporale. Riprendendo instancabilmente la tesi del *De Musica*, leggiamo nelle *Confessioni*:

“Quando poi mi dici che tre problemi si pongono riguardo a una cosa, se esiste, quale è la sua natura, quale è la sua quantità, io trattengo [...] l'immagine dei suoni che formano quelle parole, io so che esse sono passate nell'aria con un rumore particolare e so che non esistono più. E tuttavia, il significato di quei suoni non ha avuto nessun contatto con i miei sensi, solo il mio spirito l'ha visto e l'ha depositata nella memoria, non la sua immagine ma la cosa stessa”¹².

Questa filosofia è “religiosa” perché concepisce il metodo che contesta che al principio della verità ci sia il tempo. Ad esempio:

“Da dove e come sono entrate queste idee nella mia memoria? Il come mi sfugge [...] Dove erano allora? Ma se, quando mi sono state dette, le ho riconosciute e mi sono detto: è così, ...è perché erano già nella mia memoria, ma tanto lontane e tanto sepolte [...]”¹³.

Se c'è proprio una “memoria” al principio di una verità tutta umana, questa “memoria” implica una riflessione che sa diffidare del tempo, cioè di un principio che sanzionerebbe qualsiasi conoscenza della verità come affermazione di una “azione” temporale. Questa “memoria” apre a una verità che implica un “tanto lontano”, un “tanto sepolto”, cioè un *quasi sparito*, una entità che integra una temporalità, senz'altro, ma che non è, in nessun modo, al principio della verità dell'umano. Tornerò presto sulla questione profana, ma voglio notare *en passant* che Freud, profano tra i profani, per la costruzione del suo concetto di “nevrosi”, ritrova assai precisamente la questione di metodo del “quasi sparito” (ma per proporre una comprensione esclusivamente temporale, ovviamente, il che, come spiego più avanti, conduce a delle assurdità¹⁴). La memoria, “ventre dello

¹¹ *La Vera Religione*, cit., p. 22-42, p. 71, “vediamo dunque come opera la successione temporale e il rimedio alla divina Provvidenza [...] Ad esempio, leggiamo nel *De Musica* “Perché vedo che nella memoria i numeri durano di più di quanto suonano, di quanto sono sentiti o di quanto sono prodotti”, vi 4, 5-6, p. 287.

¹² *Le Confessioni*, cit. Libro X, capitolo X, p. 463.

¹³ *Le Confessioni*, cit., cap. X, pp. 463-465.

¹⁴ P. NERHOT, *Questions phénoménologiques suivies de lectures freudiennes*, L'Harmattan, Paris, 2001 (versione italiana Cedam, Padova, 2002).



spirito"¹⁵, orienta la questione di quel che pensare implica, la condizione di verità di ogni sapere. È proprio un "dopo" che testimonia di una verità o "prima", ma un "prima" non come vestigia, un quasi cancellato, un deposito dell'agire del tempo. Questo "dopo" manifesta una verità che nessun *come* di tipo temporale può spiegare, dice sant'Agostino. Bisogna saper pensare un "dopo" di cui solo un *perché* costituisce l'interrogare. Il "perché" apre necessariamente a una configurazione trascendente del "dopo", a una spiegazione del mondo alla quale è subordinato il tempo.

2 - Tempo e trascendenza

Andiamo velocemente verso la filosofia profana. Estrazione dalla filosofia religiosa, la filosofia profana si elabora come antitesi sistematica del religioso. Così, per rimanere su questo punto di metodo, il "perché" viene assimilato con un mero "come" che ovviamente si presta a una spiegazione "temporale", cioè a una verità che consacra l'azione esclusiva del tempo. Poiché ho citato Husserl all'inizio di questo lavoro, evochiamolo qui sulla questione del "come": "[...] Come un vissuto personale acquisisce per me il senso e la validità di un vissuto esistendo nella sua figura temporale e nel suo contenuto temporale identici [...]?"¹⁶. La "fenomenologia" di Husserl è precisamente l'impresa di costruire questo "come" tramite cui una verità profana si afferma, un "come" che si sostituisce alla questione del "perché". Il "come" husserliano tuttavia non arriva dal nulla, ne ritroviamo le tracce metodologiche nella filosofia religiosa alla quale pure si oppone in modo radicale. Innumerevoli sarebbero qui le considerazioni di sant'Agostino che mostrano la necessità metodologica di riportare un "come" a un fondamento, cioè a un "perché". «Certo, io ho, grazie all'anima di tutti i miei sensi corporei la sensazione dei "numeri numerati" ma essi sono tutt'altra cosa dei "numeri numeranti"¹⁷. Se i primi sono "fenomeni", cioè quel che mostra la verità espressa precisamente così, i secondi conducono alla loro comprensione¹⁸: "I numeri istituiti per giudicare non sono soggetti a una durata temporale"¹⁹. Possiamo fare con questa frase il leitmotiv della filosofia religiosa. Se il "finito", cioè il *limitato*, è inerente alla conoscenza

¹⁵ *Le Confessioni*, cit., cap. XIII, p. 467.

¹⁶ E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza*, cit., §19.

¹⁷ *Le Confessioni*, cit. Libro X, cap. XII, p. 467.

¹⁸ *De Musica*, cit., VI 7, 17, p. 305: "[...] numeri del giudizio e numeri sonanti".

¹⁹ *De Musica*, cit., VI 7, 17, p. 311.



umana²⁰, in altri termini è inerente a una questione che si traduce tramite un “come”, non è questo *limitato* a testimoniare di ciò che è sapere, esso è solo il fenomeno di una verità che trascende questo limitato, che implica un pensiero di un “perché”. Queste domande alle quali ho accennato sopra, prime interrogazioni per qualsiasi questione di metodo sul “passaggio”, sull’oblio”, sul “finito”, sono gli attori linguistici dell’opposizione metodologica tra il “come” e il “perché” e una filosofia è *religiosa*, precisamente, perché costruisce un “come” come fenomeno di un “perché”. Sant’Agostino costruisce un “come” a partire dal tempo e quindi da una trascendenza di cui il tempo costituisce il fenomeno. Quindi, se il tempo implica la rappresentazione di un “passaggio”, la comprensione di quest’ultimo implica una trascendenza, il che significa una determinazione, Dio. *La filosofia profana si capisce bene se sono correttamente esposte le questioni di metodo di una filosofia qualificata di “religiosa”*. Se correliamo, è l’invito di questo testo, i propositi sul tempo di sant’Agostino e di Husserl, vediamo subito che questa cultura profana consiste in una mera sovversione della filosofia religiosa, traendo tutte le possibili conseguenze da un “come” che renderebbero superflua la questione di un “perché”. Tutta comprensione dell’umano diventa così una questione di tempo e Dio diventa una concettualizzazione *inutile* (e non “morto” come un famoso filosofo ha potuto dire). Poco importa se questa costruzione profana afferma una verità per lo meno enigmatica, quella della *verità del tempo-che-passa*²¹. Per parlare come sant’Agostino, basta crederci, ma questa credenza della filosofia profana viene rafforzata da un antropomorfismo, quello dell’uomo mortale la cui verità è il limitato, una verità a tempo. Da quest’antropomorfismo, la fenomenologia profana non saprà liberarsi (il che genererà terribili derive e non solo filosofiche).

La prima grande rottura con la filosofia religiosa risiede nel fatto che la filosofia profana abbia ignorato il ruolo del *non-saputo*. Con la filosofia profana, ancora una volta, tutto è solo questione di tempo e la questione del non-saputo non ci sfugge, si trasforma un sapere *in divenire*, un “progresso”. Escludere dall’essenza del sapere il non-saputo, non riconoscere che ne costituisce il componente tramite cui un sapere si costruisce, è il primo passo fondamentale per porre le basi di una rappresentazione *profana*. Non vedo nessun filosofo profano, nel corso dei due ultimi secoli, porre questa qualità del sapere, una rappresentazione del non-saputo. L’espressione

²⁰ *De Musica*, cit, 18, p. 311, “Il contro giudizio naturale per approvare delle misure ha bisogno di limiti”

²¹ Rinvio a questo grande spirito critico, Henri Bergson: in particolare in **H. BERGSON**, *La pensée et le mouvant*, 1934, nuova edizione PUF, Paris, 2009.



stessa “non-saputo” non appare mai. Ciò che mi fa dire, ci tornerò, che una filosofia profana implica un metodo autoreferenziale necessariamente. Per andare avanti brevemente su questo punto di metodologia, la *questione* del “fondamento” riporta a questo sapere che (la)enuncia. Un enunciato è vero tramite la propria positività di “enunciato”. Ma il profano non percepisce la questione posta da questa positività che assimila il “perché” con un “come”. Così facendo, la questione essenziale di quel che implica “sapere”, che nomino questione del *non-saputo*, viene considerata *esterna*, estranea, a quel che pensare implica e trasformata in questione di tempo; appare e così si impone la nozione di “progresso”.

È ovviamente questa autoreferenzialità del sapere che non possiamo osservare nella filosofia religiosa. Quest'ultima consiste nell'arte di porre l'eterogeneità al principio stesso degli enunciati tramite quali una verità si afferma. La particolarità della filosofia profana sarà, è, di dare la caccia a questa eterogeneità. Questo è l'aspetto più saliente di ciò che chiamiamo “positivismo” che prima di tutto è, precisamente, una teoria del linguaggio. La filosofia profana ha perso ogni legame con un modo di esprimere ciò che è vero tramite l'eterogeneità del sapere. Così quest'enunciato di sant'Agostino che illustra alla perfezione questo punto di metodo: “La verità stessa ci giudica quando ci conformiamo a lei”²². È molto precisamente la questione del “fondamento” di ogni enunciato di cui si tratta qui, di un fondamento che esplicitamente riporta a un'assenza, a una condizione di cui testimonia l'enunciato ma che pure non si confonde con la propria positività di tale enunciato. “Sapere” significa manifestare una verità, è l'evidenza stessa degli enunciati, ma sant'Agostino spiega che questa “evidenza” è l'evidenza di una verità che pure non si confonde con l'enunciato in quanto tale. Questo pensiero è diventato incomprensibile, “irrazionale” per un pensiero profano mentre rimane così ricco di insegnamenti. Bisogna prima di tutto capire che queste riflessioni sono questioni di metodo. È una necessità metodologica quella di introdurre il *non-saputo* come lo chiamo (e nulla vieta di contestare i modi di definire questo non-saputo). È quel che fa sant'Agostino: “Il pensiero umano [...] è esposto alla mutevolezza dell'errore [...] è chiarissimo che questa legge che si chiama verità, è al di sopra del nostro pensiero”²³.

²² *La vera religione*, cit., 30-56, p. 91. Le citazioni che legano il sapere e un indicibile come fondamento sono innumerevoli; ad esempio “Della verità in sé non giudica nemmeno il Padre poiché essa non è inferiore a Lui [...]”, cit., 31-58 p. 93; “come conosci l'unità a partire dalla quale giudichi i corpi” cit., 32-60, p. 95 e ancora, “[...] l'errore è ignorare [...] quel che si situa al di sopra del nostro pensiero [...]”, cit., 30-56, p. 91.

²³ *La vera religione*, cit., 30-56, p. 91.



Il suo lavoro sul “suono” nel *De Musica* è il primo grande tentativo di integrare un *non enunciabile pure al principio di una verità enunciata*. Il tempo è una questione essenziale, certo, di queste meditazioni. Bisogna imparare a costruire questo referente temporale, l'uomo è mortale, ma per contestargli lo statuto di “fondamento”, di verità dell'umano²⁴ ossia la sua riflessione sulla “memoria”. Questa nozione implica l'evocazione di una temporalità, certo, ma non solo, perché tramite questa nozione viene pensato un non enunciabile che pure partecipa di questa verità del suono: “passa”. “Mentre si guarda da una parte sfugge ciò che è osservato da un'altra parte, non c'è nulla da fare per impedirlo; ciò ha luogo in una durata di tempo e a causa di questa variazione la memoria veglia”²⁵. La “memoria” implica una temporalità, cioè un tempo trattenuto, ma che, in modo inerente, rimane attraversato da una verità che implica quel che fugge, ciò al quale una temporalità non accede. Al contrario, è una condizione del sapere e della verità implicare una comprensione dell'inafferrabile per definire quel che pensare implica. Così la “memoria” è una condizione che implica il tempo e quel che sfugge al tempo e questo per definire la verità del sapere. Si immischia immediatamente la nozione di “oblio”, quel che precisamente una “memoria” non può tradurre ma che pure appartiene a quel che la verità di questa “memoria” implica. È il non enunciabile, l'indicibile che rileva di questo modo di conoscere che chiamiamo “memoria”. Ciò che trattiene o “memoria” implicherebbe per la comprensione stessa di “memoria” l'impossibile trattenuto cioè un “oblio”. Se non ci situiamo nella prospettiva metodologica profana che ho evocato e quindi se vogliamo evitare lo scoglio dell'autoreferenzialità, allora queste costruzioni “religiose”, cioè non autoreferenziali, sono perfettamente razionali, non contraddittorie²⁶. Se la “memoria” è un concetto cardinale, è perché traduce una verità che implica una temporalità e una verità pure non enunciabile ma di cui testimonia questo enunciato, il pensiero tramite eterogeneità, tramite “altro”, una memoria dell'„oblio”, verità tramite trascendenza dove “niente passa, niente può avvenire”, di una “fine” che nessun “finito” saprebbe tradurre²⁷.

²⁴ *La vera religione*, cit., 39-73, p. 113. “Queste cose appaiono manifeste, ove splende la luce che non si dispiega né nello spazio né nel tempo”. È interessante riportare questo proposito al famoso “a priori” kantiano del tempo, stretto pensiero per antitesi della filosofia religiosa.

²⁵ *La vera religione*, cit., 34-64, p. 101.

²⁶ *La vera religione*, cit., 49-96, p. 139, memoria “ciò che non si può vedere con gli occhi né si può pensare come diffuso in un vasto spazio [...]”.

²⁷ *Le Confessioni*, “le parole non sono perché passano e fuggono” Libro XI, cap. VI, p. 547. Ugualmente “le sillabe che risuonano e passano nell'ordine, la seconda dopo la prima



“Comunque sia, l'arte con cui si costruiscono i versi non dipende dal tempo al punto che la loro bellezza risulti dalla sola misura delle pause; quell'arte comprende tutto quel che partecipa alla costruzione del verso e quell'ultimo non li assimili con un insieme ma li coniuga come precedenti e seguenti”²⁸.

Questa frase è straordinaria: per la sua chiarezza certamente, in particolare per ciò di cui testimonia una temporalità per l'umano e della sua verità ma più ancora per la sua apertura, oscura ma profonda sull'opposizione concettuale tra una totalità e una “coniugazione”, tra “precedenti” e “seguenti”. Mi è difficile immaginare che Cartesio abbia ignorato questa costruzione, che non ne abbia percepito la potenza. I “precedenti” e i “seguenti”, infatti, sono evocati subito dopo che sant'Agostino abbia contestato che la verità risalirebbe a una concettualizzazione del tempo. La “bellezza” non è l'espressione di una misura altrettanto precisa che sia; una “causa” non riporta a un numero inteso come misura del tempo. Con qualche semplici righe viene esposto un punto di metodo che la filosofia profana non solo non saprà più pensare ma, rifiutando la costruzione agostiniana, questa filosofia si crea un ostacolo metodologico che non riuscirà mai a superare, quello della costruzione di un senso come un “finito” che si confonde col problema della “fine”.

3 - Sapere e non saputo, medesimo e indicibile

Con questa frase così semplice, sant'Agostino abbozza già la questione del determinismo, di una “spiegazione causale” per la quale il tempo non gioca il primo ruolo e necessita di pensare in un modo originale il “prima” e il “dopo”. Cartesio, che ritroveremo più avanti, lo ribadisce assai bene nelle *Meditazioni*: “da quel che ero un po' prima non ne consegue quello che devo essere ora”²⁹. Il punto di metodo è diventato impossibile a capire per la cultura profana. Con questo termine “coniugare”, sant'Agostino fa capire l'essenziale, ossia che la comprensione come verità, l’„armonia”, implica un ben strano incontro tra il “dopo” e il suo “prima”. Questa “coniugazione ha a che fare con il pensiero della trascendenza. Non è molto utile soffermarsi sulla visione profana che ne costituisce la più totale antitesi, dove il “dopo” è *conseguenza* di un “prima”, di una determinazione tutta temporale e che

e così via fino all'ultima che è seguita dal silenzio [...] movimento temporale che obbedisce però a una volontà eterna”. *Ibidem*.

²⁸ *La vera religione*, cit., 22-42, p. 71.

²⁹ *Terza Meditazione*, vedere infra.



vede, per parafrasare Cartesio, “quel che sono” come il risultato di un “prima”.

Ho detto precedentemente che la filosofia profana ignora il non-saputo al principio di quel che implica sapere. Eppure è difficile ignorare questa primissima *questione di metodo*. Anche il grande filosofo profano “analitico”, Wittgenstein, incontra ovviamente la questione del non-saputo. Dirà ad esempio: “Nessuna proposizione può enunciare qualcosa su se stessa”³⁰. Ovviamente è su quel medesimo, “stesso”, che bisogna soffermarci. Questa proposizione che, senz'altro, si vuole analitica, dice che uno stesso non può in nessun modo implicare un qualunque principio di verità. Il “medesimo” implica necessariamente un’*alterità* per utilizzare un termine in voga: ripetere le parole di una frase non implica alcuna comprensione del senso della frase. Egli insiste: “Il segno proposizionale non può essere contenuto in se stesso”³¹. “Proposizioni o segno” che la compone, l'autoreferenzialità è una schiocchezza metodologica, dice Wittgenstein e quindi se una “proposizione” o un “segno” implica un senso è, innanzitutto, posso dire, tramite questo *non-saputo* che attraversa tale sapere, cioè quel-che-non-è “proposizione” o “segno”. È ritrovare questa necessità quel-che-non-è quando viene evocato quel-che-è per testimoniare del senso. Necessariamente una “estraneità”, un indicibile, per dirlo diversamente, integra una verità, quel che “sapere” implica. Possiamo perfettamente nominare questo indicibile Dio, non usciamo dalla questione di metodo. Tale estraneità non è l'incertezza, l'indefinibile che si introdurrebbe in una proposizione, i nostri ragionamenti; bensì ne costituisce la condizione di verità di qualsiasi enunciato (salvo considerare che pensare equivale a un ripetere, ci tornerò).

Ma è assai difficile per il filosofo profano avventurarsi su questi luoghi che possono sembrare così simili a quelli della filosofia religiosa. Del resto è quando cercano di distinguersi della filosofia religiosa che i filosofi profani abordano la delicata questione di metodo. Wittgenstein, per rimanere con questo filosofo, dopo aver giustamente invocato un’*alterità* per pensare il senso di una “proposizione”, di un “segno”, presto si ripiegherà dietro ai sistemi di difesa antireligiosi nel tentativo di pensare tale “alterità”. Così scriverà: “Quel che non è dell'ordine dell'enunciabile deve essere taciuto”³². Enunciato che rasenta la contraddizione - come un non enunciabile potrebbe essere un “enunciato”? - ma soprattutto mostra

³⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 3, 332, edizione italiana a cura di A.G. Conte, Piccola biblioteca Einaudi, Torino, 2009.

³¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit.

³² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., n. 3-332.



che Wittgenstein non ha saputo trattare la questione di metodo. Invece di parlare di “non enunciabile”, sarebbe più opportuno parlare di *non-saputo* perché così si intravede meglio la questione di metodo che si pone ai ragionamenti che rifiutano l'autoreferenzialità. I propositi di Wittgenstein potrebbero scriversi così: “nessuna proposizione enuncia tramite un medesimo il suo senso”, “un segno proposizionale è segno tramite l'estraneità che implica in quanto segno”. Ma, così facendo, forse usciamo dalla filosofia “analitica” e, per concludere su Wittgenstein, forse qui, il filosofo è stato trascinato dalla corrente ateista dove la questione del *non-saputo* è assimilata a un non enunciabile, cioè a una mera irrazionalità, cioè Dio. In quanto a correnti profane non analitiche, come ho già detto, la questione del *non-saputo* è stata costruita come una questione di tempo.

È senz'altro la questione del *non-saputo*, della necessaria critica all'autoreferenzialità, che rende meglio conto del nostro uso permanente delle metafore. Tramite una “metafora” infatti viene evocato ciò che Wittgenstein ebbe chiamato il non enunciabile, questo *non-saputo* eppure tramite cui un pensiero si afferma. Filare una metafora è prima di tutto qualificare un sapere ma mediante un *non-saputo* tramite cui tale qualificazione avviene. Così, la grande metafora del cristianesimo, il “passaggio”. Qual'è dunque questo “non enunciabile” del passaggio, cioè quel che ispira la metafora stessa del “passaggio”? È il *passando*. “Quel-che-passa” testimonia un “passando”, indicibile ma verità di un sapere che costruisce “quel-che-passa”. Mai troviamo il “passando” nell'analisi agustiniana del “suono” nonostante sia bene la condizione di verità di tutte le sue costruzioni sul passaggio; ci troviamo “l'attenzione al *passato*” o ancora questa verità che si attesta mediante un “suono svanito”. È sempre tramite questo “*passato*” che si accede metaforicamente a questa verità, il “passaggio”. Tramite quel-che-passa, una verità diventa afferabile, l'indicibile “passando” è la condizione trascendente di questa verità afferata tramite quel-che-passa: una verità “passata”. La filosofia profana non si disfarà mai di questa metafora del passaggio, rimarrà sempre un mondo filosofico nato dalla filosofia religiosa ma per sovvertirne tutti i termini. Pura e semplice consecrazione di una verità del tempo, le prime grande filosofie della fine del diciottesimo secolo fino all'inizio del diciannovesimo sono assai esattamente fenomenologie di temporalità.

La lettura del *De Musica* ci spiega che l'indicibile è condizione di verità di qualsiasi sapere, il *passando*, e che i fenomeni “prima dopo” ne costituiscono la rappresentazione umana, cioè rappresentazioni tramite cui una “temporalità” è invocata ma come fenomeno di un indicibile, condizione di verità. La filosofia profana si costruisce precisamente come critica sistematica a questa metodologia. La filosofia profana reinventa evidenze tramite le quali una verità si fonda. Tali evidenze diventano tutte



“positive”, cioè pensiero di una “temporalità”, il *passato*. Tornando al testo di sant'Agostino, viene sottolineato che “il passato non rimane tale quale nella memoria”, in altri termini, che non esiste alcuna evidenza di una verità che implicherebbe la sola temporalità. Il “passando” porta a una condizione della verità umana ma che una temporalità non solamente non basta per capire ma soprattutto è incapace di dire. L’„essere-tempo” è fondamentalmente una concezione errata per definire, costruire, la filosofia religiosa del cristianesimo. Ne testimonia questo testo straordinario di sant'Agostino, il *De Musica*. Se il “suono” è fenomeno, non è soltanto in quanto testimonia una “temporalità” ma è innanzitutto per dimostrare che la “temporalità” non può testimoniare di questo fenomeno “suono” e della sua verità. La questione dell’„essere” spiega un pensiero tramite assenza; è molto precisamente quello di cui testimonia il “passando”.

Quando si comincia a porre gli elementi metodologici sui quali si costruisce la filosofia religiosa del cristianesimo, quasi con lo stesso gesto si può elaborare la spiegazione metodologica critica che costituisce la filosofia profana. L'assenza viene così ignorata da quest'ultima, in modo assoluto e necessario, salvo farne un modo delessere”, cioè una mera questione di tempo, ancora una volta. Così, e non è da poco, anzi, la “storia” profana si elabora sempre tramite rappresentazione di quel che “é”, tramite una presenza-essere, una negazione militante e accettata consapevolmente di un'assenza che attraverserebbe il metodo storico. Quest'ultimo, infatti, implica solo quello che “é”, una sola presenza quindi e non è il minor paradosso della storia profana di testimoniare solo tramite presenza. Ciò che costruisce sant'Agostino è precisamente una presenza-assenza per definire i fenomeni che testimoniano una verità, verità che implica una “storia”, un tempo, certo, ma anche e soprattutto una trascendenza, una non-temporalità come condizione di questa verità, ancora una volta. La “memoria”, così come la introduce sant'Agostino nel *De Musica*, corrisponde a questo punto di metodo.

Questa “memoria” diventerà con l'antitesi profana una mera questione di tempo ma un “tempo” strano, in quanto si tratterà di un tempo “presente”, una verità per ritenzione. Il “passando” ovviamente sparisce da questo modo di interrogare e di attestare la verità. Un “passando” implica ovviamente un pensiero tramite essere non-essere, quel che “è” tramite quel non è altrimenti il “passando” si enuncia come un “passato”.

Wittgenstein intravedeva forse la questione di metodo del segno e di questo “non-è” che necessariamente bisogna saper invocare ma la sua posizione anti religiosa gli avrà impedito di formalizzare correttamente la questione di metodo. Eppure ne era assai vicino quando poneva che nessun enunciato può enunciare una verità tramite *medesimo*. Wittgenstein pensava che necessariamente c'è una “mancanza” nell'essere-enunciato perché così



si fugge assolutamente a queste verità autoreferenziali. Wittgenstein, autorevole filosofo analitico, accetta che ci sia necessariamente - necessità che implica un indicibile - un'impossibile totalità al principio del senso. Avrebbe potuto proseguire ma non lo fece, l'„essere“ implica una fenomenologia di una presenza assenza. Il sapere puro auto controllo è un'illusione profana: il sapere, quando evita le trivialità tautologiche, innumerevoli nella cultura profana, è anche espressione di un *non-saputo*, sapere ne è sempre una rappresentazione. Perché *sovversione metodologica*, la filosofia profana rovescia questi punti di metodo della filosofia religiosa come comincia a costruirla sant'Agostino nel suo *De Musica*. „Profano“ significa ricerca di una pienezza, „essere“ tramite totalità. È un altro aspetto della „storia“ profana. Certo il „dubbio“ e anche la „mancanza“ sono evocati, ma queste obiezioni metodologiche sono *completamente estranee* ai ragionamenti che testimoniano il pensiero profano come verità „temporale“. La proiezione che implica la rappresentazione per „temporalità“, il „dopo“, non è mai interrogata; al contrario si impone come non interrogazione, come l'evidenza „temporale“ di un „prima“ (si può parlare di un vero „a priori“ ma un „a priori“ che non ha niente a che vedere con quello che propone Kant, ne sarebbe piuttosto l'esatto opposto). Eppure la questione della „storia“, cioè della verità profana, ha sempre tormentato i filosofi a partire dall'inizio del diciannovesimo secolo. Questa „storia“ fu dapprima il rifiuto del dubbio metodologico con l'avvento del dominio assoluto dello „storicismo“, invano contestato da Nietzsche. Negli ultimi decenni del secolo scorso, il rifiuto del dubbio nutrirà, come sappiamo, la certezza di un contrario, il „relativismo“. La questione della „storia“ è sempre stata l'inaggirabile questione di metodo per i filosofi contemporanei. Il pensiero di una totalità, di un „finito“, fu osannato poi contestato con la stessa intolleranza, contestazione che caratterizza ciò che qualifichiamo „post modernità“. Ma sia l'assoluto dominio dello storicismo, sia la sua contestazione radicale, testimoniano la nostra incapacità di affrontare la questione del tempo come concepita dalla filosofia profana. Torniamo a sant'Agostino: „Nomino la memoria e so di che parlo e da cosa lo so se non ancora della memoria? Ma allora anch'essa è viva in me per la sua immaginazione e non in sé“³³. „Viva in me“ enuncia chiaramente la questione che si pone, non quella di un „prima“ che una „temporalità“ attesterebbe ma di quel „dopo“, cioè di questo „io“ tramite cui qualcosa come una „memoria“ si manifesta. La „memoria“ è così il fenomeno del „vivente“, di un „passando“ possiamo dire, e non solo di un *passato*. Il „vivo“ è il modo tramite il quale l'indicibile attraversa l'„enunciato“, ne è

³³ AGOSTINO, *Confessioni*, cit., cap. XV, p. 471.



veramente costitutivo mentre la sua comprensione implica precisamente ciò che non è enunciabile, per parlare come Wittgenstein. In chiave profana, il “vivo” perde tutto il suo interesse metodologico perché viene assimilato a un “presente”, un tempo che assicura un senso in quanto “presente”. Il profano prende “vivo”, cioè assorbe quel “vivo”, la conoscenza “profana” lo trasforma in un “presente”, fenomeno della sua verità.

È ovviamente il contrario che ha sempre cercato di esprimere la filosofia religiosa. Citiamo sant'Agostino:

“Le sillabe che risuonano e passano nell'udire, la seconda dopo la prima e così via fino all'ultima che è seguita dal silenzio. È chiaro che esse furono emesse dal movimento di una creatura, movimento temporale che obbediva alla tua volontà”³⁴.

Quel che-passa implica una verità che trova al suo principio un ordine tradotto come un “tempo” dal sapere umano, ma che rinvia a un fondamento indicibile. Sapere implica trascrivere un ordine, il tempo ne costituisce un elemento essenziale, ma questa implicazione è una immanenza, un determinismo metafisico per ogni sapere. Sempre bisogna saper costruire un essere non-essere, condizione di verità per qualsiasi fenomenologia “temporale”. Sempre bisogna saper costruire come un'alterità quel che “è”; l'ordine temporale è una fenomenologia di una verità che “non-è” tempo ma che testimonia mediante questa forma, la “temporalità”. “Quelle parole sono molto al di sotto di me, *non sono* perché fuggono e passano mentre il Verbo del mio Dio è sopra di me e permane in eterno”³⁵. Questa qualità stessa di tempo implica questo non essere che determina la testimonianza di una verità, ciò che “è”. La filosofia religiosa cristiana costruisce tramite presenza-assenza ancora una volta. Così, bisogna capire la questione della memoria e dell'oblio³⁶, l'„oblio” come condizione di questo modo dell'„essere”.

4 - Presenza assenza

L'ho già detto, saper integrare la questione del *non-saputo* è fondamentale per ogni pensiero astratto, ogni pensiero filosofico. Tale questione consiste nel saper pensare tramite presenza-assenza e qui fallisce la filosofia profana. È l'ossessione metodologica della filosofia di sant'Agostino. Ancora una

³⁴ AGOSTINO, *Confessioni*, cit., Libro X, cap. VI, p. 547.

³⁵ AGOSTINO, *Confessioni*, cit., sottolineatura mia.

³⁶ Rinvio a P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit., in particolare parte II, cap. II, pp. 244 e 19.



volta il metodo tramite presenza-assenza appare non perché è “religioso” ma perché è la prima condizione per una conoscenza non tautologica. Capire il sapere implica porre una condizione metodologica che eviti il tranello dell'autoreferenzialità, ciò che precisamente non sa costruire la filosofia profana. Citiamo sempre sant'Agostino: “Un tempo passato, che noi definiamo lungo, fu lungo quando era già passato o quando era ancora presente”³⁷. La frase testimonia il conoscere tramite “temporalità” ma una “temporalità” che interroga la nozione stessa di temporalità, è un “passato” o piuttosto un “presente”? “Non è dunque esatto dire: quel tempo passato fu lungo [...] (poiché) una volta passato non è più. Dovremmo dire invece [...] quel tempo presente fu lungo”³⁸. Questi ragionamenti, ormai famosi ma così poco capiti, insistono sulla necessaria non temporalità-“essere” della verità fenomenologica del tempo. Il “presente”, infatti, evocato da sant'Agostino, non solo non si confonde con la temporalità ma soprattutto indica la necessaria assenza per enunciare quel che-“è”. Così: “Quei tempi non hanno cominciato nel tempo”³⁹ implica che questi ragionamenti, se dovessero consistere in stretti fenomeni “temporali”, sarebbero assurdi.

Ancora una volta, tutte queste mostrazioni tramite assenza, le narrative che generano, possono senz'altro essere contestate ma rimane sempre valido il principio che li rende necessarie. Forse abbiamo perso la comprensione della nozione di “fondamento”, cioè quello tramite cui i ragionamenti aprono razionalmente al principio di una critica. Infatti, i ragionamenti evocano sempre i “fondamenti” per rafforzare i loro enunciati e, generalmente, è sempre denunciando la questione dei suoi fondamenti che un'argomentazione viene rifiutata. Su questo punto, ricorderò Karl Popper e la sua critica dell'„irrefutabilità”⁴⁰. Una teoria è potente quando esprime al meglio quel che affronta, come in uno specchio, quando rappresenta al meglio questo *non-saputo* che la istituisce precisamente come teoria. È un'arte difficile perché permane il pericolo di deriva verso un principio di autoreferenzialità, il che rende allora la teoria priva di interesse

³⁷ AGOSTINO, *Confessioni*, cit., cap. XV, p. 559.

³⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, cit., p. 561.

³⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, cit., cap. XV, p. 561. Il punto di metodo di presenza assenza, si ritrova in tutti gli scritti di sant'Agostino come ad esempio in *La Trinità*, ed. Città nuova, cit.,

⁴⁰ K. POPPER, *Miseria dello storicismo* (1956), traduzione italiana di C. Montaleone, Feltrinelli, Milano, 2013. La sua critica, pertinente ma non sempre capita, era riducente in quanto contestava soltanto il marxismo e la psicoanalisi freudiana ed è stata rifiutata come “critica ideologica”. Mancava al filosofo austriaco la critica di un “finito” tramite la quale la filosofia profana si definisce come una “filosofia della storia”, così facendo sarebbe arrivato a una critica dell'autoreferenzialità metodologica di questa filosofia del finito/fine.



metodologico ma la espone a un rischio ideologico. Se il “suono” può e ha potuto apparire come la primissima testimonianza probante per la nostra cultura di ciò a cui deve saper rispondere l'interrogarsi su cos'è “sapere”, e quindi su quel che insegna la *metafora* del passaggio, è in quanto implica una temporalità certo ma anche e soprattutto perchè implica un qualcos'altro che fa sì che il “suono” porti a un “armonia”, cioè a una conoscenza che integra un indicibile.

Nel confrontarsi al fenomeno “suono” ciascun'analisi intoppa in un “passando” che è l'essenza stessa di un “suono” e che pure non sappiamo enunciare. Possiamo solo enunciare il “*passato*” non il “*passando*”. La differenza tra filosofia religiosa e filosofia profana è che la prima fa dell'indicibile una condizione della verità umana mentre la seconda lo nega e pone un “finito” - questo fenomeno della filosofia profana un “passato” - cioè una costruzione che consiste in un'autoreferenzialità. In questo ultimo caso, il “*dopo*” è la più pura implicazione logica di un “*prima*”, la più assoluta dimostrazione di un determinismo. Pensare il “suono” è confrontarsi con un a venire e un avvenuto, con uno strano fenomeno che apre a un interrogarsi sull' „umano”. Per il profano si tratta di una mera causalità, cioè il pensiero tramite la coscienza di un “prima” che, *in quanto tale e perchè tale*, spiega il “suono”-che-passa cioè il *tempo-che-passa*. Di questo testimoniano le meditazioni di Bergson e Husserl e osserviamo che questa “temporalità”, più che un semplice problema, è un vero ostacolo per la comprensione razionale del “passaggio”. Con il fenomeno “suono”, la costruzione profana ci mostra chiaramente il problema legato al suo metodo: tramite un “suono” *avvenuto* è definito l'a *venire* “suono”. Questo metodo costruisce un “arrivato”, cioè una necessità o a venire.

Per sottolineare questo problema legato al metodo profano, “a venire” e “passato” sono la costruzione di un'assoluta determinazione, quella di un “prima” che implica un “dopo”, cioè di una causalità di cui il tempo è l'unico vettore. Ho già parlato dell'osservazione metodologica di Cartesio e della sua obiezione alla causalità “temporale”⁴¹. Assai anticipatore del dibattito creazionista e trasformista, egli respinge l'idea che

⁴¹ R. DESCARTES, *Meditazioni sulla prima filosofia dove l'esistenza di Dio e la reale distinzione tra l'anima e il corpo dell'uomo sono dimostrate Terza Meditazione*, in *Oeuvres*, p. 39. “Tutto il tempo della mia vita può essere diviso in una infinità di parti, ciascuna delle quali non dipende in nessun modo dalle altre e così di quello che ero un po' prima non consegue quello che devo essere adesso, salvo che in questo momento qualcosa si produca e si crei, per così dire nuovamente [...] cioè mi conserva. Infatti, se una cosa chiara e distinta (a tutti quanti considerano attentamente la natura del tempo) se una sostanza per essere conservata nei momenti che dura, necessita lo stesso potere e la stessa azione che sarebbero necessari per produrla o crearla una seconda volta se non esistesse ancora [...]”.



il tempo possa esprimere un principio determinista, trascrivere una qualunque determinazione. È così che la "durata" in quanto tale implica una creazione al principio stesso del suo "essere" durata e non solo un conservatismo. Cos'è la "creazione" se non l'implicazione nella proiezione stessa di quel che implica sapere, un non-saputo? L'indicibile passando del suono apre a questa idea di creazione senza la quale il "suono" perde la sua qualità stessa di "suono".

Appena mezzo secolo dopo che Cartesio ebbe enunciato l'obiezione metodologica all'ordine naturale del "tempo", è l'inizio del nuovo determinismo che si oppone alla filosofia religiosa. Una "storia" profana si impone, la storia di una verità del "tempo" di cui il pensiero deve saper impadronirsi. È questo il marchio profano: il riappropriarsi l'agire del "tempo" e la verità che quest'agire determina. Qui è l'inizio dei problemi ai quali la filosofia profana non sa rispondere. Come ho già detto, la razionalità di un'argomentazione è la sua capacità di testimoniare, nella sua costruzione stessa, un *non-saputo*. Sapere implica un principio trascendente, cioè una non autoreferenzialità del "sapere", implica un "fondamento", cioè quel tramite cui i ragionamenti, *al di là dei loro rigidi enunciati*, sono confutabili, "razionali" quindi. Su questo punto si svolge quello che non esito a qualificare come dramma profano in quanto antitesi religiosa. "Profano" significa determinazione del tempo, cioè quello di cui testimonia un "finito", un "finito" cioè una "temporalità" come mostrazione di *un agire del tempo compiuto*. Il tempo non agisce più allora come la possibilità di scoprirne il senso; è il tempo stesso che ci apre la condizione di capire la nostra verità. Ritroviamo il punto di metodo del pensiero contemporaneo profano. La questione del *non-saputo*, lo ribadisco, non solo non sparisce con la cultura profana ma si trasforma in una questione di tempo e qui comincia ciò che chiamo il dramma metodologico della filosofia profana.

La cultura "profana" è la cultura di una finitudine dinanzi alla quale il pensiero - la "ragione" - si inchina e deve svelarne le linee "temporali", i fenomeni spiegativi: l'„arrivato". Comincia il dominio del pensiero "storicista", cioè degli "arrivati" che testimoniano la verità dell'umano, il dominio della "filosofia della storia", cioè ancora una volta, della verità del tempo. Un "finito" si costruisce elaborando "conseguenze" che sono testimonianza di un "prima" determinante, "conseguenze" cioè fenomeni della determinazione del tempo. Se l'umano accede alla sua verità è, precisamente, tramite la sua facoltà, o "ragione", a scoprirne i contorni, cioè a stabilire l'„arrivo". È questo "arrivato" la "filosofia della storia", quello che non si può contestare dunque, in quanto svelamento di un determinismo. Mette a disagio il fatto che nessuno, a mia conoscenza, abbia fatto una interrogazione su questo "tempo". Gli studiosi profani si sono sempre ribellati contro la filosofia religiosa che autorizzerebbe ogni specie



di verità e consisterebbe in una legittimazione del pensiero arbitrario. È esattamente la stessa critica che possiamo rivolgere al pensiero profano, voglio dire che la sua “filosofia della storia” o “senso della “storia”, è un'affermazione arbitraria. Lo studioso profano non capisce che ciò che fa senso per lui è il “finito”, il pensiero tramite finito, in altri termini, che un presente si pensa come un “finito”.

Questo “finito” è altamente creativo, ovviamente, in quanto intende qualificare ciò che interroga, voglio dire il tempo presente, l’ „oggi”, il nostro proprio mondo, che conosciamo, certo, ma anche non conosciamo, che capiamo ma anche non capiamo. Il “finito” *risponde* a tutte le interrogazioni - in questo è “senso della storia” - ma nessuno si interroga su questa “risposta”, *risposta a cosa? Cos'è dunque quel che interroga?* Lungi dal manifestare questa specie di traduzione tramite il tempo, di un “prima”, il “finito” esprime un *perché* la cui particolarità metodologica è di essere *ignorato*. Strano senso questo, la cui condizione di verità è di ignorarla. Eppure è quello che realizza il “senso della storia” profano. Il “dopo” appare come un “finito”, la risultante dell'agire delle forze del tempo, la risposta quindi ma a un interrogarsi che rimane un interrogabile. Dovrebbe essere ovvio che non solo questo “dopo” è la “risultante” di assolutamente nulla, una “conseguenza” *meramente immaginaria*, ma al contrario il principio attivo, la causa, tramite cui un “prima” è sollecitato. Niente è più polisemico che questo “dopo” che proclama il senso mediante lettura del tempo! Eppure questa pesante critica metodologica che espongo brevemente rimane incompresa dallo spirito profano, più che mai convinto che dichiara l’ „*arrivo*”, il senso del tempo, un “tempo” cioè un (senso) *arrivato*.

5 - Prima dopo

Teniamo qui l'intera struttura della causalità profana! Kant avrà tentato di spiegare astrattamente questo senso, di farne una “ragione pura”, ma avrà totalmente occultato la questione del “tempo”, l’ „a priori” non è il “tempo” ma il (senso come) “finito”. È un puro arbitrario che genera l'affermazione di tale “finito”, arbitrario che è questo pseudo determinismo temporale. Perché è proprio un “risultato” che si costruisce come “causa” e non come conseguenza, un “dopo” che definisce un “prima”. La convinzione che il senso dell'umano, del vivente in generale, si afferma costruendo una “storia”, cioè la rappresentazione di un “arrivato”, è tutta la nostra cultura profana. I nostri ragionamenti consistono nella elaborazione di un “risultato”, di un “effetto” di cui l'agire del tempo, ricomposto dal pensiero, trascriverebbe la “causa”. Eppure nessuno pone la domanda su quel che può istituire questo “dopo”, questo “effetto”, ciò che fa sì che *tale* arrivato



possa affermarsi come il senso della "storia". Ciò che qualifico arbitrario è questo "dopo" come verità di una trasformazione permanente il cui senso si capirebbe quando sarebbe "finita". L'arbitrario si traveste in entità obiettiva perché "passiva", come una semplice ricezione di una determinazione immanente alla verità dell'umano, al vivente: il tempo. Nessuno avrà saputo e sa tutt'ora pensare la questione di metodo che, per esempio, esporrà Sciacca⁴² leggendo sant'Agostino: "le nostre idee valgono meno di quel che ci fanno conoscere in verità e della verità trascendentale e sconosciuta di cui partecipano e a cui rinviano". È infatti sempre un certo *non saputo* che si impone nella rappresentazione dei nostri saperi.

Sapere non implica mai un medesimo, un già saputo ma, al contrario, ovviamente, l'estraneo al sapere, l'ignoto. Pensare non consiste nel ripetere, dire quel che sappiamo, ma dire quel che non sappiamo. Impossibile sfida, certo, perché come si potrebbe *dire* ciò che non si sa? Ma sfida obbligatoria perché pensare è sempre proiettarsi nell'ignoto. Per uscire da tale paradosso si può soltanto porre che l'estraneo, non saputo, al sapere, è la sua condizione di verità, il che fa sì che sapere significa conoscere veramente l'ignoto, prima di pretendere a un'autorità dogmatica. Sapere è tale tramite testimonianza *tutta indicibile* di un *non-saputo* al quale è "risposta". Qui e altrove i ravvicinamenti tra questioni di metodo di una filosofia religiosa e di una filosofia profana sono forti. La prima tratta la questione definendo la condizione di verità di un sapere "all'immagine di" tramite cui il non-saputo, dunque, viene qualificato, definito. Esattamente come per la filosofia profana, la cui condizione di verità del sapere è "all'immagine di", cioè del tempo che passa. Questo perché il sapere implica, a prescindere dal carattere religioso o no, un non-saputo. Ma forse il paradosso qui è che la condizione del sapere è particolarmente incompresa dal filosofo profano. Il "finito" non permette alcuna rappresentazione del dubbio; quest'ultimo può solo essere esterno ai ragionamenti, non saprebbe essere integrato alla condizione di verità del sapere. Con tale condizione così arbitraria di un "finito", di un "risultato", è ovviamente tutta una *cultura dell'intolleranza* che si diffonde e si impone. Ogni "finito" può solo consistere nel contestare un altro "finito", un "senso della storia" a un altro "senso della storia".

Questo non inficia il carattere di verità di un enunciato "storico", cioè di queste evidenze che testimoniano una "temporalità". Il problema è che esse sono illustrazioni temporali di un "risultato", le sollecitazioni di un "dopo", non di un testimoniato ma di un testimoniando che non si pensa. La "storia" profana così come si impone nel corso del diciottesimo secolo, consiste nel ridefinire la *natura*, cioè ridefinire una "storia naturale"; miglia

42 M.F. SCIACCA, *Sant'Agostino*, vol. 2, Morcelliana, Brescia, 1949, p. 46.



e migliaia di opere raccontano questa “natura”. Ma tra tanti numerosi lettori, quanti si saranno soffermati sul discorso di Lamarck del *27 Floreal an X*, dove egli espone, spiega il nuovo metodo, la “storia” naturale profana?⁴³. In questo notevole discorso, per colui che interroga le questioni di metodo, si pone in termini chiarissimi la questione del “finito”, cioè del “senso della storia”. L’ „arrivato” illustra il senso, il senso, cioè l’evoluzione, in altri termini, la verità del tempo. Dico bene “illustra” in quanto *mostra* questo risultato dell’agire del tempo. Nessuna precauzione metodologica particolare viene presa, il “finito” è una evidenza offerta tramite un agire del tempo. Potremmo chiederci perchè quest’agire del tempo implica il suo “compimento” per diventare comprensibile. Hegel tentò di rispondere a tale domanda proclamando che l’ „umano”, il “tempo”, la “morte” implicherebbero una sinonimia: la morte è il tempo compiuto, l’umano è mortale, la metafora della “nottola” dice il “finito”, “iniziare un volo sul far del crepuscolo” ci lo spiega ed è chiaramente il tentativo per evitare la tautologia.

Lamarck ci invita a osservare l’evidenza del senso della natura, il “senso della storia”, a osservare il “risultato” che implicano le permanenti trasformazioni (esposte da Buffon). Un “effetto” si attesta, un “arrivato” che implica necessariamente la propria causa, cioè un prima “temporale”. Sappiamo che il diciottesimo secolo è l’ossessione metodologica dell’ „origine”⁴⁴. La “natura” è il metodo dell’affermazione di una “origine” implicando l’idea di causa, cioè di determinazione. Un risultato, un effetto viene constatato - ritroviamo quel che denunciavo come arbitrario - si tratta allora di *ripercorrere a ritroso* l’agire del tempo, di enunciare il “passato” quindi. Questo percorso alla rovescia è costituito di fenomeni “temporali” che attestano di una necessità, “risalire” il tempo, necessità di un fenomeno generatore primo, l’ „origine”, di una “causalità” quindi che appartiene alla sola verità del tempo. Il fenomeno temporale, l’ „origine”, mostra la verità di una determinazione, la verità del tempo, l’ „arrivato”. È questo il metodo profano “storico”. In tale costruzione, il “dopo” sollecita *il suo* “prima” chiamato “origine”, ma vediamo che questo metodo, macchina per risalire il tempo, consiste nell’affermare verità tautologiche. L’ „arrivato” è imposto, di conseguenza è costruito suo come. Mentre la questione da porre dovrebbe vertere sul “dopo”, gli sguardi sono esclusivamente rivolti sul

⁴³ J.-B. LAMARCK, *Oeuvres*, traduzione italiana di P. Omedeo, ed. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1969, p. 59. Per la lettura di questo testo, P. NERHOT, *Libertà immanente e determinismo del tempo*, cit., p. 76 ss.

⁴⁴ Rinvio a P. NERHOT, *Lettura sul “Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini”*, cit.



“prima”. Il tempo non è un “a priori”, ancora una volta, ma un determinismo nel senso di immanenza tutta profana.

Dato che il tempo è *risalito* fino a ciò che ne potrebbe costituire la sua ragione, la sua causa, ossia la sua “origine”, allora il tempo è *ridisceso* e ci trasporta all’„arrivo”. Questo tempo è singolare, va e viene tra verità implicata e verità implicante, verità sempre e “a priori” il nostro “oggi”, quel che chiamiamo il nostro “presente” è un *risultato*. Questo è il primo principio fondatore della filosofia profana: la verità del vivente è quella di un tempo, sapere è “*all’immagine*” del suo “dopo” (la “fenomenologia” è il nuovo sapere profano che (di)mostra la verità del tempo). La filosofia profana non percepisce i problemi che nascono dalle sue premesse metodologiche, in particolare che il pensiero del tempo così come è costruito è un pensiero metafisico. Metafisica tanto più difficile da capire per la filosofia profana che tutte le sue costruzioni temporali poggiano su un’attestazione *materiale* delle sue evidenze (il carbonio 14 ne è una buona illustrazione). A una materialità corrisponde esattamente una temporalità, la “materialità” è la scrittura del tempo. Tale è la condizione di questo pensiero tramite “presenza”. Strano paradosso di un pensiero “temporale” (cioè che si edifica su una verità del tempo ma che dimostra soltanto tramite “presente”. Ogni *questione* “temporale” implica un risorgimento tramite cui un’assenza ricompare, ciò come evocazione di un *presente*-passato, (l’osservazione di sant’Agostino tante volte ripresa rimane valida), un passato che accede a quel che ne costituisce la verità perché presenza. Quel che non è più, l’assente, è costruito mediante questa “temporalità” che riafferma il riappropriarsi della ragione sull’agire del tempo; la necessaria evocazione dell’assenza posta dalla questione di metodo viene tradotta come una questione di tempo ma tale traduzione rimane impossibile poiché questa “temporalità” si pensa come un “presente”. Se si tratta in effetti di un “presente” che si interroga, voglio dire questo “oggi”, questo “tempo presente”, quel “oggi”, quel “tempo presente” si pensa solo come una trascrizione in un linguaggio del tempo. Mentre tutte queste evocazioni “storiche” poggiano necessariamente su delle verità, è l’imperativo metodologico del sapere “storico”, non riusciamo a capire come questo può dar luogo a racconti la cui verità rimane *relativa*, sempre soggetta a contestazione. Ma questo, ancora una volta, si capisce dal momento che si vuole accettare che è *solo con un “dopo” che viene evocato un “prima”*, che questo “dopo” è attraversato dal non-saputo di cui, precisamente, testimonia il “prima”. L’„oggi”, cioè il “dopo”, poggia su questo presente che il “prima” profano stabilisce e questo appoggio è tanto più pertinente, performativo, che cancella la sua provenienza, cioè cancella ciò di cui testimonia questo “dopo” stesso. Questo sapere “storico” è relativo, necessariamente, ma non per la ragione invocata, ossia che non ci sarebbe



una verità storica ma soltanto delle verità narrative. Il sapere storico è “relativo” in quanto testimonia un “dopo” e non un “prima” che ne costituisce solo la rappresentazione, cioè un sapere che testimonia del non-saputo che attraversa la comprensione del “nostro” tempo presente. “Il nostro” presente, infatti, è insieme conoscenza e ignoranza, senso e ricerca di senso, quel che sappiamo ma anche quel che non sappiamo. Il sapere “storico” è la risposta all’ambiguità del “nostro” tempo, risposta a un’interrogazione, al non-saputo costitutivo del “nostro presente tempo”. È, l’ho detto, un “finito”, un “risultato” ma che non esaurisce mai questo interrogarsi sul senso del “nostro” presente, su quest’assenza come la chiamo, che attraversa il “nostro” presente. Se il “suono” sembra così pertinente per pervenire a definire la verità e ciò che tiene al “tempo” (per il religioso) e del “tempo” (per il profano) è perché tramite la definizione di un “suono” si costruisce la verità del sapere.

Ciò di cui testimoniano gli insuccessi metodologici di Bergson e Husserl, un “passato” stabilito tramite *presenza*, ciò che riporta a una conoscenza della verità, solamente tramite presenza, il che è ovviamente una connotazione assai singolare di una verità che tradurrebbe una “temporalità”. Il “suono” interroga perché pone al centro della questione di metodo la “temporalità” ma che bisogna saper riportare a un principio fondatore che non può essere il tempo se vogliamo definire razionalmente quel che è sapere. Il pensiero del “suono” porta alla comprensione di un “passando” e non di un “passato”, cioè a una comprensione tramite presenza assenza di quel che implica la verità del sapere. I “numeri sonanti”⁴⁵ di sant’Agostino implicano un sapere tramite misure, un sapere “finito” quindi ma questi numeri rimangono insufficienti per capire questa verità di cui testimonia un “suono”. “I numeri costituiti per giudicare non sono soggetti a una durata temporale”⁴⁶. È forse questo che costituisce la particolarità di una filosofia qualificata come “religiosa”, questo modo esplicito di pensare il non-saputo. Sapere implica il non sapere il cui sapere è tale tramite rappresentazione di quest’ultimo. La frase seguente ne è l’illustrazione: “Anche un sillaba breve, la più breve che possiamo immaginare, che per esempio termini non appena cominciata, risuona come un tempo all’inizio e un tempo alla fine”⁴⁷.

⁴⁵ AGOSTINO, *De Musica*, VI 7, 17, pp. 309 e seg.

⁴⁶ AGOSTINO, *De Musica*, VI 7, p. 309, “Nelle durate di tempo e spazio, nulla è grande in sé [...] È stato dato alla natura umana [...] un senso [...], secondo cui] la natura dell’uomo essendo mortale anche quel senso lo qualifico mortale [...]”, cit. VI 7, 19, pp. 313-315.

⁴⁷ AGOSTINO, *De Musica*, VI 8, p. 317.



Come dire meglio che tale fenomeno della “temporalità”, cioè l’ „inizio” e la “fine” sono condizioni di una verità attenente all'umano. “I versi esprimono un numero limitato di piedi” ma quella temporalità testimonia un'armonia, l'al-di-là del tempo di cui il tempo è il fenomeno. Questa filosofia religiosa si caratterizza anche tramite la chiara distinzione concettuale tra “fine” e “finito”, ciò che precisamente la filosofia profana che si afferma nel diciottesimo secolo non riconosce. Opponendosi punto per punto alla filosofia religiosa, la filosofia profana si arena sullo scoglio dell'antropomorfismo, scoglio che si può qualificare hegeliano (tempo, cioè finito, cioè morte). Eppure è fondamentale, anche in una prospettiva profana, saper distinguere metodologicamente la “fine” dal “finito” perché si tratta innanzitutto della questione della libertà (quel che aveva percepito Bergson), cioè la critica al pensiero determinista. La filosofia profana deve riapprendere a pensare la questione del segno, nel senso più lato del termine, a ripensare l’ „essere” evitando l'ostacolo dell'autoreferenzialità, riferendosi di conseguenza al *non-saputo* per la fenomenologia di quel che implica sapere. È in questo che il metodo sviluppato nel *De Musica* può ancora e sempre ispirare il filosofo profano.

Quando Nietzsche proclamava la sua filosofia del “ritorno” si opponeva certo allo storicismo che genera la filosofia profana del tempo ma mostrava anche e soprattutto che non aveva veramente capito il problema di metodo posto da quest'ultima. La grande metafora del “passaggio” guida tanto il pensiero religioso quanto il pensiero profano, impone una riflessione sul metodo che si allontana definitivamente del pensiero greco del “ritorno”. Con il *De Musica*, sant'Agostino costruisce questa verità umana tramite “passaggio”, cioè senza ritorno di un prima dopo articolato in modo nuovo dove la temporalità, l'uomo mortale, implica una trascendenza tramite cui il tempo passaggio riporta a una non temporalità certo ma non al senso di un “ritorno”. È, al contrario, tramite implicazione di un “non essere” che si accerta un pensiero dell’ „essere”, in altri termini un'assenza, cioè una rappresentazione all'estremo opposto dell'idea di “ritorno”. L'ostacolo metodologico della filosofia profana è di non sapere porre la questione del non-saputo al principio del sapere, il che può sembrare una necessità elementare per capire cos'è sapere ma, procedere così, implica che il sapere si definisce soltanto tramite tautologia. È di questo che attesta il sapere “storico” per il quale *il passato consiste in un “futuro arrivato”*⁴⁸. Capiamo perché tale verità “storica” è relativa, infatti è relativa al proclamo di un “futuro arrivato”: il “finito”.

⁴⁸ Per i ragionamenti su questo punto, P. NERHOT, *Libertà immanente e determinismo del tempo*, cit., prima parte, pp. 7-30.



Il “dopo” rimane la non interrogazione assoluta della filosofia profana; è “conseguenza” o “come” di un “perché” che gli riporterebbe un solo “prima”. Un “prima” che testimonierebbe la verità del sapere solo tramite se stesso, di se stesso, una *pura obiettività perché ritrascrizione passiva del determinismo del tempo*. Tale costruzione si capisce solo se viene riportata a questioni di metodo tramite cui si sviluppa una filosofia religiosa come il cristianesimo. Il dramma della filosofia profana è di legittimare, senza rendersene conto, a nome di una verità razionale perché “storica”, l'arbitrario (e per via di conseguenza l'intolleranza). Nessuna “ragione” infatti non può legittimare un racconto “storico” piuttosto che un'altro, tutto è necessariamente opinabile dal momento che si costruiscono ragionamenti di “conseguenze” per i quali non si può distinguere il “perché” dal “come”. Lo scandalo generato da questo metodo non è soltanto che il falso possa contestare il vero ma anche e soprattutto che il falso si rivendichi vero! Questa pretesa oggettività di un sapere che costituirebbe l'essenza della “passività” dei ragionamenti, nel senso in cui questi ultimi sarebbero semplici ricettacoli di “dati” di verità disponibili che si potrebbe “(rac)cogliere”, implica invece la più assoluta creatività non per gli elementi naturali-temporali che compongono la narrazione ma per ciò tramite cui essi vengono invocati. Ogni sapere implica una creazione ma occorre capire quel che significa questo termine “creazione”.

“I numeri ... si ottengono con un operazione attiva, e per quel che li conosce, non siamo per nulla aiutati dalla memoria”⁴⁹. Niente è “passivo” in ciò che costituisce pensare. Quel che sappiamo, il saputo, non può costituire l'appoggio sul quale riposerebbe il sapere. È insufficiente. Il tempo assume la funzione di condizione di verità obiettiva alla quale sarebbe possibile riportare il sapere. Ma sant'Agostino rifiuta esplicitamente tale concezione, ad esempio: “quel che dopo un anno la memoria non trova più, già dopo un giorno era attenuato nel ricordo ma tale diminuzione non si percepisce, anche se si può dedurre senza rischio di sbagliare che non è svanito d'un colpo un giorno prima del trascorrere dell'anno”⁵⁰. Il tempo, ancora e ancora, non è per niente il fenomeno tramite il quale si attesterebbe questo essere-verità dell'„umano”. Il non-essere non rinvia all'„oblio”, per dirlo in altri termini, non si compone come una questione di tempo. Il pensiero di “stato” implica trascrizione di un'assenza ma che non si può capire come un non essere temporale, un “non più”.

⁴⁹ AGOSTINO, *De Musica*, cit., VI 3, 4, p. 285. Ancora: “[...] i numeri che produciamo, prima di interromperci sembrano essere eliminati appunto dall'azione dei numeri successivi [...], cit., VI 4, p. 289.

⁵⁰ AGOSTINO, *De Musica*, VI 4, 6, p. 289



Quest'assenza, al contrario, è il modo dell'essere. L'ho detto più volte, solo Bergson ha saputo interrogare il tempo anche se non è riuscito veramente a esporre la questione di metodo. Così la frase:

«la durata reale è quel che abbiamo sempre chiamato tempo ma un tempo invisibile. Che il tempo indichi la successione, non ne disconvegno. Ma che la successione si presenti prima alla nostra conoscenza come la distinzione di un "prima" e di un "dopo" giustapposti è quel che non saprei accettare»⁵¹.

È questo determinismo che egli contesta, quello di un "prima" che come tale implica una determinazione intesa come tempo, cioè un "dopo". Insistendo sul ruolo dello "storico", scriverà: "quando lo storico considererà il nostro presente, ci ricercherà soprattutto la spiegazione del proprio presente, quel che il proprio presente conterrà di novità"⁵². Il filosofo ha ragione di non parlare di "passato" ma di "presente", solo questo "presente", cioè quel che apre alla interrogazione dell'„essere". Prosegue così: "i segni precursori sono segni ai nostri occhi perché ne conosciamo adesso la causa, perché la causa è stata effettuata"⁵³. È solo tramite un "dopo" che si può esporre una causalità, allegarla, come dice assai giustamente il filosofo: quindi come si può evocare un determinismo del tempo?⁵⁴.

Voglio concludere sulla questione del "prima-dopo" come traduzione obbligata di un pensiero della verità, di una verità inaggrabile e insuperabile. Sant'Agostino⁵⁵, su questo in armonia con la filosofia classica, pone: "il vero va messo prima del falso". Questo punto di metodo rimane insuperabile. Il "falso" rileva sempre di un "sapere" che è tale in quanto, precisamente, esprime il vero. Non è contraddittorio con questo punto di metodo che il sapere sia costantemente oggetto di interrogazioni. Bisogna capire che siamo nella prigionia metodologica della verità che si tratti di un approccio profano o di un approccio religioso. Come si può invocare un sapere senza presupporre la sua condizione di verità grazie alla quale si impone come tale? Il falso non può precedere il vero, per parlare come sant'Agostino. Il falso del falso non può costituire la condizione tramite la quale si apre la possibilità di interrogare il sapere. Strana prigionia,

⁵¹ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant* (1938), Essais et conférences, PUF, Paris, 2009, p. 150 ss. Traduzione e sottolineatura mie.

⁵² H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, cit., p. 17, traduzione mia.

⁵³ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, cit., p. 17, traduzione mia.

⁵⁴ Stranamente, nonostante le sue analisi, Bergson non parlerà mai di "determinismo del tempo" ma di "determinismo della natura", non giunge alla questione metodologica del tempo.

⁵⁵ AGOSTINO, *De Musica*, VI 4, 7, p. 291.



indubbiamente, quella prigione della verità, prigione senza muri e di cui non si può fuggire⁵⁶.

⁵⁶ Sull'argomento, P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit.