

nario a incontrare il nulla» (p. 132). Sarà Nietzsche a sviluppare in senso nichilistico la prospettiva di Novalis e a portarla sul piano di una teoria della conoscenza al di là del vero e del falso. In questo quadro acquista un particolare rilievo la figura di Leopardi, il cui nichilismo ha, per l'A., il carattere di una vera e propria metafisica del nulla. Non uno sguardo *sul* nulla, ma uno sguardo *dal* nulla è quello che Leopardi getta sul mondo. Senonché l'ontologia del nulla assume un tratto ludico-estetico e apre alla poesia come alla dimensione del suo esplicitarsi. L'A. arriva a ipotizzare uno sfondo neoplatonico dietro il pensiero leopardiano. «È su questa base che il confronto scontato fra Leopardi e Schopenhauer può essere riproposto ricavandone ancora qualche luce» (p. 145). Viene stabilito un confronto anche su Nietzsche: a differenza che per Nietzsche, per Leopardi è proprio il nulla in cui tutto finisce a preservare l'enigma, a salvaguardare «l'arcano mirabile e spaventoso» (p. 154).

Nell'*excursus* filosofico e teologico che occupa i capitoli finali del libro emergono le figure centrali di Schelling e Heidegger, anche in rapporto alla domanda fondamentale «Perché l'essere e non il nulla?». Schelling, riformulando la domanda con parole che ricalcano quelle di Leibniz, tuttavia ne rovescia l'intenzione speculativa e giunge a lasciare trasparire in essa un'autentica nostalgia per il nulla. «Ma vediamo — aggiunge il Givone — come Schelling nella *Philosophie der Offenbarung*, quindi nell'ultima fase del suo pensiero faccia della domanda fondamentale il banco di prova per una filosofia che sappia resistere alla tentazione del nichilismo senza ricorrere agli apparati ormai inservibili di una metafisica razionalistica oppure a quelli di una filosofia dell'identità o dell'uno-tutto in cui il problema del nulla in fondo neppure si pone» (p. 188). Heidegger riprende l'innovativa idea schellinghiana di una convergenza profonda di essere nulla. Per Heidegger è il nulla a svelare il senso dell'essere. Ma è nella mistica che egli trova il termine per designare quell'ontologia dell'abbandono che viene in chiaro nell'età della tecnica: *Gelassenheit*. Il nulla di Dio esprime non già il fatto che Dio non c'è più, bensì «il presupposto che Dio sia o possa manifestarsi» (p. 218). Come si rapportano l'ontologia del nulla e l'ontologia della libertà? Già in Schelling appariva chiaro che la libertà si dovesse attingere a un livello più originario della kantiana libertà del volere, là dove in gioco «è l'infondato fondamento della ragione, l'infondato fondamento dell'essere: in una parola il nulla» (p. 192).

Il libro è indubbiamente interessante e ricco di suggestioni. Il concetto di nulla si presenta con significati diversi nelle diverse posizioni e problematizzazioni. La storia del concetto è anche la storia della sua ambiguità.

ALBINO BABOLIN

ANGELO CRESCINI, *Il ritorno dell'Essere*, Thilgher, Genova 1995. Un volume di pp. 320.

Dando seguito e conclusiva esplicitazione ad un discorso introdotto nella sua precedente opera *L'enigma dell'Essere* (Thilgher, Genova 1990), che si qualificava nel sottotitolo come «introduzione a una metafisica integrale», Crescini qui riprende il compito certo ben impegnativo di una esposizione sintetica, ma comunque fondata e completa, di una teoria dell'Essere che ne sancisca il «ritorno», anzi l'affermazione inderogabile del suo primato critico-fondativo.

La sua indagine si presenta apparentemente come descrizione «fenomenologica», in senso però appunto husserliano di notazione-valutazione critica, dei «dati»,

della loro complessità ed evidenza significativa, delle varie «regioni» manifestanti la permanente e onnipresente verità dell'Essere stesso e costituenti la «coscienza» o in contatto con essa, quale comunque luogo del loro evidenziarsi. Il risultato e guadagno speculativo di questa considerazione dovrebbe però consistere nella riconduzione all'Uno, e cioè all'Essere stesso, inteso come totalità del reale comprendente le sue particolari manifestazioni, e tuttavia trascendente le medesime e ad esse non riducibile, ma sempre necessariamente in esse «presente». La differenza e insieme il necessario legame fra l'Essere e ogni tipo e modo del suo presentarsi starebbe nella precarietà di tal suo darsi nelle presenze e nella limitazione individuante che queste costantemente presentano.

Nella suddetta descrizione Crescini manifesta una notevole padronanza sia del linguaggio specificamente scientifico, acquisita nel suo insegnamento di matematica, fisica e filosofia della scienza, sia di quello filosofico, e le sue prospettive sono nondissimili da quelle bergsoniane e in parte heideggeriane (pur con le riserve critiche che egli avanza verso gli sbocchi di queste ultime): poiché le aree dall'A. descritte come distinti modi e livelli di darsi dell'Essere (coscienza «consapevole», cioè coscienza *tout court*, coscienza «inconsapevole» e «mondo fisico»), acquistano comunque rilevanza in quanto iscritti e riconsiderati dal punto di vista filosofico-critico, e tengono comunque il luogo delle heideggeriane forme del «venire alla presenza» o dell'«essenziarsi» della verità dell'Essere.

L'aspetto più originale, e perciò più «da discutere» (in senso positivo, non nel senso di «discutibile») è l'uso costruttivo e di introduzione a una intuizione della costituzione non direttamente data dell'individualità delle cose e della stessa corporeità individuata (e individuante) che «accompagna» la coscienza consapevole e si collega anche con quella «inconsapevole», che Crescini fa di una *dialettica delle differenze*. A livello di fondamento (quindi onto-logico, letteralmente di ricostruzione e scorporamento dell'Essere da parte del pensare) già nella Introduzione (che riprende la citata opera del 1990) Crescini ritiene le singole e potenzialmente infinite «realità» individue e particolari «date» alla coscienza, e quindi la stessa coscienza individuale, costituite e identificabili *mediante* la loro «differenza» da ogni altra individualità reale o possibile: è, se l'A. me lo consente, il principio leibniziano degli indiscernibili, non pensato «in mente Dei existens», ma mediato attraverso l'originalità (bergsoniana) di ogni momento della coscienza in quanto tale, quindi di tutte le coscienze possibili.

A livello antropologico (nella sezione dedicata alla «coscienza inconsapevole» ed al rapporto coscienza-corporeità e coscienza-vita biologica) si ha un nuovo e interessante riferimento al primato costitutivo della differenza, nel qualificare la corporeità non solo negativamente (come 'forse' in Leibniz, se lo si interpreta non nei suoi sensi più riposti e profondi) quale limite dell'appercezione delle singole coscienze, ma come residuo non annullabile della «diversa differenza» da ogni realtà che costituisce la realtà delle «cose» e delle stesse coscienze; ciò in quanto i costitutivi (potenzialmente infiniti) delle «diverse differenze» delle cose non potranno mai manifestarsi alla coscienza, bensì consapevole, ma sempre finita, che quindi può bensì conoscerle *ab extra*, ma non viverle come proprie.

Ne consegue, se bene qui viene interpretato questo arduo aspetto del pensiero dell'A., che la corporeità è un limite *interno* e non eliminabile di ogni coscienza, che però ha il compito *positivo* di individuarla, di farla essere se stessa, e insieme di aprirla al riconoscimento dell'alterità del «conosciuto», e non vissuto, rispetto all'identità della coscienza con i suoi vissuti.

Ci si consenta di accennare tuttavia qui a una riserva possibile: la «diversa differenza» non è l'origine né la manifestazione diretta dell'individualità del tutto, e della

individualità del suo esser riconosciuto così composto da parte di ogni coscienza singola, ma la *conseguenza* del «mio» riconoscermi identico originariamente a «me» e così essente e fondamento della costatazione delle «diversità» che mi costituiscono e che vivo, rispetto alle diversità che soltanto intenziono e «conosco» come reali, ma non come «mie». Alla base del riconoscimento della differenza in quanto tale sta il mio vivere-riconoscere (in tal caso identici) la mia identità, e quindi quella di ogni «altra» realtà data a me come identica a sé e *quindi* diversa da me e da ogni altra, reale o possibile. È la dialettica identità-alterità a manifestarmi le differenze e la loro diversità, non viceversa, poiché la diversità è tale perché a sua volta è, e vien riconosciuta, identica a sé.

Anche il «senso» della presenza dell'Essere ci sembra in questa prospettiva migliore e più vero: esso non è presente come fonte delle differenze, ma come identità assoluta con sé e (come intuì Cusano in base alle sue radici neoplatoniche) *non aliud* e perciò pienezza unica e non partecipabile dell'Uno, quindi trascendente e non assolutamente identificabile con alcuna identità-differenza, e principio-fondamento di ogni 'altra' dimensione dell'esistere. In questa prospettiva non è l'Essere in sé che «ritorna», ma è l'umano pensiero che dopo lungo erramento ed oblio «storico» ritorna alla «patria» dell'Essere, dal Quale non è stato «dimenticato», perché Esso nella sua identità con Sé, «nulla» può dimenticare.

Nell'esame a suo tempo fatto dell'opera del 1990, avevo avanzato il desiderio che Crescini affrontasse nella sua ricerca il problema, lasciato in ombra, della realtà storica, del mondo in cui «opera» costruttivamente l'uomo e si costituisce la sua individualità storica e il suo stesso pensiero-linguaggio. Riformulando anche questo rilievo, ritengo che sia nella storicità — cioè nell'originario «darsi» dell'Essere come evento manifestativo del dire-operare umano (e ipoteticamente anche sovrumano e infra-umano) — il vero senso non solo del tempo dell'uomo e del suo aprirsi almeno possibile all'infinito e all'Uno, fondamento dell'infinito (e chi mai potrà *negare* fondatamente questa possibilità oggi, quando la stessa «esperienza» umana sembra sempre meno «limitabile» appunto già nel tempo 'fisico' degli anni e millenni-luce?), ma anche del tempo «vero» e non riducibile ormai al tempo «fisico» non solo dell'uomo, ma del «suo» mondo inteso come infinita possibilità di presenza dell'Essere: ciò che Crescini stesso adombra, sia pure in termini in apparenza quantitativi, ovvero matematici, distinguendo, esattamente nella conclusione di questo suo testo, un universo «estensivo» ed un universo «intensivo» e affermando che «solo la Totalità 'intensiva', che non ha nulla fuori di sé a cui debba ossequio, vive nella sua eterna libertà» (p. 317).

Ma la totalità, a me pure «partecipata», visto che la penso e ne parlo, la «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» della tradizione platonico-scolastica, è fondata speranza, se non individua certezza, della partecipabilità della sua eterna e illimitata Vita, al di là o nella interezza impensabile (qui-ora), ma eternamente pensante-pensata, di ogni diversità di differenze — cioè di singole identità e di limitati pensieri e atti di libertà creativa pur in Essa viventi, e da una reale, ma transitoria esistenza «diversa» resi capaci di un ritorno all'Essere, all'Uno. Riteniamo che questo sviluppo già sia presente, e quindi anche ulteriormente esplicitabile, nella ricerca dell'A.