

# La Filosofia Futura

n. 01/2013

PRESIDENTE: Emanuele Severino

DIRETTRICE: Nicoletta Cusano

## COMITATO SCIENTIFICO:

Francesco Altea, Carlo Arata, Pietro Barcellona, Enrico Berti, Francesco Berto, Ilario Bertoletti, Remo Bodei, Giorgio Brianese, Alessandro Carrera, Hervé Cavallera, Piero Coda, Nicoletta Cusano, Massimo Donà, Michele Di Francesco, Biagio De Giovanni, Maurizio Ferraris, Umberto Galimberti, Giulio Giorello, Giulio Goggi, Thomas Hoffmann, Luca Illetterati, Natalino Irti, Romano Madera, Giacomo Marramao, Eugenio Mazzarella, Leonardo Messinese, Vincenzo Milanese, Fabio Minazzi, Salvatore Natoli, Sebastian Neumeister, Federico Perelda, Ugo Perone, Arnaldo Petterlini, Luigi Perissinotto, Bruno Pinchard, Giovanni Reale, Umberto Regina, Mario Ruggenini, Luigi Ruggiu, Gennaro Sasso, Carlo Scilironi, Italo Sciuto, Pierangelo Sequeri, Emanuele Severino, Carlo Sini, Umberto Soncini, Davide Spanio, Luca Taddio, Andrea Tagliapietra, Luigi Vero Tarca, Ines Testoni, Francesco Totaro, Gianni Vattimo, Carmelo Vigna, Mauro Visentin, Vincenzo Vitiello

## COMITATO DI REDAZIONE:

Giorgio Brianese, Nicoletta Cusano, Giulio Goggi,  
Davide Spanio, Ines Testoni



DISCUSSIONI SU  
VERITÀ E CONTRADDIZIONE

a cura di  
Nicoletta Cusano



MIMESIS

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Isbn:

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

*Telefono* +39 0224861657 / 0224416383

*Fax:* +39 02 89403935

*E-mail:* [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

## INDICE

PRESENTAZIONE  
*di Emanuele Severino* 7

DISCUSSIONI SU VERITÀ E CONTRADDIZIONE  
*di Nicoletta Cusano* 13

### I. ETICA, RELIGIONE, SENTIMENTO

“Agire” senza contraddizione  
*di Giorgio Brianese* 17

La follia della croce. Sulle aporie del Cristianesimo  
*di Massimo Donà* 29

Verità e fede.  
Note sulla proposta teorica della Scuola di Milano  
*di Giulio Goggi* 45

Dire l'indicibile come etica dell'attesa.  
Dal discorso che testimonia il destino di Emanuele Severino  
alla consapevolezza dell'errore nella soluzione  
del paradosso femminista  
*di Ines Testoni* 61

Identità e divenire. Giovanni Gentile:  
dal pensiero al sentimento  
*di Vincenzo Vitiello* 85

II.  
LOGICA E ONTOLOGIA

Sulla contraddizione <i>di Nicoletta Cusano</i>	103
Alcuni rilievi sulla “contraddizione C” della verità <i>di Leonardo Messinese</i>	115
La «serietà» della contraddizione <i>di Davide Spanio</i>	131
Verso un nuovo realismo: l’apparire della cosa. In dialogo con Emanuele Severino <i>di Luca Taddio</i>	149
Negazione della contraddizione e verità della contraddizione <i>di Luigi Vero Tarca</i>	165

## PRESENTAZIONE

Questa rivista intende essere un luogo di discussione intorno ai temi centrali del pensiero filosofico. Anche oggi il tema di fondo – nonostante i tentativi di eliminarlo, ma anche in seguito alla loro presenza – riguarda la “verità” di ciò che è conosciuto e voluto dall’uomo. Con diversi gradi di potenza e rigore la filosofia del nostro tempo rifiuta la possibilità di una «verità» assoluta e definitiva, capace di affermare qualcosa di Immutabile. Un rifiuto, questo, che è cosa ben diversa dal considerare superfluo il tema della «verità»; e che là dove è adeguato al proprio compito è un rifiuto inevitabile.

Da quando abita la terra l’uomo intende le cose del mondo come un «diventare altro»; da quando la terra è abitata dalla filosofia la filosofia concepisce la «cosa» come «ciò che è» («ente») e definisce il suo diventar altro come «passaggio dal suo non essere al suo essere» e viceversa. La cosa che incomincia ad essere è stata nulla nella misura in cui essa non era e incomincia, e la cosa che finisce di essere torna nel nulla nella misura in cui essa finisce e non è più. Procedendo *da questo senso* dell’esser cosa è inevitabile che la filosofia pervenga al rifiuto di ogni verità assoluta e definitiva e di ogni Ente immutabile e «divino»; e viceversa, tale rifiuto è inevitabile solo se procede da quel senso – che domina progressivamente non solo i pensieri ma anche le opere della civiltà occidentale e, ormai, dell’intero Pianeta. (Ciò non significa che questa dominante inevitabilità stia davanti agli occhi di tutti i protagonisti della filosofia contemporanea: all’opposto, va invece rintracciata nel sottosuolo del nostro tempo).

Il senso greco dell’esser cosa domina la terra perché è ritenuto indiscutibile. Ma perché non può essere discusso? In questa domanda traspare una dimensione ignota alla storia della terra. Tanto più ignota quanto più tale dimensione si mostra non come un semplice domandare, ma come *negazione* di quel senso e quindi come negazione di ciò sulla cui base è inevitabile che si pervenga alla nega-

zione di ogni verità incontrovertibile. Tale dimensione può essere chiamata *destino*. Di esso, qui, si può parlare solo nel modo più astratto.

Il destino è la manifestazione del *differire* degli essenti tra loro e dal loro non essere. Essi sono le *differenze*. *Proprio per questo* il destino è la manifestazione dell'impossibilità che «ciò che è», in quanto tale, non sia. Si può anche dire: è l'apparire della necessità che l'essente in quanto essente sia «eterno». Le implicazioni di questa affermazione conducono molto lontano.

Ma il destino è tale solo in quanto è la dimensione in cui appare incontrovertibilmente il senso dell'incontrovertibile e l'incontrovertibilità di tale dimensione: non è la fede nella propria incontrovertibilità. Con una espressione che, qui, non può che rimanere astratta, formale, si può indicare il senso dell'incontrovertibilità e della necessità del destino dicendo che esso è la dimensione la cui negazione nega sé stessa. Il destino è la negazione della fede, cioè dell'errare.

L'«uomo» di cui si parla all'interno della terra isolata dal destino è anch'esso il contenuto di una fede. Con ciò si intende qualcosa di essenzialmente più radicale dell'affermazione che l'uomo erra: si intende che la fede nell'esistenza dell'uomo della terra isolata è un errare, un sogno. La terra intera, in quanto appare separata dal destino, è il contenuto del grande sogno in cui consiste la «vita» e che è il grembo di ogni fede. (Ma in quanto è un essente, anche il sogno è un eterno). La vera essenza dell'uomo è il destino. Essa non «appartiene» ad alcuno degli abitatori, umani o divini, della terra isolata. È all'opposto la terra isolata ad appartenere al contenuto che appare nel destino – giacché solo nel destino può apparire incontrovertibilmente l'esistenza dell'errare, della fede, del sogno, ossia della negazione del destino della verità.

Questa rivista – si è detto – intende essere luogo di discussione dei temi centrali del pensiero filosofico. È quindi aperta anche alla discussione di ciò che abbiamo chiamato «destino». Ma «discutere» significa affermare una *differenza*: tra ciò che è discusso e ciò che in vari modi gli si oppone. E il destino – si è detto anche – è innanzitutto l'apparire del senso che compete alla *differenza* (ossia alla differenza dei differenti). Discutere e opporsi al destino è quindi un *differirne*. E proprio per questo è *condividerne*, più o meno inconsapevolmente, il tratto originario: l'affermazione della differenza. In



questo differire-condividendo-ciò-da-cui-si-differisce si ripresenta l'indicazione, prima sommariamente richiamata, del senso dell'incontrovertibile, ossia l'esser la dimensione la cui negazione nega sé stessa.

È necessario affermare l'esistenza delle differenze non perché esse appaiono all'interno della fede e del sogno in cui consiste la terra isolata dal destino – e dunque, da ultimo, non perché *si vuole* che esse siano. È nel destino che appare la necessità della differenza dei differenti e la necessità della loro eternità e di tutto ciò che essa implica: nel destino, che già da sempre si apre al di là del percorso dove gli abitanti della terra pervengono inevitabilmente, sul fondamento della fede nel diventar altro, alla negazione di ogni verità e di ogni Ente immutabile.

Discutere e opporsi al destino, quindi condividendolo, è pertanto solo il *tentativo* inconsapevole di dividerlo. Giacché altro è la negazione del destino, che gli appartiene essenzialmente in quanto esso è la negazione della propria negazione (e questa negazione del destino *riesce* a essere significativa come negazione); altro è la negazione che appare nella terra isolata dal destino e che se (a differenza dell'altra negazione) si rende visibile agli abitanti di questa terra, tuttavia, in quanto è una fede, è un tentativo di essere negazione del destino (e *non riesce* a essere significativa come negazione).

Già il vivere è trovarsi nelle differenze – è, appunto, credere, aver fede di trovarvisi. Forse la differenza più antica è quella che la volontà è convinta di esperire tra i propri desideri e le resistenze da essi incontrate. Oggi la tecnica guidata dalla scienza moderna è il modo più potente con cui la volontà domina le differenze. Ma nemmeno la scienza e la tecnica, nonostante il loro rigore concettuale, riescono a porsi al di là della fede e pertanto della fede nell'esistenza delle differenze.

La filosofia, sin dall'inizio, è la volontà di liberarsi dalla fede – quindi dal mito, che è uno dei contenuti più antichi della fede e che a lungo ha raccolto in sé e dominato ogni altra forma di fede (e ancora permane in molte parti del mondo). Eppure la filosofia conserva il tratto centrale della fede prefilosofica nelle differenze: conserva, appunto, la fede nel loro diventar altro. Il pensiero filosofico conserva in sé la fede che le differenze siano anche un differenziarsi, e nel modo più radicale. I miti raccontano cosmogonie, teogonie, metamorfosi: le grandi forme del diventar altro.

La filosofia, però, intende essere il “vero” racconto. La sua grandezza sta nell’aver evocato una volta per tutte il senso radicale della “verità”. La “verità” è il mostrarsi dell’assolutamente incontrovertibile. Si è poi trattato di stabilire il senso dell’«assolutamente incontrovertibile» e il contenuto di cui è necessario affermare tale incontrovertibilità. Ma lungo la storia dell’Occidente la fede è prevalsa sulla stessa filosofia: oltre ad essersi sviluppata come fede nel differenziarsi delle differenze, la filosofia si è sempre più consolidata come fede nell’incontrovertibilità della manifestazione («esperibilità», «osservabilità») di tale differenziarsi.

“Verità” si dice in molti sensi anche perché molti ambiti della vita si presentano come “verità” – e per questo si parla di “verità” religiosa e morale, di “verità” degli istinti, degli affetti, dell’arte, di “verità” della filosofia e della scienza; e, complessivamente, di “verità” dell’esistenza della vita e della terra (quale appare nel suo essere isolata dal destino). Ma poiché queste “verità” non sono il destino della verità, esse sono tutte “verità” controvertibili – per quanto diversa possa essere la loro “plausibilità” (“probabilità”, “ragionevolezza”, “potenza” e “coerenza” concettuale) e potenza – e l’affermarle è sempre una fede, anche quando esse hanno fede nella propria incontrovertibilità. La “più plausibile” è lontana dal destino tanto quanto la “meno plausibile”: infinitamente. (Questo, anche se è appunto all’interno di questa infinita lontananza che tuttavia si presenta come “inevitabile”, nel pensiero del nostro tempo, la distruzione di ogni “verità” assoluta e di ogni Ente immutabile).

La «filosofia futura» è invece il linguaggio che testimonia il destino della verità. Essa è futura perché se nel presente la sua voce è soverchiata dalle voci della terra isolata dal destino, tuttavia essa è destinata a mostrarsi come il linguaggio dei popoli. D’altra parte, testimoniando il destino, la filosofia futura si rivolge alla dimensione che, eterna, non è inclusa ma – più antica del più lontano passato – include la totalità del tempo che viene affermato all’interno della terra isolata.

Tuttavia, le stesse voci che si levano nella terra isolata, e sono quindi negazioni del destino, vanno rendendo *anch’esse* “sempre più concreto” il contenuto del destino. Infatti vanno rendendo sempre più concreta quella negazione del destino che essenzialmente gli è unita, e in questo senso gli appartiene, e quindi senza la quale il destino non potrebbe essere. Ciò significa che la discussione del

destino non è soltanto l'opporglisi che, si è detto, proprio perché intende differirne condivide (ossia è il tentativo inconsapevole di condividere) l'affermazione della differenza che in esso appare: tale discussione è insieme l'arricchirsi della negazione del destino, quindi è insieme l'arricchirsi, il concretarsi di esso. In questo senso *tutto* l'infinito contenuto della terra isolata dal destino – il contenuto che è, tutto, negazione del destino – va rendendo sempre più concreta la negazione del destino e quindi il destino stesso, in quanto negazione di tale negazione.

D'altra parte, la terra isolata, in quanto fede originaria, è interpretazione, ossia un conferir senso a qualcosa. Ma, proprio in quanto esso è un "conferire", non gli può competere l'incontrovertibile necessità del destino, ed è quindi *volontà* di dar senso. È per tale conferimento di senso che, nella terra isolata che appare nel destino, certi eventi appaiono come linguaggi e come linguaggi che negano il destino. Tutte le negazioni del destino che appaiono nella terra isolata sono cioè contenuti dell'interpretare (cioè del sogno) che appare all'interno del destino (e la cui esistenza è pertanto un tratto del destino). Gli eventi della terra isolata sono interpretati come linguaggi che, proprio perché testimoniano altro dal destino, ne sono la negazione. Che dunque esista la discussione del destino offerta dalla terra isolata, è qualcosa di voluto dall'interpretare (che appare nel destino).

Né può essere diversamente, perché se nella negazione del destino il destino apparisse, essa apparirebbe come negazione di sé stessa, e l'apparire di tale autonegazione sarebbe l'apparire stesso del destino. Se il destino appare è impossibile "esser convinti" della sua negabilità e controvertibilità. Lo si può discutere e negare, se ne può affermare la controvertibilità e negabilità solo in quanto il discuterlo e negarlo è un linguaggio che nella terra isolata testimonia soltanto essa – cioè un linguaggio che nel destino appare come qualcosa di evocato dall'interpretazione. Sono così evocati anche i linguaggi che, all'interno dell'interpretazione, mostrano di essere *affermazione* del destino, o di "condividere" il linguaggio che lo testimonia – e questo stesso linguaggio è evocato dall'interpretazione in quanto esso appartiene al passato, mostrandosi con la proprietà dell'"esser mio". Appunto a questo tipo di linguaggio (e non al mostrarsi del destino) si rivolge la discussione del destino nella misura in cui essa riesce a costituirsi – visto che essa riesce a costituirsi solo in quanto

*non* si rivolge al destino, non ne contiene l'apparire, non lo "capisce": solo in quanto *non* ha come contenuto il destino, nel quale la negazione-discussione di esso può apparire soltanto come negata. Diciamo dunque: nella misura in cui riesce a costituirsi, la discussione del destino si rivolge al *linguaggio* che lo testimonia, perché non è non è un tratto del destino che tale linguaggio posseda tutte le condizioni richieste per essere "capito" dai linguaggi "altrui".

Il rapporto tra destino e discussione-negazione di esso è estremamente più complesso (come peraltro ogni tratto a cui si è fatto riferimento sin qui); ma mi auguro che ora, presentando questa rivista di discussioni, i cenni che si son dati possano bastare per introdurre, appunto, alla discussione.

*Emanuele Severino*

## DISCUSSIONI SU VERITÀ E CONTRADDIZIONE

Poiché un pensare è «filosofico» solo in quanto prende innanzitutto posizione su ciò che è e significa «verità», il primo numero di questa Rivista prende avvio dalla discussione su «verità» e «contraddizione». I singoli interventi affrontano il tema sotto diversi profili, riconducibili a due grandi aree in cui il volume è stato conseguentemente suddiviso:

1. Etica, religione, sentimento;
2. Logica e ontologia.

Gli spunti di riflessione offerti da questi primi interventi verranno ripresi nel prossimo numero, che pertanto si articolerà in due sezioni: la prima dedicata a un nuovo tema, la seconda alla discussione degli articoli del numero precedente.

*Nicoletta Cusano*



I.

ETICA, RELIGIONE, SENTIMENTO







GIORGIO BRIANESE

## “AGIRE” SENZA CONTRADDIZIONE

### *Abstract*

Nel pensiero di Emanuele Severino libertà e contingenza sono pensabili solo all'interno del nichilismo occidentale. Ciò sembra implicare l'impossibilità che la prassi sfugga alla follia. Penso che gli argomenti con cui Severino sostiene questa tesi siano inattaccabili, ma anche che uno degli scenari più interessanti che si aprono a partire dalla sua ontologia è quello della possibilità di un'etica non governata dalla volontà di potenza. *Agire senza contraddizione* prende in esame questa possibilità.

In the thought of Emanuele Severino freedom and contingency are to be considered as parts of western nihilism. This seems to imply that the praxis cannot escape madness. I believe that the arguments Severino makes use of in asserting this theory are undeniable, but also that one of the most interesting perspectives opened in his ontology concerns the possibility of an ethics free from the will to power. *Agire senza contraddizione* evaluate this possibility.



Il destino consegna senza appello al nichilismo libertà e contingenza – le quali, per inciso, hanno essenzialmente bisogno l'una dell'altra, dato che «si può affermare l'esistenza della libertà solo se non tutto ciò che esiste esiste necessariamente e dunque solo se una qualche dimensione dell'essere è “contingente”» (SFP, p. 195)<sup>1</sup>. Al nichilismo – quella «follia estrema ed estremamente nascosta» (MT, p. 21), la cui essenza consiste nella certezza consapevole che le cose siano divenire e tempo, ossia, da ultimo, nella persuasione inconscia dell'esser-niente degli essenti<sup>2</sup>, ossia della realtà dell'impossibile<sup>3</sup> – appartengono non questa o quella forma

- 1 Citerò gli scritti di Emanuele Severino utilizzando le seguenti abbreviazioni:  
 AT = *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, seconda edizione ampliata e riveduta, Roma, Armando, 1981.  
 CSF = *Capitalismo senza futuro*, Milano, Rizzoli, 2012.  
 DN = *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.  
 EN = *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1982.  
 ID = *L'identità del destino*, Milano, Rizzoli, 2009.  
 IF = *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, Milano, Rizzoli, 2007.  
 MT = *La morte e la terra*, Milano, Adelphi, 2011.  
 NA = *Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa*, Milano, Rizzoli, 2005.  
 OLT = *Oltrepassare*, Milano, Adelphi, 2007.  
 OU = *Oltre l'uomo e oltre Dio*, Genova, Il nuovo melangolo, 2002.  
 PR = *Prefazione*, in I. Testoni, *Autopsia filosofica*, Milano, Apogeo, 2007, pp. IX-XI.  
 SFP = *Studi di filosofia della prassi*, nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1984.  
 SO = *La struttura originaria*, nuova ediz. riveduta e ampliata, Milano, Adelphi, 1981.  
 TA = *Tautotes*, Milano, Adelphi, 1995.  
 TF = *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988.
- 2 «Nel suo significato essenziale, il nichilismo è appunto la persuasione che *le cose* – uomini, piante, acque, stelle, cielo, terra, pensieri, affetti, suoni, forme, città – *sono niente*: appunto perché è la persuasione che le cose escono dal niente e vi ritornano. La persuasione che gli enti sono niente è la follia estrema. L'Occidente è la storia del nichilismo, perché è la storia della fede che l'ente oscilla tra essere e niente» (TF, p. 184).  
 Non è possibile, in questa sede, contestualizzare in modo adeguato questa e le altre tematiche severiniane che verranno evocate. Per una ricognizione complessiva del discorso e del vocabolario filosofico di Severino rinvio al libro di Giulio Goggi, *Emanuele Severino*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2013 (in corso di stampa).
- 3 «Pensare il divenire è pensare l'identificazione di qualcosa al proprio altro, ossia è pensare il contraddittorio, l'impossibile, il necessariamente non esistente» (TA, p. 22).

che l’una e l’altra possano assumere nelle diverse circostanze, bensì la libertà e la contingenza in quanto tali. Ne segue, tra le altre cose, che le decisioni che gli esseri umani sono per lo più persuasi di prendere in totale (o con maggiore o minore) autonomia, orientando in modi diversi il proprio agire nel mondo allo scopo di trasformarlo, facendolo diventare altro da ciò che è, appartengono anch’esse, tutte e ciascuna, alla follia nichilistica: «in ogni forma di cultura, quindi anche prima dell’avvento del pensiero filosofico, il *divenire* delle cose e degli eventi è sempre inteso come *divenir altro*» (TA, p. 13), ma «*la fede nel divenir altro è l’alienazione estrema della verità*» (OLT, p. 41). Per ciò si deve riconoscere che la libertà è alienazione nichilistica «*in ogni senso*» (AT, p. 109). Anche e anzitutto la (presunta) libertà del volere, che senso comune, filosofia, religione, sembrano così spesso voler considerare come un tratto irrinunciabile dell’umano, non solo «non è un contenuto che appare, né il contenuto di un’affermazione “analitica”» (SFP, p. 24), ma appartiene, come il mortale, a quella drammatica distorsione della verità che si annida nell’anima più profonda (nell’inconscio<sup>4</sup>) dell’Occidente e che consiste, da ultimo, nell’essere persuasi che l’essere sia tempo – ossia che l’essere sia niente, se è vero che la persuasione della realtà del tempo impone appunto la convinzione che ciò che è sia niente: «solo se esiste un “quando l’ente non è”, ossia un “quando l’ente è niente”, e dunque solo se l’ente è niente, il tempo può esistere. La nientità dell’ente è il nichilismo e il nichilismo è l’alienazione essenziale» – scrive Severino, aggiungendo che «la civiltà occidentale cresce all’interno della persuasione che l’ente sia nel tempo e cioè che l’ente sia niente» (AT, p. 29).

Parla in questo modo quello che gli scritti di Severino descrivono, non da oggi, come «il linguaggio che testimonia il destino della verità»; il quale, propriamente, «indica qualcosa che sta al di là di ogni sapienza dei mortali» (OLT, p. 21) e che si impone su ogni tentativo di negazione<sup>5</sup>, mostrando concretamente l’inefficacia di ogni

4 «Il nichilismo appare come evidenza originaria agli occhi dell’Occidente, cioè agli occhi di sé stesso (...); ma è agli occhi della Necessità che il nichilismo appare come l’in sé dell’evidenza originaria dell’Occidente, ossia come la persuasione che la cosa in quanto tale è niente (...). Rispetto a ciò che l’Occidente, in quanto Occidente, vede, la persuasione che la cosa, come tale, è niente, è quindi l’”inconscio” essenziale dell’Occidente. Il nichilismo come cosa in sé, è l’”inconscio” di ciò che appare nel fenomeno del nichilismo» (EN, p. 418).

5 Esplicitando il senso della parola “destino”, Severino spiega che «il destino è la relazione originaria tra l’apparire dell’esser sé dell’essente e la

obiezione che ad esso possa essere rivolta: poiché «il destino appare ovunque qualcosa appaia», esso non può non apparire «anche in tutte le obiezioni, esplicite e implicite, che gli vengono rivolte – sta alle loro spalle, le sorregge, è il loro sottosuolo» (MT, p. 30).

A partire almeno da *Destino della necessità*, Severino esclude la possibilità che libertà e contingenza appartengano alla verità dell'essere: quest'ultima, infatti, afferma – e di tale affermazione gli scritti severiniani, da *La struttura originaria* al recentissimo *Intorno al senso del nulla*, forniscono rigorosa dimostrazione – da un lato l'eternità di tutto ciò che è, dall'altro, in modo conseguente, la necessità dell'accadere di tutto ciò che accade: tutto ciò che è, è eterno, e tutto ciò che accade, inoltrandosi nella luminosità della coscienza, accade secondo necessità. Nella "Prefazione" a *La morte e la terra*, Severino riassume la questione con efficacissima brevità, riferendosi criticamente allo sviluppo che essa ha avuto negli scritti precedenti: già *Essenza del nichilismo* «mostra l'impossibilità della contingenza degli essenti (il loro essere, essendo potuti non essere, e viceversa), e mostra pertanto l'impossibilità della libertà delle decisioni, in quanto aspetto di tale contingenza; tuttavia questo libro lascia aperto il problema relativo alla possibilità che gli essenti – cioè gli eterni – e quindi le decisioni che appaiono sarebbero potuti non apparire, laddove *Destino della necessità* mostra che questa possibilità è impossibile» (MT, p. 21). In questo modo *Destino della necessità* risolve uno dei nodi cruciali che *Essenza del nichilismo* lasciava ancora in sospenso, dimostrando che «all'essenza del nichilismo appartiene la stessa struttura formale della "libertà" (...), che dunque è costretta ad abbandonare, su ogni suo versante, il carattere di problema» (SFP, p. 25): la verità del destino (il destino della verità) esclude senza appello la possibilità che la libertà sia in qualsiasi modo compatibile con la verità e che il mortale possa prendere in autonomia le proprie decisioni: «Dire che l'uomo decide, ma avrebbe potuto decidere diversamente, significa dire infatti che il suo decidere (cioè quell'ente che è il decidere) sarebbe potuto rimanere un niente e che sono rimaste un niente le decisioni (ossia i non-niente) che l'uomo avrebbe potuto prendere» (DN, p. 92).

---

negazione della negazione dell'esser sé dell'essente. O anche: il destino è la relazione tra l'apparire dell'esser sé dell'essente e l'autonegazione della negazione del destino» (ID, p. 37).

Eterno e necessario non è dunque “solo” l’essere; eterna e necessaria non è dunque “solo” la totalità degli essenti; eterno e necessario è anche il loro apparire, il modo specifico in cui essi si manifestano nell’infinita vicenda processuale – infinita perché «è impossibile che un qualsiasi sopraggiungente sia inoltrepassabile» (OLT, p. 201) – secondo la quale gli essenti si inoltrano nella luce della coscienza: «Ogni ente è eterno. Quindi è eterno anche quell’ente che è lo stesso accadere dell’ente. Nella verità, l’accadere non è l’incominciare ad essere, ma l’incominciare ad apparire (...). Poiché l’accadere dell’ente è eterno, è necessario che l’ente accada. Inoltre, per quanto vago, sfumato, incerto, sfuggente, ciò che accade ha un senso determinato; quindi è necessario che l’ente accada con il senso determinato che gli conviene: non solo è necessario che l’ente accada, ma è insieme necessario che accada *quell’ente* che accade. L’accadere dell’ente è determinato, e quindi l’eternità dell’accadere è la necessità dell’accadere così determinato» (DN, p. 97). Eterne e necessarie sono dunque, si ripeta, anche tutte le decisioni che il mortale è per lo più persuaso (nichilisticamente persuaso, s’intende) di prendere liberamente. Al nichilismo il destino consegna altresì, anche in questo caso senza appello, l’azione, alla cui “struttura” appartiene di necessità quella follia essenziale che consiste nell’essere inconsciamente persuasi che ciò che è sia niente e nell’orientare di conseguenza il proprio agire. Essere persuasi di agire, e di agire liberamente – cosa che peraltro, come accennavo in apertura, richiede uno scenario in cui l’accadere resti consegnato alla contingenza, ossia alla possibilità di essere o di accadere altrimenti da come si è o si accade –, significa infatti anzitutto essere persuasi dell’evidenza del divenire, ossia essere abitati, nel profondo, dalla follia nichilistica.

Ho sempre pensato e continuo a pensare che gli argomenti che consentono a Severino di affermare il carattere nichilistico della contingenza, della libertà e dell’agire siano inattaccabili, ma anche che questo di per sé non implichi, come invece si potrebbe pensare, la cancellazione pura e semplice della possibilità di un “agire responsabile” non nichilisticamente connotato, anche se questa espressione avrebbe bisogno di essere adeguatamente precisata, sia per quel che riguarda il suo contenuto determinato, sia per quel che riguarda l’eventuale “soggetto” di tale certamente anomalo “agire”, che dovrebbe, per sottrarsi all’orizzonte del nichilismo, potersi realizzare senza contraddizione. Sebbene Severino scriva con chiarezza

za che «il destino della verità esclude che la verità sia qualcosa che possa essere “messo in pratica”» (SFP, p. 30), penso ugualmente che uno degli scenari più interessanti ed esistenzialmente significativi che possono aprirsi a partire dal suo discorso filosofico (o non più filosofico, come egli stesso talvolta suggerisce<sup>6</sup>) sia precisamente quello di un’“etica” e di una “prassi” non nichilisticamente connotate, le quali dovrebbero portare con sé, di necessità, anche la possibilità di un significato non nichilistico dell’“agire”; ossia la possibilità di un agire non governato dalla volontà di trasformare, facendola diventare altro da ciò che è, la rete infinita di relazioni che unisce ogni ente a ciascun altro e che, così unendolo, lo definisce nella sua identità autentica.

Dubito che Severino possa essere d’accordo con me. Lo suggerisce, ad esempio, un passo che si trova nell’“Appendice” al capitolo centrale – *Tramonto del marxismo* – de *Gli abitatori del tempo*, nella quale, replicando ad alcuni rilievi critici che Aldo Masullo gli aveva mosso nel 1976 dalle pagine di «Critica marxista», scrive che l’oltrepassamento dell’*ethos* dell’Occidente (ossia l’oltrepassamento del nichilismo), *non* può essere il risultato di un processo guidato dall’uomo: «Non solo il mondo non può essere l’opera di un dio creatore, ma il superamento dell’*ethos* dell’Occidente (...) non può essere nemmeno il risultato di un processo guidato dall’“uomo” – da una razza, da una classe sociale, da un’organizzazione planetaria dei popoli. Tanto meno da un concorso dell’opera dell’“uomo” e dell’opera di “dio”. Il superamento dell’*ethos* dell’Occidente costituisce l’autentica rivoluzione umana, perché è insieme il superamento dell’“uomo”, cioè dell’erede della potenza dominatrice di “dio”» (AT, p. 110). In questo contesto, già di per sé denso di significato e di implicazioni etiche e teoretiche, si inserisce un passo che a me pare altrettanto (se non più) interessante: «Certo – scrive Severino -, i miei scritti, ormai, non si rivolgono più all’“uomo”, non gli prescrivono un compito, non gli assegnano una meta, non gli dicono che cosa debba fare, non gli suggeriscono una norma di vita o un ideale, non sono uno strumento teorico per guidare e illuminare la prassi:

6 Nell’Avvertenza che apre il volume *Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa*, ad esempio, Severino si (e ci) chiede: «si può chiamare ancora “filosofia” il linguaggio che, nei miei scritti, tenta di indicare la dimensione già da sempre aperta al di là di ogni configurazione storica del pensiero filosofico?» (NA, p. 7).

il proponimento di far tutto questo è legato alla volontà di separare la terra dal destino e di farne l’oggetto del dominio» (AT, p. 111). Il richiamo a questo senso del “rivolgersi” mi pare di grande interesse, e ritorna anche nelle pagine di apertura di un libro recente – *Capitalismo senza futuro* – dove, spiegando il senso della destinazione al tramonto da parte del capitalismo (e, più in generale, dell’intera tradizione dell’Occidente), Severino avverte che «la parola “destinazione” allude a un discorso che non “dà consigli”, non dice ai popoli che cosa devono fare (...), ma mostra che cosa i popoli sono destinati a volere» (CSF, pp. 6-7).

Tutto questo va senza dubbio tenuto presente: niente “consigli”, dunque; e tuttavia anche il discorso che testimonia il destino è un “rivolgersi” che, come tale, chiede che si presti ascolto ad esso; e se anche ciò che esso dice non è né può essere un invito ad orientare in questo o quel modo la condotta degli individui o dei popoli, tuttavia già il “semplice” prestare ascolto realizza nei fatti una “trasformazione”, se non altro perché quell’ascolto deposita nella coscienza, sia pure nell’isolamento in cui la terra consiste, una “traccia” della verità dell’essere, la quale, in un certo senso, contribuisce in modo essenziale a dare “concretezza” all’attesa del tramonto del nichilismo<sup>7</sup>: «di fatto, attualmente, il destino della verità appare nel linguaggio, ossia in forma linguistica; e l’apparire di questo linguaggio stabilisce una relazione tale con tutto ciò che appare – e dunque sia con la volontà e l’agire, sia con ogni linguaggio del mortale –, che tutto ciò che appare, e dunque anche la volontà e il linguaggio del mortale, si lasciano alle spalle il senso che compete loro all’interno dell’oblio del destino e assumono un significato inaudito. La “coscienza” dell’errare conferisce cioè all’errare un senso diverso da quello che all’errare compete in quanto, all’interno dell’oblio del destino, esso non sa di essere errare» (PR, p. XI). Anche per questo, a dispetto delle pagine severiniane che dovrebbero dissuadermi dal tentare di percorrere questa via, voglio ugualmente provare a prendere sul serio ciò che Severino scrive nel capitolo undicesimo di *Destino della necessità*, ossia che «l’oltrepassamento del nichilismo non è il ridursi all’indecisione e all’irresponsabilità, ma è l’oltrepassamento della contrapposizione di decisione e indecisione, di

7 Sul tema dell’attesa rinvio anzitutto al capitolo conclusivo di *Oltrepassare*: «Attesa e gloria della gioia» (OLT, pp. 577 sgg.).

responsabilità e irresponsabilità» (DN, p. 377). Una prospettiva che, mi pare, può consentire di ipotizzare un nuovo senso della “responsabilità” che, sottraendosi, oltrepassandola, a quella contrapposizione lasci intravedere un’“etica” e un senso dell’“agire” non nichilisticamente compromessi. Le virgolette che racchiudono parole come “responsabilità”, “etica”, “agire”... alludono alla necessità di un ripensamento radicale di ciascuna di esse, capace di lasciarle risplendere di una luce che non sia quella della follia, e perciò di farle risuonare – esse, ma non solo esse – in modo affatto inaudito. Ci si può anzi spingere sino ad affermare che *tutte* le parole, nessuna esclusa, risuonano, nella luce del Destino, in un modo in cui non sono mai state ascoltate prima. Tutte, a partire da quelle che sono state sin da principio le parole chiave dell’ontologia occidentale: essere, nulla, divenire. L’eternità e l’immutabilità dell’essere, ad esempio, non hanno, nel discorso severiniano, alcunché di astratto, né alludono a una qualche forma di trascendenza: l’opposizione dell’essere al nulla (opposizione innegabile e non problematica, in quanto la sua negazione è immediata autonegazione<sup>8</sup>) si impone come affermazione dell’eternità e dell’immutabilità della totalità degli essenti (ossia dell’essente in quanto tale), e dunque (anche) come eternità del qui ed ora della (nostra) esperienza, come eternità dell’istante. Si aggiunga che quell’eternità e quella immutabilità non escludono affatto la variazione e il manifestarsi processuale degli essenti: l’essere è immutabile, certo, ma il suo “divenire” è attestato innegabilmente dall’esperienza; come dire che l’essere è sì immutabile, ma si manifesta evidentemente alla coscienza sotto il segno della variazione<sup>9</sup>, anche se tale infinito variare, illuminato dalla verità dell’essere, non ammette la possibilità che ciò che diviene possa in qualsiasi modo essere, essere stato, o essere destinato al niente: non vi è alcun ente del quale sia lecito affermare che, una volta che sia uscito dall’oriz-

8 «La struttura originaria del destino della verità è la dimensione del significare, cioè dell’essente, la cui negazione nega sé stessa (è autonegazione); e la necessità è appunto lo stato (dell’essente) la cui negazione è autonegazione» (MT, p. 49).

9 «L’essere, *tutto* l’essere, è; e quindi è immutabile. Ma l’essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. *Dunque* (e cioè proprio perché è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quanto immutabile* (e immutabile dev’essere anch’esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente*» (EN, p. 29).



zonte della coscienza (o prima che abbia fatto in esso il proprio ingresso), sia niente; di ogni ente è invece necessario che sia predicata l’eternità, ossia che venga affermata l’impossibilità del suo essere stato e del suo diventare-niente. La riflessione severiniana sul senso dell’apparire implica perciò – lo ha osservato Gennaro Sasso – una conseguenza di carattere immanentistico (sebbene, anche in questo caso, lo stesso concetto di immanenza debba essere adeguatamente ripensato): «Gli enti, che appaiono e scompaiono, non pagano a questa legge, per usare le parole di Anassimandro, il fio, in questo caso, della loro parzialità, perché sempre sono in salvo nella eterna dimora dell’essere. Il quale, a sua volta, è certamente vero che presso di sé sta per intero, e nell’apparire soltanto in parte. Ma altrettanto lo è che questo non implica trascendenza, e, nei confronti degli enti, alcun dislivello assiologico. Gli enti appartengono *ab aeterno*, e per l’eternità, all’essere; al quale quindi non debbono ascendere dopo che siano stati liberati dalla loro parzialità»<sup>10</sup>. Ciò significa che, nella sua verità, il divenire non è altro dall’essere né rinvia a più sicure regioni metafisiche: il divenire è l’essere stesso che qui ed ora si manifesta alla coscienza e che costituisce l’anima autentica del mio essere un essere umano, giacché «nulla ci è più “proprio” dello sguardo del destino della verità» (PR, p. X). L’essere, che è eterno, si manifesta processualmente nella forma del divenire, senza che né l’uno né l’altro (l’essere e il divenire) perdano alcunché di sé medesimi; *l’eterno è qui*, come ho scritto altrove<sup>11</sup>, e non è limitato da alcunché, né nel suo essere “essere”, né nel suo essere “divenire”. Si dovrà dire, per ciò, non tanto che il non-essere limita l’essere, bensì che quest’ultimo non è limitato da alcunché, ossia che l’essere – la totalità concreta degli essenti – non ha alcun limite: in questo senso, pur con qualche cautela, si dovrà dare ragione ad Anassimandro – la cui parola è davvero, anche da questo punto di vista, «la parola più antica e, insieme, più preziosa della filosofia» (EN, p. 391) – e dire che l’essere è il divino e inarginabile *apeiron*: «Il divenire non è dell’essere che, fermo in sé stesso, non diviene. Dell’essere è l’apparire e, quindi, lo sparire di quel che, di lui, di volta in volta, fosse apparso nel cerchio che l’aveva accolto. Apparire e sparire debbono

10 G. Sasso, *Il logo, la morte*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 113-144.

11 Cfr. G. Brianese, *L’eterno che è qui. Il divenire dell’essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. Severino, *La guerra e il mortale*, a cura di L. Taddio, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 29-87.

tuttavia essere pensati in modo che quel che appare, e cioè l'ente che entra a far parte delle cose che il cerchio dell'apparire chiude in sé, sia inteso come se provenisse, non già *ex nihilo*, dal "nulla", ma da ciò che, essendo al di fuori di quel cerchio immutabile, via via vi sopraggiunge e si manifesta. Al di fuori del cerchio immutabile dell'apparire, non c'è, per altro, se non l'essere che, non ancora apparso, vi entra e vi si manifesta, rilevando così, e rivelando, la fallacia di ogni interpretazione nichilistica che questo evento avesse potuto, e potesse, suggerire. Lo stesso, e per la stessa ragione (...), deve dirsi per la sua uscita da quella dimensione. Uscire dal cerchio dell'apparire, e non apparire più, non significa infatti né morte né annientamento: ossia, in termini meno enfatici, il non esser più quel che era. Semplicemente significa essere altrove, al di fuori bensì del cerchio dell'apparire, ma in salvo nell'accogliente (per usare una metafora severiniana) dimora dell'essere»<sup>12</sup>.

L'idea che guida queste mie pagine è che il pensiero di Emanuele Severino sia tutt'altro che una torre d'avorio avulsa dal qui ed ora della nostra esistenza, come pure talvolta si trova scritto negli studi dedicati al suo discorso<sup>13</sup>. Lo suggerisce egli stesso, quando invita a non pensare che il suo discorso si muova «nel campo dell'esistenzialmente irrilevante. Parlando della follia del *divenir-altro*, stiamo parlando della follia che *noi* propriamente siamo, del *nostro* volere, della *nostra* volontà» (IF, p. 257). Indicando la via che consente di comprendere che cosa sia destinato ad essere voluto, ossia che cosa singoli e popoli, in verità, siano destinati a volere, il discorso di Severino si rivolge all'inconscio degli uni e degli altri, aiutando ciascuno di noi a svolgere il compito che la filosofia ci impone sin dall'inizio, che è quello di conoscere con verità, vivendo, noi stessi e la nostra (eventuale) destinazione alla salvezza: «Domandare che cosa è destinato all'accadimento è innanzitutto – in quanto domanda che appartiene all'essenza della verità – domandare se la salvezza della verità è

12 G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 126.

13 Leggo ad esempio in un libro recente che Severino sceglie «la logica a discapito della vita, e finge di non vedere la morte» (E. S. Storace, *Thanatografie*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 95). Io penso, all'opposto, non solo che Severino la morte la veda perfettamente, ma che il discorso proposto dai suoi scritti si rivolga precisamente al cuore della vita, valorizzandola fino in fondo e consentendo a ciascuno di comprenderla nella sua verità, di viverla con tutta la pienezza che merita.

destinata all'accadimento e quindi se l'accadimento della salvezza è destinato ad essere “voluto”» (SFP, p. 32).

Un'etica non nichilisticamente connotata si sottrae al senso nichilistico dell'agire, a partire dalla considerazione che ciascun ente è, come tale, un essere, oltre che insieme a sé, insieme ad altro (e, anzi, insieme alla totalità dell'altro da sé): «Una parte (un essente) è il suo essere insieme alle altre parti del tutto (...). Nella totalità finita (...), una parte è il suo essere insieme alle altre parti della totalità finita. L'identità tra la parte e il suo essere insieme alle altre appare nella struttura originaria della verità. L'identità della parte con il suo essere insieme alle altre è la necessità del suo essere insieme. Nello sguardo della verità, questa identità è il non isolamento della parte dal suo essere insieme, ossia è il non divenire, l'eternità della relazione che unisce la parte al suo essere insieme alle altre (...). L'identità dell'essente implica l'eternità dell'essente, cioè l'eternità di quella relazione dell'essente agli altri essenti che è il suo essere insieme agli altri essenti. L'eternità della relazione è l'eternità degli essenti che stanno nella relazione» (TA, p. 159). L'etica che ho in mente, e che l'ontologia di Severino rende forse per la prima volta pensabile e riconoscibile, non ha a che fare con l'orientamento dell'azione o con le prescrizioni (ha ragione Schopenhauer quando spiega che la filosofia è sempre teoretica perché il suo compito non è mai quello di prescrivere<sup>14</sup>), ma piuttosto con il riconoscimento dell'appartenenza di ogni (nostra) azione e decisione all'essere e del loro essere in relazione con la totalità degli essenti. Non si tratta dunque di prescrivere questo o quello ai singoli o ai popoli, ma di *agire non agendo*, per dirlo al modo della sapienza cinese (o di agire liberamente assecondando la necessità, per dirlo spinozianamente), riconoscendo che ciò che siamo è tale sempre e solo nel suo essere

14 «A mio avviso tutta la filosofia è sempre teoretica, in quanto, qualsiasi sia l'oggetto di ricerca immediato, le è essenziale assumere l'atteggiamento della contemplazione pura e proporsi di indagare, non di prescrivere. Invece quella di diventare pratica, di guidare le azioni, di modificare il carattere, è una vecchia pretesa alla quale, dopo un più maturo esame, dovrebbe finalmente rinunciare. Qui infatti, dove si tratta del valore o del disvalore di un'esistenza, dove si tratta della salvezza o della dannazione, non possono essere decisivi i suoi morti concetti, ma l'essenza più profonda dell'uomo stesso, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che è stato scelto da lui» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 53; la trad. ital. è mia).

insieme ad altro, il quale dunque è “altro” solo impropriamente, dato che è ciò che ci costituisce e dà concretezza alla nostra “identità” e, a sua volta, si costituisce solo in relazione a quest’ultima: «L’identità della parte con il suo essere insieme alle altre è la necessità del suo essere insieme» (TA, p. 159).

Quella di Severino, per quel che ne capisco, è anche per questo tutt’altro che una «ontologia antiumanistica»<sup>15</sup>; essa, al contrario, valorizza l’essere dell’uomo proprio in quanto indica le condizioni e le ragioni dell’oltrepassamento del mortale: «Se l’uomo non è il mortale, ma l’apparire del destino della verità; e se l’apparire della verità è contraddizione (contraddizione C), allora l’“anelare” è l’irrequietezza della contraddizione e quindi l’uomo è l’anelante *par excellence*. Quella irrequietezza è l’apparire della necessità che ogni configurazione della terra sia oltrepassata. L’anelare è un vedere la necessità dell’oltrepassamento del luogo in cui l’anelare si apre. Solo il destino della verità può dunque essere l’anelante» (OU, p. 113). L’etica e l’agire senza contraddizione che ho in mente, anche per questo, sono una traccia che – qui ed ora, e dunque pur sempre nell’alienazione – viene lasciata dall’anelare del destino. E anche per questo verso resta confermato da un lato che «l’uomo è l’eterna apparizione della verità dell’essere» (EN, p. 200); dall’altro che il Sentiero del Giorno è il cammino che «viene alla luce quando i popoli *agiscono nella verità dell’essere*» (EN, p. 192, corsivo mio); dall’altro ancora che quel cammino ha il carattere dell’inesauribile: «il compito – ciò che si deve portare a compimento – è la manifestazione dell’immutabile. Non si dovrà forse dire che si tratta di un compito infinito, e che precisamente in “ciò è l’impronta della nostra destinazione per l’eternità” (come diceva Fichte)?» (SO, p. 555).

15 Così la intende ad esempio Franca D’Agostini (*Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 261), peraltro imputando a Severino di non essere abbastanza anti-umanista da oltrepassare anche la logica dell’Occidente.

MASSIMO DONÀ

## LA FOLLIA DELLA CROCE Sulle aporie del Cristianesimo

### *Abstract*

Il tentativo che abbiamo compiuto in questo breve saggio è quello di mettere in luce la vera *contraddizione* che ci sembra minare dall'interno il cuore più profondo dell'esperienza cristiana. E innanzitutto dell'esperienza di Gesù sulla croce. Gesù, infatti, si propone sì come Figlio di Dio – e dunque deve essere Dio –, ma nello stesso tempo si presenta anche come uomo... con tutto ciò che questo comporta. Perciò esperisce sì l'abbandono radicale da parte del Padre, ma rimane nello stesso tempo in grado di riconoscere l'abbandonante come Dio; peccato che ciò significhi ritrovarsi costretti a smentire, in-uno, di essere stato radicalmente abbandonato dal Padre. Insomma, il Figlio non è più in relazione con il Padre senza che ciò comporti l'*esclusione* della relazione medesima; come si dovrebbe dire appunto di una qualsiasi esistenza mondana – in relazione alla quale, il non essere in relazione implica l'immediata esclusione del suo essere in relazione. Ecco in che senso “pensare” il Cristianesimo nella sua reale aporeticità significa trovarsi costretti a ridefinire, e nella forma più radicale, il senso della “negazione”, o del non-essere. D'altro canto, il *non-essere* di cui Gesù patisce lo scandalo non parlerebbe di un'esperienza realmente paradossale e contraddittoria se non ci impedisse di risolverlo in una semplice *esclusione* del ‘negato’.

### *The Folly of the Cross*

The attempt we have accomplished in this brief essay is that to highlight the true *contradiction* which seems to us threatening from the inside the deepest core of the Christian experience. And, above all, of the experience of Jesus on the cross. Jesus, indeed, proposes himself certainly as the Son of God – and then he must be God –, but, at the same time, he reveals himself also as a man... with all that this role involves. So, he experiences, of course, the radical abandon by the Father, but at the same time, he is able to recognize as God the One who abandons; it's a pity, nevertheless, that this implies to be constrained to deny, in respect to the same subject, to be

radically abandoned by the Father. So, the Son is no longer in relation with the Father, but this does not imply the *exclusion* of the relation itself, as it should be said in any wordly existence, in relation to which the non-being in relation involves the immediate exclusion of its being in relation. This is how “thinking” about Christianity in its true aporetical nature means to be compelled to re-define, in the most radical form, the sense of “denial” or of the non-being. On the other hand, the *non-being* scandalously suffered by Jesus would not point out to a really paradoxical and contradictory experience if it did not prevent us to solve it in a mere *exclusion* of the “denied”.

### 1. *Scandalosa religio*

Sembra inconfutabile che, sulla croce, fattosi Figlio in un corpo mortale, Dio abbia vissuto la sua prova più difficile. L'umanità del Figlio avrebbe infatti comportato, per l'Onnipotente, la radicale rinuncia ad una sicura eternità; la *kenosis* del Figlio avrebbe cioè raggiunto sul Golgota il proprio fondo abissale.

Ma non ci riferiamo solamente alla morte, si badi bene – una morte sperimentata dopo aver patito l'estrema sofferenza della carne. No, la prova sarebbe stata davvero “la più difficile” per il semplice fatto che, proprio in relazione ad essa, sarebbe venuto a costituirsi il vero e proprio *skandalon* caratterizzante una *religio* come quella predicata dal figlio di Giuseppe e di Maria; lo stesso che avrebbe reso assai ‘difficile’ e ‘problematica’ tutta la grande vicenda del Cristianesimo storico – sicuramente più di molte altre, stante che il suo *re-ligare* ha voluto sin da subito ed esplicitamente fondarsi sulla più radicale ‘negazione’ di qualsivoglia banale unificazione o astratta armonizzazione.

D'altro canto, andrebbe preliminarmente chiarito in che senso possa essersi data per Dio una prova realmente ‘difficile’.

Infatti... cosa potrebbe mai essere ‘difficile’ per l'Assoluto? Quale prova avrebbe potuto mettere davvero a rischio l'Onnipotente, ossia l'Assoluto e la sua Verità ?

Nel Vangelo di Matteo si sottolinea come Gesù, verso le tre del mattino, ancora inchiodato alla propria croce, gridasse disperato: “*Eli, Eli, lemà sabactàni?* Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (Mt, 27, 46).

Insomma, poche parole, e apparentemente dovute ad una particolare condizione psicologica – umana, troppo umana – di terrore, sconforto o disperazione, per una fine ormai imminente. Il fatto è che tali *verba* vanno presi molto sul serio. Nulla è secondario, infatti, in quanto viene narrato dai Vangeli.

Cosa dicono dunque quelle parole? Cosa implica la loro apparente semplicità, nonché struggente umanità?

Sulla croce, nel momento estremo, quando la morte è oramai alle porte, Gesù si fa testimone di un accadimento assolutamente straordinario (stante il suo costituirsi come figlio di Dio): *ovvero l'abbandono da parte del Padre.*

E non si tratta affatto di un semplice timore indotto... vale a dire, del timore che qualcosa come un *abbandono* possa essersi davvero consumato (timore che sarebbe poi stato placato dal grande evento della Resurrezione). A meno che non si voglia fare del Vangelo di Matteo una vera e propria farsa... al massimo una commedia – o, che è lo stesso, un semplice ‘gioco’ in forza del quale Dio si sarebbe in qualche modo *di-vertito* (sadicamente divertito) a far credere al proprio Figlio di essere stato abbandonato.

Ma non si tratta neppure di un urlo di sconforto dovuto alla costitutiva ristrettezza dell’umano, troppo umano, punto di vista caratterizzante appunto lo sguardo di un Figlio fattosi uomo in carne ed ossa. E dunque condannato alla finitezza, ossia ai limiti caratterizzanti una comprensione costitutivamente finita.

Non si tratta cioè del semplice vacillare di un’esperienza di fede sospesa e affidata alla fragilità di un essere originariamente insicuro.

Infatti, se nel primo caso avremmo a che fare con un Dio irrimediabilmente perverso – capace di fingere il Male per poter consentire il finale e definitivo trionfo del Bene, e farlo così ingannevolmente apparire come una reale vittoria sul male (che non sarebbe affatto ‘male’ – almeno in quanto già da sempre assicurato e legittimato da un Bene inteso come sua vera ed originaria destinazione) –, nel secondo caso avremmo invece a che fare con un Figlio tanto poco ‘divino’ da comportarsi come si sarebbe comportato qualsiasi altro essere umano, irrimediabilmente consapevole della propria finitezza e quindi costitutivamente ‘insicuro’ (ossia ignaro della Verità, e dunque per ciò stesso ‘dubbioso’ intorno al senso della propria missione). Un tale essere, però, non avrebbe neppure potuto lamentarsi e urlare di essere stato abbandonato, perché necessariamente incapace – per via della propria costitutiva finitezza – di riconoscere la divinità dell’abbandonante (come può, un essere finito, sapere che l’abbandonante è Dio, l’Assoluto, ovvero l’Infinito? Come può uno sguardo finito e dunque necessariamente insicuro, riconoscere la divinità di Dio?).

Va altresì tenuto presente che, in conformità alla prima ipotesi, diventerebbe poi risolutamente impossibile identificare Dio con il Bene, stante la funzionalità del Male in rapporto ad un disegno assolutamente preordinato. Come definire *Bene* un ‘bene’ esentato dall’onere della sfida con un Male reale, in rapporto a cui, solamente, il medesimo sembra poter essere concepito come tale? Un tale



Bene, infatti, finirebbe per costituirsi piuttosto al modo del ‘vero’ nietzschiano; ossia, come un Dio collocato al di là del bene e del male; come un Dio rispetto a cui bene e male finirebbero per mostrarsi quali mere articolazioni o modi di una medesima indeterminazione. E poi, in tal caso, ci si dovrebbe poter dire uniti a Dio tanto nel fare il bene quanto nel fare il male.

## 2. *Lo scandalo come ‘aporia’*

Il dramma della Croce sembra dunque dar luogo ad una vera e propria ‘aporia’ – i cui corni disegnerebbero una vera e propria, nonché ineludibile e radicale, *impossibilità*: relativa *in primis* alla definizione di Dio. Là dove quest’ultima volesse farsi concretamente conforme alle istanze più profonde e radicali del Cristianesimo storico.

Questi, dunque, i corni dell’aporia in questione.

1) Il Figlio di Dio *sa di essere Dio*. E quindi non può credere di essere stato abbandonato – se non in quanto destinato ad assecondare il compiersi di una *farsa* di cui sarebbe egli stesso l’unico e incontrastato protagonista e che, in fondo, avrebbe lui stesso (nella sua divinità) necessariamente voluto.

2) Il Figlio di Dio *non sa di essere Dio*. Cioè, non conosce Dio e dunque non sa nulla della divinità. In questo caso non può aver avuto ragioni per gridare: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* Insomma, non avrebbe mai potuto riconoscere nell’abbandonante “il divino” in quanto tale – stante la costitutiva non credibilità di uno sguardo (quale è appunto il *suo*) costitutivamente *insipiente*.

Chi è dunque il Figlio?

Ecco la questione che *prima o poi* ogni buon cristiano dovrebbe giungere a porsi, e nella forma più radicale.

Una cosa va comunque riconosciuta: a voler prestar fede alle parole del Vangelo di Matteo, non si può non riconoscere che il Figlio è Dio. Anzi, che è *Suo* (di Dio) figlio. E ciò per il semplice suo riconoscere, di fatto, la *divinità* dell’abbandonante. Cristo infatti riconosce Dio *come l’abbandonante*.

Ma, sempre per lo stesso motivo, si dovrebbe anche riconoscere quello vissuto sulla croce come un *reale abbandono*. Così vive infatti la propria condizione il morente Figlio di Maria.

Insomma, il Vangelo ci costringe a riconoscere tanto la divinità del Figlio quanto il suo costituirsi come un *'realmente' abbandonato*.

Il Vangelo ci costringe a tener fermi entrambi i corni dell'aporia. Anche a costo di farci sperimentare il naufragio di una logica umana, troppo umana, quale è appunto quella fondata sul principio di *non contraddizione*.

Insomma, ci costringe a riconoscere che, nella croce, Dio abbandona innanzitutto e in verità *se stesso*. Ossia, che Dio si separa realmente da sé *in quanto "identico a se medesimo"*. E quindi che Egli si fa davvero *altro da sé*.

Ci costringe cioè a 'concepire' una figura assolutamente "contraddittoria". Ammesso che, sempre sulla croce, Cristo muoia davvero.

D'altro canto, "*Gesù, emesso un altro grido, spirò*" (Mt, 27, 50).

Il fatto è che l'abbandono non è una farsa; o una semplice messa in scena. Sulla croce, quindi, Gesù non è davvero più in relazione con Dio. Questo, l'ineludibile senso del suo *sentirsi radicalmente abbandonato*. Non si tratta quindi di un semplice "allontanamento" del Padre; o di una sorta di presa di distanza, di mancanza di cura. Non si tratta di semplice dimenticanza...; insomma, nulla a che fare con le pur diverse forme di abbandono che i mortali finiscono così spesso per sperimentare e di fatto sperimentano su questa terra. Ognuna delle quali esprime di fatto una vera e propria *forma relazionale*.

Sì, perché mai l'abbandono tra esseri finiti implica un vero e proprio venir meno della 'relazione'. D'altro canto, il Dio del Cristianesimo è davvero e *intrinsecamente relazionale*; se non altro, "in quanto originariamente trinitario" (anche se si tratta di un'*altra relazionalità* – 'altra', di sicuro, rispetto a tutte le "relazioni" da noi finitamente e contingentemente sperimentate).

Ecco, dunque: a venire spezzata, nell'ora nona, non è solo una generica *relazionalità* (anche perché, quella istituentesi tra il Figlio e il Padre, concepite come figure della divinità, è una relazione comunque *altra*, diversa cioè da tutte quelle rinvenibili nell'orizzonte della finitezza), ma la stessa *relazione intratrinitaria*.

Insomma, la situazione che si viene così a determinare è davvero indice di una radicale *paradossalità*; tale da mettere in crisi l'unico *legein* di cui saremmo in qualche modo capaci.

Ad accadere è infatti questo: colui il quale non è più in relazione con Dio, riconosce *sine in-securitate* l'abbandonante – riconoscendone appunto quella che sembra costituirsi come la sua evidente divinità.

Perciò la *rottura relazionale* qui istituentesi non può essere risolta in una mera 'esclusione' della *relazionalità*.

Essa non indica qualcosa come una 'astratta' *alternativa* rispetto alla *relazione*.

Chi riconosce l'abbandonante *come Dio* è infatti quello stesso che riesce a testimoniare la vera e propria *rottura* di ogni relazione; e che per ciò stesso non può dirsi in alcun modo 'estraneo' alla "relazione" medesima (appunto per il semplice fatto di riconoscere il suo *venir meno*).

In questo senso, chiunque avverta il compiersi dell'abbandono, il suo realizzarsi concreto (*Dio mio, perché mi "hai abbandonato"?*), non può che essere *in relazione* con Dio. Insomma, l'abbandonato *non è stato affatto abbandonato*. Ossia, non è stato né astrattamente né determinatamente abbandonato.

Ecco perché, a determinarsi, sulla croce, è una situazione assolutamente *inaudita*: tale per cui, nel suo orizzonte, 'positivo' e 'negativo' *non realizzano* affatto quella che dovrebbe costituirsi come una vera e propria *esclusione reciproca*.

Non accade cioè quanto dovrebbe accadere là dove l'esser abbandonato finisce per escludere il non-esserlo. Ossia, ciò che sarebbe accaduto nel contesto di una lunga e prestigiosa tradizione quale quella logico-metafisica propria del nostro Occidente. In base alla quale, dovremmo innanzitutto disporci a riconoscere che, là dove è il negativo, nessuno spazio potrà mai esservi per la positività; o, al massimo, che il positivo e il negativo coesistono, ma appunto 'distintamente' – ossia nella forma della *distinzione* e dell'*esclusione* reciproca.

Qui, insomma, accade che, ad essere 'in relazione', sia quello stesso che non è in relazione.

### 3. Un'altra giustizia

Egli ha detto – come rilevano i ladroni – : "*Sono Figlio di Dio!*". Che lo dimostri, dunque! E non si limiti a lamentare, sconcolato, l'abbandono.

Se è davvero il Figlio di Dio, o meglio, se è Dio, lo dimostri! Dimostri che in Lui, ad essersi fatto ‘uomo’, è davvero la divinità in persona.

Certo, a Pilato, Gesù dice chiaramente che *il suo regno non è di quaggiù*. Questo viene sottolineato a chiare lettere dal Vangelo di Giovanni.

Ma poi Gesù dice anche: *“Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità”* (Gv, 18, 37).

Insomma, il Figlio *non è la verità* – questo, sembra di dover infine riconoscere. Che Gesù non sia la verità, ma un suo semplice ‘testimone’. Egli sa infatti che *“ogni cosa è stata ormai compiuta”* (Gv, 19, 30). Perciò, dopo aver bevuto l’aceto offertogli da un soldato, lo ripete...: *Tutto è compiuto*.

Cosa, dunque, si sarebbe propriamente compiuto?

Un destino, una storia? Una vicenda personale, un gioco?

Un itinerario già scritto dall’eternità, e quindi già da sempre assicurato al proprio esito positivo?

No; ad essersi compiuto, nella passione e nella morte di Gesù, sembra essere piuttosto *il distacco più radicale* – quello di cui parla appunto il Vangelo di Matteo. Gesù, infatti, muore davvero. Sì che il grido dell’abbandono valga *in primis* come testimonianza del fatto che il Figlio si sente davvero prossimo alla morte.

Perciò il grido dell’abbandono è annuncio profetico di una morte prossima ventura. In questo senso, il Figlio di Dio, morendo, sperimenta davvero il *dolore* della finitudine – potendo per ciò stesso mostrare come, quello dell’abbandono, non fosse affatto un falso timore.

Nel Cristo, infatti, Dio si fa davvero mortale. E quindi si separa davvero da sé, ossia dalla propria ‘divina immortalità’ – se la lascia alle spalle, la perde. Insomma, Dio-Figlio, nel morire, è davvero uomo, sino all’ultima goccia di sangue – nessuna astratta simbologia potendo essere qui chiamata in causa. Dio non è uomo in senso meramente *analogico*. Non si tratta di una *kenosis* allegorica, necessaria al compiersi di una partita già decisa e destinata al proprio risultato.

In questo senso, nel Cristo che muore in croce, Dio *non è davvero più Dio*. Non lo è, in alcun senso. Fermo restando che nessuna astratta *esclusione* viene comunque a determinarsi.

Perciò la radicalità del *non essere più Dio* da parte del Figlio non fa tutt'uno con l'*esclusione* del suo esser Dio.

Certo, il pensiero occidentale fatica a comprendere questo passaggio – abituato com'è ad identificare il *non-essere* con l'atto dell'*esclusione*. *D'altro canto, va anche rilevato, nulla autorizza a credere che la radicalità del non-essere dipenda appunto dal suo porsi come 'escludente'.*

E poi, neppure si può dire che Gesù venga punito in qualche modo 'giustamente'. Lo rileva anche uno dei ladroni che gli stanno accanto (come viene testimoniato dal Vangelo di Luca). Gesù non ha commesso alcun peccato; proprio come si sarebbe dovuto dire di Giobbe.

Anche quello narrato dal libro di Giobbe è infatti un enigma assoluto – proprio come quello di Gesù (quasi a ribadire la quintessenzialità, per il Cristianesimo, di una pena senza colpa personale). Dice infatti il ladrone riferendosi a sé e al suo compagno: “ *Noi giustamente soffriamo questa pena, perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, egli invece non ha fatto nulla di male*” (Lc, 23, 41).

Insomma, qui la pena non è commisurata ad una colpa ad essa corrispondente; come vorrebbe il *nomos* dell'umana giustizia – quello che fa appunto morire i due ladroni.

In questo senso l'accostamento ai due ladroni è davvero significativo; anch'esso contribuendo dunque a far risaltare lo *skandalon* testimoniato dal Gesù crocefisso.

Mentre i due ladroni muoiono in conformità all'ordine di una giustizia comunque *finita* quale quella caratterizzante l'orizzonte dell'umano, l'esperienza di Gesù si pone come assolutamente destabilizzante rispetto alla medesima.

I ladroni muoiono in virtù di una giustizia in forza della quale *il più* va compensato con *il meno* – in conformità al giusto equilibrio che la finitezza dell'umano sempre tende a ristabilire. Perciò la pena deve essere commisurata alla colpa – perché la giustizia che governa questo nostro mondo vuole che chi abbia negato o infranto la regola sia a sua volta negato da quest'ultima; ossia, dalla sua potenza riequilibrante. Ogni pena è infatti inflitta dalla regola stessa, o dedotta dalla medesima. Dal suo inoppugnabile *nomos*.

Come a dire che la regola non può che cor-rispondere, appunto 'in negativo', al torto commesso – essendo la regola sempre e solamente quella che *il logos* ordina e impone al fare e al dire degli uma-

ni. Un *logos* rigorosamente non-contraddittorio, quest'ultimo – sulla cui base al male non si può che rispondere con il male, e al bene con il bene. Perciò, a chi abbia commesso un torto, non si può che restituire il male da lui stesso compiuto; un male cor-rispondente e com-misurato al suo.

Secondo la fondamentale regola della cor-rispondenza conforme a 'somiglianza'.

Una regola che viene decisamente infranta dal Dio cristiano. D'altro canto Gesù l'aveva ben detto a Pilato: *il mio regno non è di quaggiù*. E non è certo un caso che, nel Vangelo di Matteo, Gesù dica agli Apostoli: *“Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare:*

*il figlio dal padre, la figlia dalla madre,  
la nuora dalla suocera:*

*e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa.*

*Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me, Chi avrà trovato la sua vita, la perderà; e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà”* (Mt, 10, 34-39)

Sempre nello stesso testo, poi, così si esprime ancora il Salvatore: *“Avete inteso (si veda il 'Levitico') che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste... Infatti, se amate quelli che vi amano, quale merito avete?... Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste”* (Mt, 5, 43-48)

Due passi di straordinaria importanza; indipendentemente dai quali sarebbe davvero difficile intendere l'enigma della croce – e dunque la 'follia' in esso esprimentesi. Ovvero, la paradossalità dal medesimo messa in forma – e quindi il suo vero *skandalon*.

#### 4. Senso dell'imitatio Christi

Gesù non viene a portare la pace sulla terra; egli non unisce, ma *divide*... separa. È venuto a rompere e a destituire i legami più saldi e più sacri. E ferisce, ossia, taglia ciò che è tradizionalmente unito.

Guai a corrispondere al simile, al consanguineo – guai a sacralizzare i legami tra simili. Guai ad amare chi ci ama... e odiare chi ci odia. Umano, troppo umano sarebbe tutto ciò!

Insomma, un'adeguata cor-rispondenza al 'vero' comporta agli occhi di Gesù la capacità di abbandonare tali astratti *nomoi*. Ossia, la capacità di separarsi da quel che ci assomiglia... e dunque, da ultimo, anche da noi stessi. Separandoci dal simile, infatti, ci separiamo innanzitutto da noi stessi – ossia, da ciò che, di noi stessi, vediamo appunto rispecchiato nell'altro.

Bisogna quindi saper rinunciare alla propria vita – saperla perdere. Solo allora, la si potrà ritrovare davvero... più vera e più pura. E quindi viverla *pienamente*, nel nome del Signore.

Questo significa saper prendere ognuno la propria croce – da cui la possibilità di una reale *imitatio Christi*. Che si potrà sperimentare davvero *solo rompendo i legami 'logicamente' più saldi*; mettendo cioè in questione il principio stesso di ogni cor-rispondenza tra identici e di ogni differenza tra diversi. Questo, nella verità di Dio stesso.

Insomma, tutti noi dovremmo fare come Gesù; ossia, farci crocifiggere, nel senso di riuscire a separarci da noi stessi. Appunto, come fa il Divino in Gesù, nella sua lacerante crocifissione. “*Essere figli del Padre celeste significa dunque amare i nemici*” (cfr. Mt, 5, 43-45). Ossia, pregare per i propri persecutori.

Questo ci invita a fare Gesù: qualcosa di assolutamente *contrario* alla logica di questo mondo.

E d'altra parte – già l'abbiamo ricordato – *il suo regno non è di questo mondo* (cfr. Gv, 18, 36),

Da ultimo, dunque, bisogna imparare a negare il positivo e affermare il positivo (come avrebbe invitato a fare lo Zarathustra nietzschiano?).

Cosa fa, infatti, Dio-Padre sulla croce? Egli rompe il legame con il Figlio in quanto *Deus*. Con la divinità che in esso veniva originariamente riflessa. Cosa fa, dunque, se non negare la propria 'positività'? Rompendo il legame con il Figlio, ossia abbandonandolo.

E cosa fa con Giobbe, suo amatissimo figliolo?

Cosa fa con i peccatori e con le prostitute? Li ama, appunto. Dio, cioè, unisce quel che è separato e separa ciò che è unito.

E cosa ne risulta?

Non si tratta forse di qualcosa di analogo ad un vero e proprio processo di trasformazione alchemica? Di quelli che ci consentono di trasformare il metallo vile in oro. E l'oro in metallo vile?

No; perché il Signore non si limita a trasformare una *positività* in un'altra positività.

### 5. L'abbandono come simbolo di un'altra separazione

Se il suo regno non è di questo mondo, Egli non può neppure limitarsi a trasformare qualcosa in qualcos'altro.

Dio non trasforma i legami *affermati* in legami *negati*; così come potrebbe accadere nelle molte trasformazioni comunemente praticate in questo nostro mondo. Altrimenti il suo regno sarebbe proprio 'questo'; e non un *altro*. Insomma, non si tratta di semplici *metamorfosi* – dove si avrebbe pur sempre a che fare con passaggi da una forma ad un'altra forma.

In questa prospettiva, dunque, la negazione del positivo e l'affermazione del negativo non danno mai luogo a qualcosa di semplicemente 'altro'.

Così come accadrebbe appunto per un operare sicuramente accessibile all'umana natura.

Perciò, *la negazione* messa in atto da Dio, e quindi la "separazione" da esso annunciata e lo stesso *abbandono* del Figlio, nulla hanno a che vedere con le "separazioni" e gli "abbandoni", ovvero con le 'negazioni' da noi quotidianamente sperimentate su questa terra. Con quelle negazioni che non sono mai veramente tali – tali, cioè, da far venire meno 'i legami' così negati.

Infatti, neppure il monaco fattosi eremita sulla montagna più selvaggia, e dunque la *negazione* più radicale tra quelle empiricamente sperimentabili, ossia, neppure le forme più decise di rottura, riescono a dire il vero e proprio venir meno del 'legame' – a dire cioè il suo *nulla*.

Il legame continua comunque ad esistere e operare – da cui i fenomeni del *dolore*, della *nostalgia* e della *malinconia* (tanto familiari agli umani). La relazione è ancora e sempre operante – di là da ogni, per quanto radicale, presa di distanza. In questo mondo, cioè, si può solo essere 'separati-da'; certo, si può esser *solì*... ma si avrà pur sempre a che fare con la mancanza dell'abbandonato, con



il vuoto da esso lasciato, e dunque con la sofferenza connessa a tale perdita. Si soffrirà sia per la mancanza dell'abbandonato che per quella dell'abbandonante.

Ma nello stesso tempo la sofferenza da ciò provocata sarà pur sempre intrisa di una qualche, per quanto flebile, 'speranza'. Perché non si è mai davvero 'abbandonati' in questo mondo. Non si è mai *definitivamente ed irrimediabilmente abbandonati*.

Là dove, sulla croce, il Figlio esperisce invece una separazione assolutamente radicale. E quindi compiuta.

Da ciò il grido: *Dio mio Dio mio perché mi hai abbandonato?*

Qui l'abbandono è infatti davvero 'risolto' – e dunque irrevocabile.

Per ciò il credente, per realizzare una vera e propria *imitatio Christi*, dovrà anch'egli rompere ogni legame... con l'amata o con la madre, con il padre o con l'amico. Dovrà cioè portare a compimento l'abbandono e la rottura da quest'ultimo pro-vocata. Dovrà esperirli come irrevocabili e definitivi.

Proprio in quanto sarà Dio stesso ad averlo già da sempre abbandonato. E quindi ad averlo fatto originariamente 'libero'.

### 6. Libertà come simbolo di un'altra 'negazione'

Libero di fare il bene o il male. Di riconoscere che Dio stesso non c'è – che lo ha lasciato radicalmente *solo*. E per ciò stesso lo ha fatto 'in-condizionato' in ogni sua scelta. Ma libero anche di riconoscere che, sempre per lo stesso motivo, Egli sarà ancora e sempre 'con lui'. Appunto nel non-condizionarlo – nel farlo per ciò stesso davvero simile a Sé.

Questo, dunque, rappresenta la Croce.

L'evento di una *libertà* che comporta sempre e comunque mancanza di appoggi, punti di riferimento, leggi da seguire meccanicamente. Mancanza di punti fermi, e dunque perfetta consapevolezza della propria comunque irrinunciabile 'divinità'.

Per questo – paradossalmente – Gesù è sempre *anche divino*; non solo perché riconosce Dio come l'abbandonante (il che non potrebbe accadere se egli fosse *toto caelo* estraneo alla divinità) – ma soprattutto perché si ritrova perfettamente *ab-solutus*.

Perché riconosce la propria ‘auto-nomia’; e quindi l’abbandono di ogni sicuro *métron* o principio idolatrico. Perché riconosce la propria ‘libertà’ – ossia, ciò che in se stesso è irrinunciabilmente divino. Ovvero, Cristo si scopre ‘divino’ – potremmo anche dire – proprio là dove scopre di essere stato davvero ed irrimediabilmente *abbandonato* da Dio.

Questa, l’*aporia* che fa del Cristianesimo la voce più alta del ‘vero’; perché capace di testimoniare la perfetta com-possibilità di finitudine perfetta e perfetta infinitudine – di perfetta umanità e perfetta divinità.

La voce più alta della *negazione* ‘non-escludente’.

Perché capace di istituire un’esperienza dell’alterità che è invero altra da ogni alterità – e quindi sempre anche *non-altra*. Perché sa fare della separazione, e quindi dell’esclusione, qualcosa di non-separante e di non-escludente. Senza che ciò comporti il semplice venir meno dell’*esclusione*.

D’altro canto, una *negazione* capace di far sentire ancora identici a ciò rispetto a cui ci si dice appunto ‘separati’ e ‘distinti’, non può che escludere *in primis* ogni ‘astratta esclusione’ (di quelle che renderebbero impossibile l’essere ancora “inclusi”, là dove ci si ritrovasse appunto *davvero esclusi*).

Perciò con il Cristianesimo emerge l’*inaudito*: ovvero, la possibilità di un’*altra* negazione. Di una *negazione* che il *logos* fa difficoltà a comprendere e decifrare correttamente – un *logos* tutto compreso nelle articolazioni di una ‘negazione’ sempre ed irrimediabilmente *escludente*.

### 7. Di un’*altra* ‘alterità’

Il fatto è che il Figlio si configura come l’escluso, l’abbandonato – senza esser di fatto astrattamente ‘escluso’ o ‘abbandonato’. Il Figlio, cioè, è escluso in quanto perfettamente incluso nell’*aporia* del divino in quanto tale.

Infatti, la *negazione* qui chiamata in causa non esclude affatto l’*affermazione*. E dunque non è traducibile nella semplice *affermazione di un altro*. Ché, in essa, a venire davvero affermato, è sempre e solamente il ‘negato’.

Per questo, l’altro mondo cui fa esplicito riferimento Gesù non ha nulla a che fare con le *alterità* che possiamo comunque sperimentare

in questo nostro mondo. E dunque non è un ‘altro’ *determinato*; cui si potrebbe comunque accedere... dimenticando o abbandonando questo mondo. Non si tratta di un altro pianeta, di un’altra galassia, e neppure di un altro universo.

La sua ‘alterità’ è infatti tutta vivente in questo stesso nostro mondo – solo qui essa è davvero sperimentabile. Sperimentabile nella sua assoluta paradossalità.

In questo mondo, intriso e costituito di negazioni *escludenti*; nel mondo in cui l’*esser altri* è sempre un esser ‘stranieri’ rispetto a ciò in relazione a cui ci si dice appunto ‘distinti’.

#### 8. “Follia” come apertura ad una nuova esistenza

Questa, dunque, la sfida proposta dal messaggio evangelico; dall’enigma della croce e dalla sua costitutiva ‘follia’. Folle è infatti il suo linguaggio – e *in primis* la ‘negazione’ da esso messa in gioco.

Folle perché assolutamente irriducibile al *métron* istituito da un *logos* che identifica per distinzione e distingue per identificazione. Che pensa il ‘negativo’ come il *semplicemente altro* dal positivo.

“Folle” perché non traducibile in tale *schema* logico.

D’altro canto, come viene definito il ‘folle’ in sede psicoanalitica? Cosa può essere detto ‘folle’ nell’orizzonte del *logos* comune?

Cosa, se non quanto la *ratio* non è in grado di giudicare appunto come ‘cosa in sé’? Già Jaspers definiva la follia in sé come assolutamente incomprensibile – anche se sempre e solamente in rapporto alle norme istituite dalla ragione (che, come direbbe Foucault, sono sempre anche strategie del potere – di un potere che la ragione stessa esercita sui movimenti dell’incomprensibile e del mistero, e quindi dell’enigma che avvolge ciò che ancora le sfugge, e che mina continuamente la sua fragile *auctoritas*).

Ma, cosa può essere più folle di un ‘altro’ *non-escluso*?

Qualcosa che sarebbe cioè ‘altro’ innanzitutto dall’orizzonte dell’alterità – e che, per ciò stesso, mai potrà essere inteso come un *semplicemente altro*. Un ‘altro’ che va dunque testimoniato *in questo nostro mondo* – e che solo così potrà sancire la più radicale messa in questione della rigorosa architettura logico-ontologica da quest’ultimo comunque realizzata. E che perciò non si accontenta di indicare

un'astratta via d'uscita da questo nostro orizzonte (e dalle sue astratte alterità) – altrimenti ne sarebbe irrimediabilmente ricompreso.

E che, proprio qui, dunque, su questa terra, manda il Figlio a predicare la propria 'follia' liberatrice – rivolgendo a noi umani uno sconcertante messaggio. Appunto perché vuole 'salvarci' – rigenerando la nostra sempre troppo astratta esistenza, senza peraltro invitarci ad un semplice e non meno astratto 'abbandono' della medesima.

Per questo anche la Resurrezione appare come un vero e proprio 'enigma'.

Il Risorto non ritorna infatti su questa terra – ciò vanificherebbe infatti lo stesso evento della morte in croce – facendone una farsesca finzione... o una mera parvenza di morte. Una morte non compiuta. Un semplice abbandono temporaneo e contingente.

Gesù *non ritorna*, dunque. Come a dire: stavo scherzando, non preoccupatevi, sono ancora qui... non ero davvero morto.

No; il Figlio *riappare* – *ma solo a pochi, e sotto diversi aspetti*. Chi lo vede (così ci viene detto da Luca) non è in grado di riconoscerlo (cfr. Lc, 24, 16). E comunque, anche là dove venga riconosciuto, Egli sparisce dall'orizzonte visivo.

Certo, anche Maria lo vede riapparire; ma non sa che si tratta proprio di Gesù – così ci racconta Giovanni. E quando le si palesa, la invita a non trattenerlo – ché deve salire in cielo!

E comunque non si mostra a tutti.

La resurrezione, infatti, deve essere innanzitutto 'creduta'. Chi va al sepolcro, infatti, non vede più il cadavere. Non vede più la salma. Il corpo, dunque, è scomparso.

Insomma, Egli torna; ma *mai stabilmente* – come si converrebbe appunto ad un astrattamente 'immortale'.

Egli diventa '*altro*' – altra sostanza è infatti quella del Risorto. Dio, cioè, risorgendo, non smentisce affatto l'evento e la realtà della morte in croce.

Anzi, la fa apparire come compimento di una vicenda di rigenerazione, di là dalla quale, appunto, nessuno di noi potrebbe essere uomo davvero 'nuovo'. E quindi splendere di nuova luce e nuova vita – liberando finalmente la 'follia' dai vincoli opprimenti e insoddisfacenti caratterizzanti una *ratio* che vede morte e vita quali 'opposti reciprocamente escludentisi'. Sì da rendere concretamente accessibile il rinascere a nuova vita; conformemente al senso di una rinascita che sarà tale per chiunque saprà davvero morire nuovamente in Croce.

GIULIO GOGGI

VERITÀ E FEDE  
NOTE SULLA PROPOSTA TEORICA DELLA  
SCUOLA DI MILANO

*Abstract*

I teologi di Milano sostengono che la *struttura originaria della verità* include il momento della *fede* che si legittima in quanto realizzazione (e dimensione critica) di quella *struttura*. Innanzi tutto, cerco di chiarire il senso di questa posizione filosofico-teologica fondamentale attraverso il confronto con il modo in cui il rapporto tra *struttura originaria* e *fede* viene istituito da Emanuele Severino negli *Studi di filosofia della prassi*. L'approccio critico alla tesi dei teologi di Milano fa poi emergere l'insostenibilità della loro proposta teorica che intende coniugare la simbolicità del sapere (implicante l'atto della decisione e quindi della volontà) e l'assolutezza del sapere (il rapporto alla universalità e oggettività della verità incontrovertibile). In chiusura, un primo cenno di riflessione sul tema della contraddizione della fede.

*Truth and Faith. Notes on the Theoretical Proposal of the Theological School of Milan*

The theologians of Milan affirm that the *originary structure of truth* includes the moment of *faith*, which legitimates itself as realization (and critical dimension) of that *structure*. First of all, I try to explain the sense of this philosophical-theological fundamental position by the comparison of the way in which the nexus between the *originary structure* and *faith* is established by Emanuele Severino in *Studi di filosofia della prassi*. The critical approach to the thesis of the theologians of Milan makes their theoretical proposal untenable for it intends combining the symbolism of knowing (implying the act of decision and therefore of will) with the absolute value of knowing (the relationship to the universality and objectivity of the incontrovertible truth). The article ends with a first hint of reflection on the theme of the contradiction of faith.

*La verità dell'essere e la fede*

I teologi di Milano intendono liberare la nozione della fede dalla pregiudiziale introdotta in epoca moderna per cui la ragione rivendica per sé ogni forma di conoscenza e di criticità: «Nella contrapposizione alla ragione», essi dicono, «la fede è fatalmente considerata come “principio soggettivo”, precisamente il principio soggettivo che sta accanto, in posizione alternativa alla ragione. In questa considerazione la fede, idealmente privata del suo referente oggettivo, è fatalmente ridotta a esprimere l'umano non razionale e, in questa prospettiva, a confermare il proprio carattere non razionale».<sup>1</sup>

Si tratta dunque di pensare la fede non per via di semplice contrapposizione frontale alla ragione, ma in rapporto al contenuto che essa intenziona: «In se stessa, infatti, la fede si autocomprende nel riferimento alla rivelazione [...] precisamente in quanto ha nella rivelazione il suo principio, il suo referente, o il suo “oggetto” o la sua realtà».<sup>2</sup> Nella fede teologale, il *proprium* è quello di «essere la “risposta” alla rivelazione e, solo sotto questo profilo, di esprimere l'umano in quanto aperto alla rivelazione non in quanto alternativo alla ragione».<sup>3</sup>

Ciò detto, i teologi di Milano propongono di iscrivere la forma della fede nell'atto dell'apertura originaria del sapere. Per la comprensione di questo passaggio può essere istruttivo richiamare l'indagine svolta da Severino negli *Studi di filosofia della prassi* laddove il filosofo sostiene che la risposta della fede – e cioè la decisione di aderire ad un determinato contenuto – esprime l'essere “praticamente impegnata” della verità. Il confronto consente di definire con maggiore nettezza lo specifico della prospettiva teologica facendo emergere la differenza irriducibile rispetto alla posizione del nostro filosofo in ordine al rapporto tra la “verità dell'essere” e la fede.

Con l'espressione “struttura originaria della verità” Severino intende *l'esser sé di ogni ente in quanto appare come ciò la cui negazione è autonegazione*. Egli spiega che l'originario del sapere è sì un che di incontrovertibile, perché l'affermazione dell'esser sé dell'essente è presupposta dalla sua stessa negazione, ma non è un

1 G. ANGELINI - A. BERTULETTI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, p. 12.

2 *Ibidem*.

3 *Ivi*, p. 13.

sapere onnicomprensivo perché non è l'apparire della totalità concreta dell'essere. La strutturale finitezza dell'originario apre quindi la dimensione del "problema": si danno infatti determinati contenuti che, pur essendo negabili senza contraddizione, non si presentano immediatamente come negazioni della verità.

In questo contesto si colloca il tema della fede. Negli *Studi di filosofia della prassi* Severino afferma che essa è sempre "autocontraddizione" perché ciò di cui nella fede si è certi, e che da essa viene tenuto fermo come "vero", non è la struttura originaria della verità. Ma se la fede è sempre "autocontraddizione", il contenuto della fede «non è sempre autocontraddizione, e non è necessariamente una delle forme che, unitamente all'autocontraddizione, sono negazione dell'originario: può esserlo, ma può anche non esserlo». <sup>4</sup> Rispetto ad ogni contenuto che si presenti come "problema", la struttura originaria della verità si trova sempre "nella fede": sia che aderisca a quel contenuto, sia che lo rifiuti, sia che sospenda il giudizio rispetto ad esso, giacché anche tale "sospensione" è un modo di non aderire a quel contenuto. E si presenta la possibilità che proprio l'adesione a quel contenuto sia ciò che consente alla verità di uscire dalla propria finitezza – nella misura in cui al finito sia possibile aprirsi al concreto apparire dell'infinito.

La fede di cui parla Severino, e di cui si dice che è essenzialmente unita alla verità, non è però una fede determinata come ad esempio il cristianesimo – al quale pure Severino presta la più grande attenzione <sup>5</sup> – e che ha per contenuto la "rivelazione", ma è la fede di cui si

4 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984, p. 99.

5 Negli *Studi di filosofia della prassi* il cristianesimo è presente come "problema". A partire dalla fine degli anni Sessanta, Severino avrebbe sostenuto che il cristianesimo, catturato dalle categorie alienate del pensiero occidentale, non è problema ma errore. Restava però ancora aperta la possibilità che si potesse parlare di certi contenuti – ad esempio della "creazione" e della "libertà" – non in termini di essere e non essere, ma come determinazioni che si riferiscono all'apparire e allo sparire dell'eterno: il tutto che appare, ci si chiedeva, «appartiene al destino dell'apparire o una dimensione dell'essere si offre nell'apparire al di là di ogni destino, come un puro dono?» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972; seconda edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 115). Sul finire degli anni Settanta anche questa possibilità sarà lasciata cadere in quanto verrà in chiaro che tutto ciò che accade appartiene al destino dell'apparire e che la libertà, intesa come possibilità di determinarsi in un modo anziché in un altro, è errore. In ordine al problema della salvez-

afferma che, comunque si declini, non può non coinvolgere la verità e la sua destinazione. Inoltre, secondo il dettato degli *Studi di filosofia della prassi*, è la verità stessa – non questo o quell’individuo – a trovarsi “nella fede”: «A voler parlare con più precisione, non sono io in quanto io a decidere di aver fede, bensì è la verità – in cui io mi trovo e che mi include come momento del suo contenuto – è la verità che [...], in relazione alla problematicità del dover fare qualcosa, è necessariamente nella fede». <sup>6</sup>

Ma ecco la fondamentale differenza di impostazione tra la posizione del filosofo e quella dei teologi: la “struttura originaria della verità” indicata negli scritti di Severino è implicante, come è noto, la tesi dell’eternità dell’ente in quanto ente. La configurazione del rapporto verità-fede quale viene istituita negli *Studi di filosofia della prassi* è pertanto essenzialmente diversa da quella proposta dai teologi che quella tesi non possono certo accogliere. Si aggiunga che, negli *Studi di filosofia della prassi*, il trovarsi “nella fede” da parte della verità è ciò che la espone ad una duplice possibilità: la possibilità *in positivo* della “salvezza” e quella *in negativo* della “perdizione”. Sussiste cioè la possibilità, si dice negli *Studi*, che proprio l’adesione ad un certo contenuto sia ciò che allontana la verità dal concreto farsi innanzi del Tutto.

Ecco dunque un’altra differenza rispetto al dettato dei teologi della Scuola di Milano: non solo essi non arrivano fino al punto di riconoscere che la fede è “autocontraddizione” nel senso specifico cui si è fatto cenno, ma il risvolto negativo – la possibilità della perdizione

---

za della verità, ciò vorrà dire che l’intero sistema delle decisioni «che si sono imposte sulle decisioni alternative, e nel cui accadimento la verità vede il tratto di strada che potrebbe portare alla salvezza, non risulta dal gioco della libertà, ma è inviato dal destino» (E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 442). Che la salvezza della verità sia quell’eterno che è destinato ad accadere, sarà ciò che lo stesso Severino dimostrerà ne *La Gloria* (Adelphi 2001), in *Oltrepassare* (Adelphi 2007) e ne *La morte e la terra* (Adelphi 2011) – dove per salvezza della verità si intende non solo l’apertura del finto all’immensa concretezza dell’essere che, in qualche modo, è destinata ad apparire, ma anche il mostrarsi della verità non più contrastata dalla persuasione nichilistica che isola l’ente facendolo apparire come un che di soggetto alla presa del nulla. Per quanto riguarda il confronto col cristianesimo, si veda E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

6 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit. p. 134.



– è un aspetto che, nella loro indagine, non viene in alcun modo considerato. La differenza si approfondisce laddove, ricondotta la fede nell'ambito del sapere, i teologi di Milano affermano che la rivelazione è una “realtà storica” che «non solo può essere riconosciuta dalla ragione che ha il suo referente (ultimo) nella storia ma, in linea di principio, non può non esserlo». <sup>7</sup>

La tesi per cui la fede “realizza” la struttura originaria del sapere va cioè compresa, per i teologi, sulla base di una teoria dell’“evidenza storica”: in questa prospettiva «la verità [...], riconsegnata alla storia nella sua realtà di evento e quindi senza ipostatizzazioni reificanti, postula di essere riconosciuta e quindi conosciuta, rifiutando però in radice di concedersi sia al sapere oggettivante, troppo “corto” per arrivare alla verità, sia al sapere puramente ermeneutico o puramente strumentale, pregiudizialmente “chiusi” alla questione della verità». <sup>8</sup>

Senonché ogni forma di “verità” che non sia quella incontrovertibile della struttura originaria è, per definizione, controvertibile. Già negli *Studi di filosofia della prassi* Severino scriveva: «Alla parola “verità” si possono aggiungere tutti gli aggettivi che si vogliono (“morale”, “vitale”, “religiosa”, “pratica”, “relativa”, “scientifica”, ecc.), ma tra l’incontrovertibile e il controvertibile [...] non c’è medio». <sup>9</sup> E ciò vale anche per le cosiddette “verità storiche” che sono interpretazioni: sono espressione della fede ossia della volontà che certi eventi abbiano un certo significato e non un altro.

### *La teologia dell’“evidenza simbolica”*

Il concetto di “evidenza” che avanzano i teologi di Milano implica l’inclusione della libertà nel sapere e nella struttura del fondamento.

In contrapposizione all’evidenza sperimentale, la teoria dell’“evidenza storica” da essi proposta «integra il duplice riferimento ineludibile alla verità assoluta e incondizionata nella sua trascendenza e alla libertà come esercizio necessario per il suo riconoscimento, in

7 *L’evidenza e la fede*, cit., p. 14.

8 *Ivi*, p. 15.

9 *Ivi*, p. 309.

quanto la verità nella sua assolutezza del “compimento del tutto” si dà e quindi si può riconoscere solo nella forma dell’“anticipazione”, che in questo senso si dice “simbolica”».<sup>10</sup>

Il “simbolico” è ciò che appare *per speculum in aenigmate*: è l’evento storico qualificato come rivelazione di Dio e i nostri teologi sostengono che la fede, «che si caratterizza strutturalmente come adesione libera alla rivelazione, proprio per questo ritiene di accedere alla conoscenza e quindi al sapere del fondamento».<sup>11</sup>

Un fondamento che si attesta secondo questo modo della presenza è però un contenuto di cui non appare l’impossibilità del contraddittorio, dunque un contenuto “non apparente” di cui la fede è l’“argomento” e che può essere assunto come “evidente” solo nella “libera” adesione della fede.

Ora, ciò che per essere istituito come fondamento abbisogna, da ultimo, della “decisione” del credere, della disponibilità ad accogliere – tale è l’oggetto della fede – non può essere ciò che si mostra da sé e per sé: è un interpretato, un voluto.

Si apre così il problema di una teoria della coscienza credente. Ciò su cui insistono i teologi è che la fede non va pensata nella sua connessione estrinseca rispetto alla conoscenza razionale della verità. Per loro si tratta di intendere l’orizzonte sintetico della coscienza (ragione e volontà) come luogo del rinvio “simbolico” alla verità. Ecco il nucleo della proposta teorica nel passaggio che è bene riferire per esteso:

La posizione della ragione e della volontà come due “facoltà” distinte pregiudica di fatto la possibilità di una corretta comprensione del rapporto originario che la coscienza [...] intrattiene con l’intero e quindi con la verità dell’essere. [...]. Se invece si intendono la ragione e la volontà come funzioni della coscienza – e quindi quest’ultima come manifestazione processuale e finita dell’intero e della sua differenza strutturale rispetto all’ente già dato – allora ragione e volontà assumono la figura corretta di modalità distinte e peculiari del rapporto intenzionale della coscienza con la verità dell’essere. Modalità originariamente connesse e interdipendenti, dunque, sulla base del comune rinvio al manifestarsi della verità nell’orizzonte storico-reale della coscienza. [...]. Su questo sfondo la decisione di credere può essere correttamente indicata come un modo inevitabile di rapportarsi alla verità [...]. La ve-

10 *Ibidem.*

11 *Ibidem.*

rità obbiettivamente voluta dalla coscienza è la verità assoluta, la verità incontrovertibile del tutto. La decisione di credere, qualunque forma assuma, rappresenta concretamente il determinarsi della volontà come modo attraverso il quale la coscienza persegue l'intenzionalità veritativa che la costituisce.<sup>12</sup>

La “verità dell’essere” cui si fa cenno è il senso del Tutto che, dal punto di vista della struttura originaria del sapere, appare solo formalmente. La tesi è che vi sono degli eventi dotati di una specifica intenzionalità per la quale essi vengono interpretati come “segni” del Tutto e come sua “rivelazione”: “segni” e “rivelazione” di quel senso del Tutto che appare *per speculum in aenigmate* e che l’uomo può accogliere o rifiutare.

A questo punto viene tuttavia da chiedersi: l’indicazione di senso esibita da tali eventi è un’evidenza incontrovertibile? Appare un determinato “senso” che è (o che si crede sia) quello esibito da un certo evento. Il “senso” esibito manifesta un determinato nesso – ad esempio l’essere vero Dio e vero uomo da parte di Gesù. Ma possiamo dire che ad apparire è anche la necessità di tale nesso? Se fosse così, negare quel nesso varrebbe tanto quanto negare il principio di non contraddizione e non vi sarebbe bisogno alcuno del sopraggiungere di una “rivelazione”.

In effetti sono gli stessi teologi di Milano a riconoscere che il concetto di “evidenza simbolica” porta lontano dall’“evidenza” intesa come ambito dell’immediatezza logico-fenomenologica. Se infatti dapprima essi affermano che la decisione di credere «rimane costantemente accessibile alla ragione veritativa in quanto la certezza della fede (per la particolare natura di “decisione” che le è propria) si esprime concretamente nel rinvio della coscienza ad un evento significativo capace di sopportare, di fronte alla ragione, il peso della anticipazione veritativa che lo costituisce»,<sup>13</sup> poi aggiungono che il senso indicato «è invidente sotto il profilo dell’evidenza veritativa razionale».<sup>14</sup> E spiegano: «La fede [...] può essere intesa come la decisione ermeneutica di riconoscere valore assoluto a certi signifi-

---

12 *Ivi*, p. 102.

13 *Ivi*, p. 103.

14 *Ibidem*.

cati la cui incontrovertibilità non è evidente sotto il profilo logico e fenomenologico». <sup>15</sup>

Se dunque seguiamo il tracciato di queste ultime indicazioni, affermare che la fede (qualunque forma assuma) è inscritta nell'atto della struttura originaria del sapere significa – per dirla ancora nel linguaggio degli *Studi di filosofia della prassi* – che la presenza attuale della verità si trova ad essere coinvolta nella scelta: si trova cioè a dover decidere rispetto a ciò di cui non appare l'impossibilità della negazione. I teologi di Milano precisano: «Ma non per questo [riconosciuta cioè l'inevidenza logico-fenomenologica del contenuto creduto] la decisione di credere determina la regressione razionalistica o il valore puramente opinativo del sapere che su di esso si fonda». <sup>16</sup>

Ciò vuol dire che la decisione di credere si presenta come un che di *ragionevole*, come un “rationabile obsequium”. La ragionevolezza non è però la ragione incontrovertibile, ma è una *ratio* ipotetica – e cioè, in ultima analisi, e ancora una volta, fede.

### *I fondamenti dell' “ontologia simbolica”*

Per la fondazione di un pensiero capace di istituire la storicità effettiva come sintesi tra l'originario manifestarsi dell'ente – il piano ontico, l'unità dell'esperienza – e il piano ontologico inteso come la capacità trascendentale di manifestare l'ente, i teologi di Milano elaborano una “ontologia simbolica” di cui scoprono tracce nella prospettiva trascendentale di K. Rahner e in quella della teologia estetica di H.U. von Balthasar.

L'ente che appare, si dice, è il luogo in cui l'essere si dà come rinvio originario: nell'ente che si fa innanzi traspare l'essere. Il “simbolo” assoluto, cercato quale referente dell'intenzionalità trascendentale della coscienza, viene quindi concepito come l'apparire di quell'evento che porta in sé il criterio e la garanzia della propria assolutezza, purché, affermano i nostri teologi, *questa assolutezza la si voglia vedere e riconoscere*:

15 *Ivi*, p. 275, nota 30.

16 *Ibidem*.

Poiché il senso che esso manifesta non è riconducibile alla logica del concetto, il suo riconoscimento è inseparabile da una adesione che implica una scelta. Ma poiché il simbolo-evento integra un criterio qualitativamente omogeneo all'apertura originaria della coscienza alla verità, esso assicura una *reciprocità* fra questa apertura e la manifestazione oggettiva [...]. A questo livello originario la percezione che specifica e fonda il giudizio della fede consiste nel riconoscimento della corrispondenza fra l'apertura della fede e il senso istituito dalla automanifestazione di Dio; e ciò che il giudizio riconosce è che questa rivelazione dice il senso della verità e della libertà che la coscienza desidera essere, che essa è nella realtà ciò che la coscienza prefigura confusamente nella sfera della possibilità».<sup>17</sup>

La prospettiva elaborata dalla scuola di Milano colloca il campo dell'originario nella dimensione del pre-speculativo (precedente il momento della concettualizzazione teorica) ed identifica l'evidenza simbolica della fede con il modo più originario di dire la verità assoluta.

Fermiamoci sui presupposti teorici della dottrina. Il pensiero che riflette sul suo atto, scrivono i teologi del simbolico, «è già sempre preceduto da un sapere che rende possibile la riflessione e che non è perciò riflessione», sicché «il fondamento della riflessione non è mai raggiunto».<sup>18</sup> Posto che l'orizzonte non oggettivabile ma implicato in ogni giudizio è l'orizzonte trascendentale dell'essere, il sapere che gli corrisponde viene detto dai teologi «“simbolico” nel senso in cui Kant chiama simbolica la conoscenza del “giudizio riflettente”, cioè del giudizio che non dispone del concetto adeguato al suo “oggetto” ma lo coglie attraverso un oggetto “altro” che non lo adegua e che pertanto funziona come immagine o come segno».<sup>19</sup>

Alla base della teoria del simbolico sta dunque il primato del pre-predicativo e il rinvio esplicito è all'analitica esistenziale di Heidegger che «identifica nella bipolarità dell'“essere in situazione” e del “progetto”, costitutiva del comprendere, la struttura dell'esistente che rende possibile l'intenzionalità».<sup>20</sup> Il manifestarsi dell'ente, ciò che Heidegger chiama verità “ontica”, è il fondamento di ogni predicazione. Ma tale manifestarsi dell'ente è possibile soltanto sulla

17 *L'evidenza e la fede*, cit., p. 173-174.

18 *Ivi*, p. 448.

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, p. 449.

base di una comprensione dell'essere dell'ente, ciò che Heidegger chiama verità "ontologica": solo infatti «nella chiarezza della comprensione dell'essere, l'ente può manifestarsi in se stesso (cioè come quell'ente che è, e tale quale è)».<sup>21</sup>

La comprensione dell'essere è ciò che rende possibile il rapporto con l'ente, è la condizione ontologica del rapporto con esso. Se la "situazione" è la verità ontica, e cioè il porsi dell'unità originaria della manifestazione dell'ente, il "progetto" dell'essere (il progettare un mondo), come decisione anticipatrice, è invece la stessa condizione ontologica della verità ontica: è cioè la capacità trascendentale di manifestare l'ente. Il presentarsi originario dell'ente è allora il punto di partenza – potremmo dire il fondamento metodologico – dell'indagine che accerta il fondamento ontologico dell'unità originaria: il puro manifestare che, in quanto *lasciar essere* l'ente, è lo sfondo entro cui l'ente può venire incontro e manifestarsi così come esso è.

Il primato del pre-predicativo, come manifestazione originaria dell'essere in cui l'attività teoretica e quella pratica convergono in loro comune radice, non conduce tuttavia i teologi di Milano alla svalutazione del concetto e del livello predicativo come luogo in cui si dice la verità – ciò che renderebbe impossibile una riflessione sullo statuto epistemologico della fede come irrinunciabile riferimento alla verità incondizionata e incontrovertibile. Ma la struttura originaria della verità viene ricondotta, in ultima analisi, a quel sapere dell'evidenza simbolica che, proprio perché simbolica, (a) non può prescindere dal legame con la "decisione" che "tiene per vero" e (b) non è in grado di esibire le ragioni incontrovertibili del proprio "tenere per vero".

Il tema della "decisione" introduce poi il senso della trascendentalità dell'orizzonte del volere per cui il movimento della coscienza è sempre in grado di spingersi oltre la positività dell'ente determinato: «Il volere non potrebbe realizzarsi nella forma della decisione se il suo correlato oggettivo non fosse caratterizzato dalla differenza di cui l'evidenza simbolica costituisce la struttura».<sup>22</sup> Di qui il senso della libertà che «non può essere pensata come una proprietà del soggetto ma come una qualità dell'intenzionalità inseparabile dal senso verso cui si apre e nel quale si media».<sup>23</sup>

21 M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano, 2002<sup>4</sup>, p. 125.

22 *L'evidenza e la fede*, cit., pp. 454-455.

23 *Ivi*, pp. 456-457.

Il testo non problematizza il senso della libertà della decisione – in effetti occorrerebbe considerare che non è affatto evidente che l'intenzionalità desiderante si sarebbe potuta attuare diversamente da come si fatto si è attuata. Ma è sulla natura di questa attuazione originaria «in cui l'uomo si decide sul fondamento di una evidenza di cui non può assegnare le condizioni ma che si dimostra possibile poiché è reale»,<sup>24</sup> che va ora centrata l'attenzione perché è in essa che i teorici della Scuola teologica milanese fanno consistere la fede – ed è a questo punto che accade lo slittamento/identificazione tipico della scuola teologica di Milano, ma “insostenibile” sul piano teoretico, tra l'evidenza della fede e l'evidenza della struttura originaria della verità quale ambito della fondazione assoluta.

*Per la critica dell'“evidenza simbolica”*

Per i nostri teologi la fede è «la qualità di un'evidenza che precede assolutamente la decisione, ma che non può essere riconosciuta come tale se non nel consenso che la fa propria».<sup>25</sup>

Senonché, se per verità si intende *il senso assoluto della verità* che si dà solo in sintesi con la sua assoluta fondazione, non è possibile che l'“evidenza” della fede sia l'evidenza del piano propriamente “veritativo”; né è possibile che il “vedere” della fede sia un assoluto vedere ossia quel vedere *cui tutti debbono assentire*: non lo può essere perché un assoluto vedere è solo il vedere della ragione stanziata sull'universale opposizione del positivo e del negativo. Eppure il testo dei teologi di Milano sembra voler dire proprio questo e cioè che all'evento rivelatore (all'evento “storico salvifico”) inerisce un'universale e oggettiva intenzionalità che esso stesso esibisce una volta che si sia deciso di vedere, universalità e oggettività che fanno del vedere della fede un assoluto vedere: appunto un vedere cui tutti debbono assentire. Leggiamo uno dei passaggi più chiari:

Il concetto di “oggettività” corrisponde a ciò che il linguaggio teologico chiama “rivelazione”: concetto inseparabilmente storico e universale, il quale raggiunge la sua realizzazione adeguata quando l'evento rivelatore coincide con la destinazione alla verità che esso media e addu-

24 *Ivi*, p. 461.

25 *Ivi*, p. 462.

ce perciò stesso i motivi dell'universale efficacia dell'evidenza che esso realizza. La rivelazione, conferendo all'evidenza della fede lo statuto di una oggettività non subordinata all'esperienza del singolo, consente di tematizzare la fede nella sua universale possibilità: il che significa, di istituire un sapere concernente il senso assoluto della verità». <sup>26</sup>

Lo slittamento dal piano della certezza che è propria dell'atto di fede a quello della assoluta manifestatività del vedere – l'evidenza che è propria del sapere speculativo – fa precipitare la figura del pensiero simbolico su quella della assolutezza della verità in un crescendo di intensità che possiamo apprezzare nel finale del testo preso in esame.

Il nesso inscindibile di fede e di rivelazione (nesso che i teologi di Milano tengono fermo in quanto definisce l'oggetto proprio della teologia) si declina infatti nella tesi per cui «la giustificazione dell'universalità della rivelazione coincide con l'esibizione dell'oggettività della fede», <sup>27</sup> oggettività che è esibita dall'evento rivelatore sicché «l'intenzionalità costituita dal nesso fede-rivelazione può e deve essere giustificata come l'attuazione della struttura originaria dell'evidenza che la filosofia prima istituisce». <sup>28</sup> Sappiamo però che la struttura originaria dell'evidenza è la forma del sapere incontrovertibile. Non accade allora che, assegnando all'evento rivelatore l'universalità e l'oggettività istitutiva di un sapere che intende il senso della verità assoluta, si carichi la rivelazione di una pretesa che non può in alcun modo sostenere: l'apparire nella forma dell'assolutezza/incontrovertibilità della verità?

Il sapere teologico, che tenta la via della saldatura tra l'assolutezza dell'originario e il sapere della fede, deve poi fare i conti con la natura stessa del sapere pratico-simbolico della fede che è una modalità ipotetico-problematica di dire la verità, il che rinvia al tema della “contraddizione” della fede cui sopra ho fatto cenno riferendo la tesi di Severino che sta al centro degli *Studi di filosofia della prassi*.

### *Sulla contraddizione della fede*

Ma il sapere della fede va incontro a una difficoltà ancora più grande. In quanto volontà che il proprio referente oggettivo, che ap-

---

26 *Ibidem.*

27 *Ibidem.*

28 *Ivi*, p. 464.



pare come controvertibile, sia l'essenza stessa del non controvertibile, aver fede significa essere certi di qualcosa che non è la verità dell'essere – con ciò separando il controvertibile dal dubbio che lo investe originariamente.<sup>29</sup>

Severino dirà che il contenuto di ogni fede, non essendo l'incontrovertibile, «è la terra voluta come il tutto con cui abbiamo sicuramente a che fare [...]. La fede è volontà di potenza non solo perché è una prevaricazione sulle altre fedi, ma perché è la stessa volontà di impadronirsi della terra sottraendola al destino».<sup>30</sup> Nel linguaggio di Severino la parola “terra” significa tutto ciò che entra ed esce dal cerchio dell'apparire. Ebbene, il nostro filosofo affermerà che l'isolamento della terra dalla verità è «la fede in cui viene “dimenticato” il destino della verità della terra [e cioè il suo essere l'eterno che si inoltra nell'intramontabile cerchio dell'apparire] e in cui viene “dimenticato” anche il dubbio il cui apparire è essenzialmente unito all'apparire della terra isolata dalla verità».<sup>31</sup>

Ciò che viene detto negli *Studi di filosofia della prassi* a proposito della distinzione tra la fede, che è sempre autocontraddizione, e il contenuto della fede, che non è sempre autocontraddizione, a questo punto non può più essere tenuto fermo, e sarà lo stesso Severino a rilevarlo. Non lo si può tener fermo perché ciò che è controvertibile – e il contenuto di ogni fede, *proprio in quanto contenuto di fede*, è qualcosa di controvertibile – è un modo della negazione della verità: «La fede *in quanto tale* è errore»<sup>32</sup> nel senso fondamentale che «*in quanto ogni fede si costituisce all'interno della terra isolata*, l'isolamento e cioè l'errore determina il contenuto di ogni fede [...]. Il contenuto di ogni fede è [...] negazione del destino della verità»,<sup>33</sup> e cioè è errore.

29 Poiché l'apparire del contenuto di fede è l'apparire di qualcosa rispetto a cui l'impossibilità del contraddittorio non appare, e poiché tale non apparire è il dubbio, Severino potrà affermare che «il dubbio è il fondamento della fede, ossia che la fede si fonda sulla propria negazione» (E. Severino, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978, p. 148). Di qui la contraddizione ossia il contraddirsi della fede.

30 E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 384.

31 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 399.

32 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 321.

33 *Ibidem*.

In una *Postilla* degli *Studi di filosofia della prassi*, Severino scrive:

In quanto  $p$  e  $\neg p$  [i due asserti contraddittori che costituiscono il “problema”] sono separati dalla verità, essi sono *entrambi negazione* della verità: ed è impossibile che venga a manifestarsi la verità di ciò che è negazione della verità [...]. Quando la verità risolve un suo problema, appare la verità di uno dei due asserti che costituiscono il problema: appare cioè la verità di  $p$  o di  $\neg p$ . Ma il  $p$  o il  $\neg p$ , l'apparire della cui verità, col risolvimento del problema, sopraggiunge, non possono dunque essere  $p$  o  $\neg p$  in quanto separati dalla verità, ma sono [...]  $p$  e  $\neg p$  in quanto distinti dalla verità che all'uno o all'altro conviene.<sup>34</sup>

Sia “ $p$ ” un tratto della struttura originaria. Ad essere errore non è soltanto “ $\neg p$ ” (e cioè la negazione di “ $p$ ”), ma anche “ $p$ ” in quanto contenuto della semplice fede in “ $p$ ” giacché ciò che in essa appare è un “ $p$ ” separato dalla sua necessità: nella fede in “ $p$ ” a tenere fermo “ $p$ ” è infatti la volontà che “ $p$ ” sia “vero” e non l'apparire dell'impossibilità di “ $\neg p$ ”. Si tratta di due diverse configurazioni di “ $p$ ”: nella struttura originaria della verità “ $p$ ” appare come l'innegabile, nella fede, invece, ciò che appare è un “ $p$ ” separato dalla verità, sicché nella fede, che pure tiene ferma la verità di “ $p$ ”, “ $p$ ” continua ad apparire come ciò che è negabile e che, pertanto, va negato.

Si badi: nei due modi di apparire di “ $p$ ” è certo presente una “identità” senza la quale non si potrebbe distinguere tra un “ $p$ ” *in quanto* unito alla struttura originaria e un “ $p$ ” *in quanto* separato da essa: è *lo stesso* “ $p$ ” ad essere ciò cui si riferiscono le due distinte configurazioni. Ma questo “che” di identico non può essere né “ $p$ ” *in quanto* unito all'apparire della sua necessità, né “ $p$ ” *in quanto* separato da tale apparire: in quanto separato dalla propria necessità autentica, “ $p$ ” è errore. Segue dunque che, «nel caso in cui appaia la verità di  $p$ , allora sia  $p$  in quanto separato dalla verità, sia  $\neg p$ , sono forme di negazione della verità, sebbene siano forme diverse. Sì che la dimensione del “falso” o dell’“errore” è più ampia dell'errore identificato a quella forma di negazione della verità che è  $\neg p$ ».<sup>35</sup>

L'*omne punctum* della questione, sul quale è necessario che si torni a riflettere, sta qui: posto che l'evidenza della fede è un’“evi-

34 *Ivi*, pp. 311-312.

35 *Ivi*, p. 312.

denza” controvertibile e che la fede è essenzialmente la volontà che qualcosa sia altro da sé – che il controvertibile sia non controvertibile, separando il controvertibile dall’apparire della sua controvertibilità –, la fede e la sua “evidenza” appartengono sì all’essenza incontrovertibile della verità, ma vi appartengono essendo la verità, *essenzialmente*, negazione dell’errore.



INES TESTONI

## DIRE L'INDICIBILE COME ETICA DELL'ATTESA.

Dal discorso che testimonia  
il destino di Emanuele Severino alla  
consapevolezza dell'errore nella soluzione  
del paradosso femminista

### *Abstract*

L'articolo analizza il problema della posizione vittimaria e subordinata della donna, entrando nel merito della possibilità di superare tale condizione. Esso si focalizza sul tema delle diverse forme di femminismo e della loro paradossale lotta interna, mettendo in evidenza come le loro diverse e opposte epistemologie corrispondono alle categorie di "episteme" versus "declino degli immutabili" indicate da Severino. Poiché il problema della condizione della donna è fortemente pervasivo in tutta la storia dell'umanità e in tutte le culture, la sua risoluzione risulta essere una sfida cruciale tanto per l'etica quanto per la politica, perché essa non trova ancora una fondazione capace di resistere alla volontà di potenza che si manifesta come violenza finalizzata alla sopraffazione e all'abuso. L'articolo discute quindi come il pensiero del filosofo permetta di impostare una nuova etica della liberazione degli oppressi.

The article analyzes the problem of female victim-position, by entering into some difficulties which hinder the overcoming of such a state of subordination. It focuses on the different forms of feminism and their paradoxical conflict, highlighting how their different and opposing epistemologies correspond to the categories of "episteme" versus "declining immutable" indicated by Severino. Since the problem of the status of women is highly pervasive in the whole human history and in all cultures, its resolution appears to be a crucial challenge to ethics and politics, because it is not yet a foundation able to resist the will to power that is manifested as violence aimed at oppression and abuse. The article discusses how the thought of the philosopher founds a new ethic of liberation of the oppressed.

### Introduzione

In questo articolo ci riferiamo alla contraddizione non in termini logico-formali o teoretici ma come paradosso, a patire dalla possibilità di rifondazione dell'etica che l'indicazione di Emanuele Severino rende possibile. Vogliamo parlare infatti di un esempio di oppressione che cerca ancora un perno su cui fare leva per attivare un processo sociale di liberazione. L'esigenza di impostare una tale analisi è data dal fatto che in questo caso come in molti altri le vittime non sembrano semplicemente incapaci di emanciparsi ma – e in questo consiste la situazione paradossale – addirittura promotrici dell'oppressione, ovvero impegnate a mantenere il proprio stato. Vogliamo parlarne qui perché, sebbene si tratti di un tema particolare, in effetti esso può essere preso ad esempio per altri percorsi di liberazione. Pur sapendo che per Severino l'etica, in quanto espressione della volontà di potenza, da ultimo riguarda il complesso di regole imposte da chi detiene il potere<sup>1</sup>, in questa sede vogliamo considerare tale territorio di riflessione emendandolo dal nichilismo che fin qui l'ha caratterizzato. Definiamo quindi “etica” la prassi che opera nella consapevolezza del proprio appartenere all'orizzonte della necessità e quindi dell'errore necessario.

Tale operazione è legittimata dal recente percorso del filosofo<sup>2</sup>, il quale ha compiutamente elaborato non solo le forme con cui il Linguaggio che Testimonia il Destino (LTD) toglie l'errore, ma ha anche indicato come il togliimento dell'errore ad opera del LTD implichi alcuni contenuti che delineano i passaggi necessari nella storia del mortale. Nel recente e conclusivo tratto del LTD vengono infatti argomentati alcuni nodi essenziali per il nostro discorso, tra i quali la risoluzione del solipsismo che annuncia la significatività del riferimento all'“Altro” e la “traccia” del destino nell'apparire

- 
- 1 Cfr. di E. Severino: *Essenza del nichilismo. Saggi*, Paideia, Brescia, 1972, 2<sup>a</sup> ed. Adelphi, Milano, 1982; *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1978, 1987; *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano, 1980, 2<sup>a</sup> ed. 1999; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano, 1988, 2<sup>a</sup> ed. 2008; *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano, 2000; *Nascere, e altri problemi della coscienza religiosa*, Rizzoli, Milano, 2005.
  - 2 E. Severino: *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001; *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007; *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011.

della terra isolata. Seguendo questi segnava, in precedenti scritti ai quali rimandiamo<sup>3</sup>, abbiamo già considerato il tema dell'azzardo consistente nel definire "apocalittico" il LTD, in quanto capace di mostrare e togliere l'errore di ogni contenuto del linguaggio nichilista. A partire da ciò, abbiamo infatti già delineato come qualsiasi problema che appare nella terra isolata, in quanto riconducibile all'errore dell'isolamento, non può più essere trattato ignorando di sapere che si tratta di errore. E in questo consiste la fondazione di ciò che qui cominciamo a chiamare "etica dell'attesa", assumendoci innanzitutto il compito di chiarire perché si tratti di un discorso etico e perché esso si riferisca all'attesa.

Se per etica intendiamo l'indicazione di ciò che è bene fare, e se prima della fase conclusiva sviluppata ne *La Gloria* e in *Oltrepas-sare*, Severino manteneva come problematico il riferimento al bene, considerato come un tratto essenziale del nichilismo<sup>4</sup>, adesso è invece possibile riconoscere in che senso la questione etica all'interno del LTD sia risolvibile, senza che questa prospettiva possa essere confusa con altre (passate o attuali). Possiamo infatti considerare la critica severiniana al concetto di etica come derivante da quella relativa alla volontà di potenza (sia essa espressa come volontà di verità e/o volontà tecnica) che contraddistingue ogni fondazione epistemica o pragmatica delle idee di bene e di preferibile in Occidente: se la volontà di verità e il pensiero scientifico-tecnologico insieme a tutte le epistemologie che celebrano il declino degli immutabili sono errore, lo è anche la prassi che sui loro principi definisce il comportamento coerente, che da ultimo risulta essere solo manifestazione della volontà di potenza.

Ma all'interno del LTD e a discendere da questo, anche oltre i perimetri del dicibile in forma non contraddittoria, il sapere di essere nell'errore in quanto abitatori del tempo non è come il non saperlo. Ciò significa che necessariamente tutte le azioni che si inscrivono

3 I. Testoni: *Autopsia filosofica*, Apogeo, Milano 2007; *La frattura originaria*, Liguori, Napoli, 2008; Apocalisse – Il "culmine del culmine" che la civiltà della tecnica attende. Etica e scienza dopo "La Gloria" e "Oltrepas-sare" di Emanuele Severino, *Giornale di Metafisica*, 2009, 31, pp. 115-136.

4 Cfr. E. Severino: *Essenza del nichilismo*, cit. *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano, 1995; *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano, 1998, 2<sup>a</sup> ed. 2009.

in questo orizzonte di consapevolezza non potranno essere uguali a quelle di chi abita inconsapevolmente la terra isolata agendo come inconscio esecutore dei giochi illusionisti della volontà di potenza da cui prende forma l'errore. Ciò che qui vogliamo dire oltre il dicibile, consapevoli di essere nell'errore, è che questa consapevolezza comincia dall'incontro con il LTD, da cui deriva la consapevolezza di essere nell'errore cui invece il nichilismo non può assolutamente accedere. Nella misura in cui questo è ammissibile, possiamo dire che ci troviamo nel tempo apocalittico, "adesso!", in cui è già aperta la porta dell'uscita dall'isolamento della terra consistente nel permettere di inscrivere ogni problema e ogni sua risoluzione nel togliimento dell'errore, da cui deriva una prassi, ovvero un pensiero etico che la orienta, che non può più essere identica pur compiendo le stesse azioni che vengono compiute all'interno del nichilismo. Essendo a conoscenza del senso del destino, chi sa di errare è quindi in grado di assumersi consapevolmente responsabilità diverse rispetto al senso delle proprie azioni, rispetto a chi ignora il LTD. Tale responsabilità è etica e inscriviamo in questo territorio lo stesso "dire l'indicibile" che qui introduciamo come etica dell'attesa<sup>5</sup>.

### 1. Etica dell'attesa come dire l'indicibile

L'apparire del LTD implica che il linguaggio del mortale non possa essere come se il LTD non apparisse.

In *Oltrepassare*<sup>6</sup>, Severino risolve il problema del fondamento della storia dell'essere anche all'interno della storia della terra isolata, attraverso la figura dell'"attesa", la quale è la "traccia" fondamentale, ovvero il nesso necessario tra una forma della verità e una forma della non verità. In *Destino della necessità*, l'"attesa" era già stata indicata, ma rimaneva ancora avvolta dalla possibilità che l'atteso non sopraggiungesse, perché non era ancora apparsa la necessità formale del tramonto dell'isolamento della terra. Ne *La*

5 "Dire l'indicibile" è una espressione che riprendiamo dal titolo di un testo di Italo Sciuto: *Dire L'indicibile*, Francisci, Abano Terme, 1984; poi ripreso da M. Mannoni, *Dire l'indicibile. L'ultima parola della vita*, Armando, Roma, 1999 e da C. De Matteis, *Dire l'indicibile. La memoria letteraria della Shoah*, Sellerio, Palermo, 2009.

6 E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 600.



*Gloria* si mostra altresì che l'attesa è la "traccia", cioè il *segno*, che indica la necessità che l'atteso tramonto della terra isolata abbia a sopraggiungere. Questo comporta che la storia delle idee che si sviluppa all'interno del nichilismo contenga un contenuto che appartiene al togliimento dell'errore e dunque è ulteriore all'esser errore da togliere: "tra il senso primario dell'attesa e della destinazione (cioè il senso relativo al tramonto della terra isolata) e il senso che attesa e destinazione mostrano, *all'interno della terra isolata*, nel cosiddetto 'tempo presente', cioè nella dimensione in cui l'Occidente è 'destinato' appunto a lasciarsi alle spalle la propria tradizione e ogni tradizione e a presentarsi come 'civiltà della tecnica [...]'. Attendendo la civiltà della tecnica, l'Occidente – che già esso è il culmine della Follia del mortale – attende la propria configurazione più coerente e rigorosa, il proprio culmine (il culmine del culmine, dunque)"<sup>7</sup>. Tenendo fermo il fatto che con "attesa" non si intende la paralisi dell'azione, ovvero del *πράγμα*, l'uomo contemporaneo esprime con il proprio agire l'attesa del paradiso della tecnica e del suo superamento che corrisponde al LTD parlato dai popoli: "È inevitabile, allora, che il paradiso della tecnica *voglia* che il divenir altro non sia l'annientamento di ciò che diviene altro e non sia l'uscire dal niente, da parte dell'altro; ma che dunque lo *voglia* in un senso diverso da quello affermato da Nietzsche. Si tratta ancora di un *volutò*: nella misura in cui tale paradiso resta isolato dal destino. È il tempo in cui il paradiso della tecnica *vuole* che ciò che diviene venga non dal proprio nulla ma dal proprio essere eterno, e che l' 'altro' non sia ciò a cui il divenire si identifica, ma sia a sua volta un essente che diviene dalla propria eternità"<sup>8</sup> che comporta i popoli che parlano il LTD.

In questo orizzonte si iscrive la possibilità di una nuova etica, la quale si svincola dalla inconscia volontà di potenza. Infatti, alla luce del LTD, la riflessione etica diviene riconoscibile nel proprio manifestarsi come errore, ma in questo modo entra anche in rapporto con il discorso che lo mostra, instaurando una dialettica che può procedere come "dire l'indicibile". Tale dire, affermando tutto ciò che appare nel sapere di essere nell'errore rispetto all'errore – ancora solo formalmente – tolto, è dunque portatore di un contenuto che

7 E. Severino, *Oltrepassare*, cit. pp. 599-600.

8 *Ibidem*, p. 655.

deve stabilire se i propri temi reggono oppure perdono ogni senso nel percorso della Gloria.

Il dire l'indicibile dell'etica dell'attesa è un azzardo pragmatico, in quanto nella terra isolata è impossibile mostrare in forma determinata il necessario vincolo tra la necessità di ogni aspetto dell'"iposintassi" e la "persintassi", che invece apparirà nel percorso della Gloria che inizia dall'arrivo della "terra che salva", ma, per quanto ogni deduzione derivante dal mostrare l'errore dei contenuti della volontà di potenza implichi l'essere ancora nell'errore, tale dire accade nella consapevolezza di essere un errore sostanzialmente differente dall'errore della volontà di potenza che parla ignara di sé. Sapere di essere nell'errore a partire dal LTD permette di azzardare la continuazione del discorso come un dire l'indicibile rispetto ai contenuti che la volontà di potenza esprime per orientare una nuova forma di significazione della prassi. Ciò equivale ad assumere tali contenuti sapendo che possono essere intrinsecamente errori o tracce erroneamente interpretate dalla stessa volontà di potenza che ci porta a parlare anziché tacere. Il dire l'indicibile, in questo senso, è dunque discutere di problemi etici partendo dal LTD sapendo di essere già nell'errore e questo implica delle conseguenze che qui appunto chiamiamo "etica dell'attesa", in quanto in questo nuovo orizzonte linguistico, differente da quello nichilista, l'azione procede necessariamente e non si ferma, come invece la soluzione schopenhaueriana suggeriva, verso il paradiso della tecnica che sarà necessariamente superato dai popoli che parleranno il LTD che precede l'avvento della "terra che salva"<sup>9</sup>.

Pertanto, se l'aspetto fondamentale del nichilismo discusso da Nietzsche riguarda la perdita di ogni scopo per la morte di Dio e dunque della prospettiva cristiana che ha orientato l'Occidente a considerare la propria storia come superamento di un errore originario per il raggiungimento della salvezza<sup>10</sup>, possiamo dire che

9 Come indica Emanuele Severino: "Il linguaggio, che testimoniando il destino appare presso i popoli della costellazione infinita dei cerchi, non è soltanto il compimento della filosofia dei mortali, ma è anche il compimento della loro 'storia'" E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 647.

10 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887, tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, "Opere", V, tomo II, Adelphi, Milano, 1984. Si veda la discussione in proposito di Umberto Galimberti ne *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani* (Feltrinelli,



con Severino il nichilismo a sua volta tramonta non solo perché ne viene in evidenza l'errore radicale, ma anche perché finalmente appare l'autentica visione del futuro atteso, ovvero quello che consisterà nel superamento del paradiso della tecnica e dunque nel LTD parlato da tutti i popoli<sup>11</sup>. Se l'azione che corrisponde all'"essenza dell'uomo" è dunque l'"attesa" dell'oltrepassamento della contesa tra destino e isolamento della terra, assumiamo il futuro necessario come ciò che definisce l'"*adesso!*" in quanto "attesa etica", la cui prassi consiste nel manifestarsi dell'oltrepassare che dunque, a partire dal LTD, richiede un costante lavoro di studio e analisi relativo al riconoscimento delle tracce del destino che annunciano il futuro compimento della storia del mortale prima dell'avvento della "terra che salva". L'etica dell'attesa si fonda perciò su un inedito campo di conoscenza in cui la previsione fondamentale è il sapere che il fine dell'azione dell'essenza dell'uomo è il compimento del nichilismo ovvero della storia del mortale, di cui già ora appaiono le tracce.

## 2. *Omnicrazia e rifondazione dei Diritti Umani Universali per la liberazione degli oppressi*

Il problema che consideriamo in questa sede riguarda un particolare tipo di violenza e al proprio interno presenta significative contraddizioni, che possono essere risolte all'interno dell'etica dell'attesa. Per Severino la radice di ogni violenza è la volontà di potenza che vuole che l'ente sia altro dall'esser sé, ovvero niente<sup>12</sup>. Assumendo questo come punto di riferimento essenziale e ineludibile, vogliamo però addentrarci in un territorio che per quanto onnipervasivo è uno specifico infinitesimale rispetto a questa matrice di fondo che lasciamo sullo sfondo, come l'etica dell'attesa permette. Ne parliamo non tanto per indicare una soluzione al problema della violenza all'interno del pensiero del mortale, quanto piuttosto per vedere come l'etica dell'attesa renda riconoscibile l'errore necessario a partire dal riconoscimento della necessità del suo togliimento all'interno del LTD. La consapevolezza dell'errore, di cui il nichili-

---

Milano, 2007) e nella conclusione de: *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto* (Feltrinelli, Milano, 2012).

11 E. Severino, *La Gloria*, cit.

12 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit.



smo è ignaro, risolve infatti alcuni aspetti specifici del problema che qui vogliamo considerare, il quale riguarda la violenza di genere contro la donna e l'incapacità della stessa di emanciparsi da essa.

Fermo restando che per quanto riguarda gli scenari della volontà di potenza nichilista ogni essente è vittima dell'assassinio più grave consistente nella sottrazione ontologica dell'essere in quanto eternità, in questa sede consideriamo il rapporto vittima-carnefice come un problema etico relativo alla condizione femminile apparso significativo solo a partire dal pensiero contemporaneo, ovvero da quel momento che LTD indica come la necessità del "declino degli immutabili"<sup>13</sup>, e al cui interno appare la Dichiarazione dei Diritti Umani Universali. La questione è interessante perché il declino degli immutabili ha eliminato ogni possibilità di ricorso all'universalità, cosicché l'affidabilità di tale Dichiarazione è solo un fatto che peraltro non risponde ad alcuna legge necessaria o a priori in grado di spiegare perché debba essere negato l'esercizio della violenza da parte di chi ha il potere di farlo. Infatti l'etica del "preferibile" non è in grado di fondare tale divieto perché sostanzialmente garantisce la realizzazione di ciò che più aggrada ai potenti e quindi espone tali diritti al rischio che vengano concretamente disattesi in qualsiasi momento. L'ulteriore elemento che rende importante la questione è inerente al fenomeno per cui i potenti possono essere frenati solo dagli oppressi che non vogliono essere concretamente abusati e pretendono il rispetto dei diritti che sono stati annunciati. Se a questi non è chiaro perché e come possono agire per evitare l'abuso, nessun diritto può essere effettivamente garantito. In questa sede vogliamo mostrare come il problema sia comprensibile e insieme risolvibile a partire dall'indicazione di Severino, in quanto essa può offrire agli oppressi una prospettiva teoretica che permette di comprendere la loro condizione e mettere in essere una strategia che produca la liberazione.

Una delle implicazioni che possiamo considerare come espressione pragmatica dell'etica dell'attesa è in tal senso l'"omnicrazia", neologismo che non viene citato né sui dizionari di lingua italiana né su quelli di scienze politiche e sociologiche<sup>14</sup> e che indica una

13 E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999.

14 Ad eccezione, rileva P. Politi, dell'opera S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. IX, Utet, Torino. P. Politi, "L'idea di omnicrazia nel pensiero di Aldo Capitini", *Il Ponte*, 54, 10, pp. 125-143, 1998;

democrazia diretta assoluta consistente nel decentramento del potere e nella sua diffusione per la realizzazione dell'“esser tutto (realtà) di tutti” nella consapevolezza condivisa. Prendendo avvio dal LTD, indichiamo con tale termine l'azione etico-politica che grazie al sapere scientifico-tecnologico avanza verso il paradiso della tecnica, permettendo di accogliere autenticamente ogni differenza e riducendo l'abuso esercitato su specifiche categorie di persone. Il dire l'indicibile in cui consiste l'etica dell'attesa permette infatti di confutare qualsiasi principio che definisca la superiorità di categorie morali che avvantaggiano alcuni a discapito di altri. Si tratta, come già discusso altrove, del “relativismo autentico” derivante dal sapere di essere nell'errore<sup>15</sup> su cui il concetto di omnicrazia, appunto, estrapolato dall'ambito cattolico in cui si è sviluppato grazie alla riflessione di Aldo Capitini<sup>16</sup>, trova una forza inedita in quanto capace di offrire un solido fondamento ai Diritti Umani Universali e quindi ai principi di autodeterminazione che essi promuovono.

### 3. Il linguaggio che testimonia il destino oltre la dialettica servopadrone

La Dichiarazione dei Diritti Umani Fondamentali è costantemente messa in difficoltà per un verso dalle etiche epistemiche e per l'altro dalle prospettive post-strutturaliste e decostruzioniste/costruzioniste. Tutto ciò è espressione dell'attuale crisi sociale derivante dal crollo dell'etica basata sull'idea assoluta di bene, per opera del pensiero contemporaneo che l'ha sostituito il concetto di “preferibile”, il quale è però ancora gestito dalla violenza di chi può determinarne le forme. L'aspetto comune che lega bene e preferibile rispetto al potere, e dunque alla violenza intesa come abuso, è la necessaria carenza di risorse che caratterizza la vita sul pianeta<sup>17</sup>.

15 I. Testoni: *La frattura originaria*, cit.; *Apocalisse – Il “culmine del culmine” che la civiltà della tecnica attende*, cit.

16 I. Testoni, *La frattura originaria*, cit. Di Aldo Capitini si veda in proposito: *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino, 1950; *Danilo Dolci*, Lacaita Manduria, 1958; *Teoria politica e struttura sociale dell'omnicrazia* (1964), in Polito P., *L'eresia di Aldo Capitini*, Stylos, Aosta, 2001, pp. 147-150.

17 E. Severino, *Destino della tecnica*, cit.

Il paradiso della tecnica già si annuncia come destino, indica Severino, in quanto la scienza è la competenza in grado di trovare soluzioni a questo problema fondamentale<sup>18</sup>. Se consideriamo quindi la sopraffazione come una espressione della volontà di potenza che vuole dominare là dove ci sono scarse risorse per accaparrarsele, la promozione di uno spazio in cui queste siano gestite secondo la razionalità del sapere scientifico-tecnologico può ridurre il cannibalismo umano e promuovere il diritto universale di esistenza anche ai gruppi minoritari. Il concetto di omnicrazia che stiamo utilizzando può attagliarsi in modo eccellente a siffatta prospettiva anche per la propria originaria matrice cristiana. Il paradiso della tecnica ha infatti in comune con il cristianesimo l'obiettivo di "moltiplicare i pani e i pesci" affinché venga tolta una delle cause per cui la violenza domina. L'elemento fondamentale che sostiene l'omnicrazia è il diritto alla parità di accesso per tutti gli individui al potere e all'autodeterminazione, ovvero alle risorse che permettono di vivere ed evolvere nel modo migliore. Ma, come già Capitini sottolineava, riprendendo l'insegnamento gramsciano, non si dà costruzione di un sociale omnicratico senza consapevolezza della propria condizione da parte degli oppressi. La formazione di una coscienza sociale non-violenta richiede dunque il coinvolgimento consapevole dei gruppi minoritari, come primariamente indicato da Karl Marx nella sua declinazione della hegeliana dialettica servo-padrone. Se non incontra la resistenza consapevole dell'oppresso, l'oppressore rimane ignaro della propria responsabilità e dunque della propria colpa. Purtroppo, il declino delle etiche epistemiche, in cui si iscrive anche quella marxista, ha lasciato tutti gli oppressi senza strumenti per prendere coscienza della propria condizione e quindi senza orizzonti in cui inscrivere il senso della resistenza. L'omnicrazia di Capitini, se lasciata alla propria formulazione cattolica, è destinata a fallire come già il marxismo e quindi a non sostenere affatto il peso della fondazione dei Diritti Umani Universali. In questa sede vogliamo appunto considerare l'etica dell'attesa come la rinascita di un tale riferimento sostanziale e dunque della possibilità di rifondazione dell'universalità dei diritti di accesso al potere e all'autodeterminazione da parte di ogni individuo, e in particolare degli oppressi. Per parlare di un tema così ampio però vogliamo prendere un esempio specifico e sondarlo

---

18 *Ibid.*

come prototipo per dare tutti quelli ulteriori che similmente possono essere così risolti.

Uno dei gruppi minoritari più evidentemente cannibalizzato dai detentori di potere è quello delle donne. Lo stesso Capitini, ponendosi il problema di come costruire una società omnicratica a partire dalla presa di coscienza degli oppressi, rilevava il problema di come coinvolgerle, in quanto esse “hanno risentito e risentono non solo dell'insufficienza di senso civico comune ai maschi, ma anche delle loro condizioni particolari, di legate alla vita della famiglia, di lontane, in gran parte, da un lavoro svolto collettivamente e di convinte di una vecchia mentalità per cui la donna è ciò che è privato per eccellenza, familiare e apolitico”<sup>19</sup>.

L'aspetto paradossale della condizione femminile consiste nel fatto che oggi in Occidente non si può più quasi dire che le donne siano relegate nella prigionia delle faccende domestiche e che dunque siano mantenute nell'ignoranza. Al contrario esse pare che studino più degli uomini ottenendo risultati anche migliori, ma che nonostante questo rimangano fortemente ancorate alla dimensione apolitica, ovvero quella di chi si esime dall'assumere autenticamente il peso del potere sociale<sup>20</sup>. Ciò comporta che per quanto esse siano apparentemente sempre più impegnate a modificare la propria conclamata subordinazione all'uomo, di fatto la loro condizione vittimaria risulta ancora insuperata. Uno dei fattori che causano tale esito è legato al fatto che questa situazione è considerata autenticamente un problema solo a partire appunto dalla proclamazione dei Diritti

19 A. Capitini, *L'educazione civica nella scuola e nella vita sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1964, p. 76. La questione femminile veniva ripresa lo stesso anno dall'autore in “La donna nel potere di tutti”, *Il potere è di tutti*, 1964, 12, p. 1, e, già presente in *Aggiunta religiosa all'opposizione* (Parenti, Firenze, 1958), successivamente in “L'educazione della donna in Italia” così fortemente impegnata nell'“esercitazione erotica” e “schiava di questi successi” (*Educazione aperta*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 359-366).

20 Il presente articolo si inserisce nelle riflessioni e nella ricerca realizzate nell'ambito del progetto europeo Empower del Daphne Programme III, diretto da Ines Testoni, che ha coinvolto centri antiviolenza di Italia, Albania, Austria, Bulgaria e Romania. Per una discussione su questi temi si veda altresì: I. Testoni *Essenzialismo tra psicologia sociale e studi di genere: paradossi italiani intorno alla differenza*. *Psicologia sociale*, 2012, 2, pp. 285-299.

Umani Universali. Tutte le discussioni che precedevano questo momento cruciale e legate perlopiù alla riflessione illuminista, nonché al cambiamento sociale apportato dalla rivoluzione industriale e dal marxismo consistenti nella prima onda del femminismo, rimanevano sostanzialmente inefficaci. Con i Diritti Umani, dichiarati dopo Auschwitz dinanzi allo spettacolo orrendo che ha palesato come i gruppi maggioritari possano gestire il potere a discapito dei minoritari, è nato il secondo femminismo teso a promuovere anche nella donna e in coloro che sono sessualmente discriminati (omosessuali e trans-gender) la dignità dell'autodeterminazione (*queer theory*<sup>21</sup>). Gli *women's & gender studies* che si sono sviluppati in quest'ultimo ambito permettono ormai di rilevare come in tutto il mondo e lungo tutta la storia umana, sebbene in misura diversa, la preclusione dei ruoli di potere esercitata nei confronti della donna determini la *double/multiple discrimination*, per cui all'interno di ogni categoria dello svantaggio la condizione femminile è sempre la peggiore e per di più subisce specifiche e diffuse forme di violenza, dal femminicidio alla vetriolizzazione, dalla violenza del branco a quella domestica, dal trafficking alla riduzione in schiavitù, dal soffitto di cristallo alla mercificazione... Ciò che sorprende è che, sebbene abbia goduto a partire dagli anni sessanta di una ampia diffusione, il messaggio di emancipazione del secondo e del terzo femminismo non riesce a motivare sufficientemente le donne tanto da produrre un cambiamento significativo della loro condizione. In particolare in certe aree dell'Occidente più arretrato rispetto alla parificazione, tra le quali l'Italia emerge come cuspide in senso negativo, le donne sono attivamente impegnate a invalidarne il contenuto. Riteniamo che questo paradosso sia il risultato di una contraddizione intrinseca tra femminismi, che può essere chiarita e quindi risolta a partire dall'indicazione di Emanuele Severino.

#### 4. *Paradosso femminista*

All'interno dei percorsi di coscienza femministi, sono sostanzialmente due i fattori che anziché garantire un orizzonte di autocoscienza che restituisce potere alla donna ne inibiscono l'emancipazione.

---

21 Cfr. J. Butler, *Gender trouble*, London, Routledge, 1999.



Da un lato essa viene umiliata e alienata attraverso la limitazione del suo diritto di autodeterminazione che le nega la possibilità di gestire il proprio corpo usufruendo delle tecniche che la medicina mette a disposizione; dall'altro lato, all'opposto, ella viene addirittura negata come specificità esistenziale. Queste posizioni peraltro configurano tra loro, destabilizzando l'intero edificio femminista.

La prima prospettiva consiste sostanzialmente nel messaggio del *new feminism* inscindibilmente legato all'essenzialismo del pensiero della differenza sessuale<sup>22</sup> e sviluppato all'interno della riflessione cattolica<sup>23</sup>. Questa corrente limita l'autodeterminazione femminile facendo perno sul modello della Vergine Maria, icona della donna che offre incondizionatamente il proprio assenso a Dio disponendo il proprio corpo e la propria esistenza al passaggio della sua volontà. Tale concezione, che avvicina intimamente i movimenti femminili cattolici a quelli musulmani, rivendica la sacralità del corpo della donna e quindi la necessità della sua regolamentazione religiosa, mantenendo ferma la logica tradizionalista della complementarità tra i sessi, che peraltro sono ritenuti dotati di una specificità irriducibile. Da ciò deriva l'imposizione di mantenere la donna legata a ciò che la essenzializza ovvero al ruolo riproduttivo quindi alla sua devozione a volontà a lei estrinseche e quindi alienanti: quella maschile e quella di Dio. I principali ideologi di tale prospettiva non sono però le donne ma le autorità religiose, cui le donne hanno tributato la propria devozione identificandosi con il "genio femminile"<sup>24</sup> consistente, secondo Giovanni Paolo II e Benedetto

22 Cfr. Diotima: *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987; *Mettere al mondo il mondo*, Milano, La Tartaruga, 1990; *Il cielo stellato dentro di noi*, La Tartaruga, Milano, 1992; *Oltre l'uguaglianza*, Feltrinelli, Milano, 1995.

23 Rispetto alle letterature internazionali si veda per esempio di Dietrich Von Hildebrand: *Marriage: the Mystery of Faithful Love*, Sophia Institute Press, Manchester, 1991; *Man and Woman: Love and the Meaning of Intimacy*, Sophia Institute Press, Manchester, 1992. A livello di letteratura nazionale è da ricordare l'importante lavoro delle teologhe della differenza, tra cui Adriana Zarri che mostra come il linguaggio teologico possa declinarsi anche al femminile nonostante alle donne sia precluso l'accesso al sacerdozio.

24 Si veda in tal senso il plauso di Luisa Muraro al futuro Papa Benedetto XVI: "Se il cardinale Ratzinger fosse un mio studente", Il Manifesto, 7 agosto 2004, p. 12.

XVII, nella loro disponibilità alla maternità e all'amore oblativo<sup>25</sup>. Siffatto riconoscimento di genialità, essenziale perché "naturale", costa però alle donne il rispetto rigoroso dei seguenti divieti: non avere rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, non divorziare da un uomo anche se violento o semplicemente stupido, non usare anti-concezionali, non abortire, non avere figli con fecondazione assistita e altre cose di natura varia sempre legate alla gestione della vagina e dell'apparato riproduttivo. In nome della volontà di Dio.

La difficoltà maggiore per le donne, ma forse anche l'aspetto per loro più intrigante, consiste nell'ubbidire alla volontà di un Dio che evidentemente non è onnipotente, in quanto è incapace di far rispettare la propria legge scritta attraverso la natura. Finché non esistevano anticoncezionali e tecniche riproduttive, la disciplina sessuale e matrimoniale (Engels e Foucault insegnano) poteva essere considerata un modo per gestire l'animalità ed emanciparsi dalle sue conseguenze attraverso la religione. Ma oggi che la tecnica libera dai vincoli della stessa animalità, considerare tali limitazioni espressioni divine è forse davvero un modo neanche troppo sottile di umiliare l'idea stessa di Dio. Di fatto, stabilire che bisogna mantenere invalicabili le regole che assimilano l'umano all'animale (essere monogami come alcune specie di volatili, avere rapporti sessuali solo per riprodursi e riprodursi se fertili) ormai è soltanto una scelta di preferenza piuttosto che una necessità trascendentale espressa attraverso il linguaggio biologico. Il problema è capire perché la donna possa preferire tali limiti e dare vita a un movimento femminista che supporti le religioni storiche che stanno ormai affondando. Qui sta uno degli aspetti centrali della questione, ovvero la sostanza del paradosso.

Una prima risposta può essere quella per cui in questo modo la donna sente di completare l'insufficienza divina offrendo a Dio ciò che gli manca per essere in grado di volere una natura inflessibile. Certamente si tratta di un orizzonte molto interessante da percorrere per invalidare tutte le visioni religiose che a partire da Eva hanno

25 Cfr. di Giovanni Paolo II: *Mulieris Dignitatem*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma, 1988; *Lettera alle famiglie*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma, 1994; *Lettera alle donne*. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma, 1995. Di Benedetto XVI: Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma, 2004.

classificato il femminile come secondo sesso (De Beauvoir) o addirittura un non-sesso (Irigaray): l'alleanza di due impotenti (donna e Dio) invaliderebbero almeno in parte l'inarrestabile potenza di quel sapere che l'uomo occidentale mette in essere convinto di poter così dominare il mondo. Ma si tratta certamente di una soluzione perdente. Innanzitutto perché un Dio che ha bisogno della donna per raggiungere la propria interezza è un Dio incompleto, quindi non assoluto come quello predicato dalle religioni epistemiche, nessuna delle quali è disposta ad accettare un tale contenuto per significare l'atto di fede femminile. In tal modo, la donna subisce un autoinganno: asseconda l'ideologia che le richiede la rinuncia all'autodeterminazione non usufruendo delle pratiche che la tecnica medica le mette a disposizione credendo che questo abbia un valore salvifico per Dio che invece non ha e che non le viene neppure riconosciuto. Su questa china scivola in modo superlativo Simone Weil, la quale descrive addirittura un Dio il quale chiede l'elemosina dell'"essere" di cui si è privato nella creazione per poi riprenderselo con i patimenti volontari delle persone che esercitano il sacrificio, di coloro che scelgono la sofferenza e infine si ammalano e muoiono. Secondo la filosofa, questo tipo di morte, sull'esempio di quella di Cristo, è supremamente etica perché significa restituire a Dio la sua perfezione. In tal senso, questo Dio minore è addirittura un cannibale<sup>26</sup>.

Ma se così fosse, perché non accettarlo?

Perché sarebbe il banale esito di una costruzione tra le tante possibili. E se costruzione deve essere, perché soffrire per costruire una rappresentazione confutabile piuttosto che una realtà non opprimente? Ovvero perché non costruire sé stesse invece che Dio? È così che il discorso post-moderno / post-strutturalista / costruzionista prende invincibilmente il sopravvento. E si tratta del secondo fattore che però ancora non riesce a liberare la donna dall'oppressione della false fedi che le promettono ruoli sublimi e la mantengono subalterna. Costruire sé stesse anziché sacrificarsi ad un Dio che non sta in piedi ... donne dunque non si nasce ma si diventa, insegna Simone De Beauvoir<sup>27</sup>. Non si è donne per una legge di natura divina, ma per costruzione consapevole.

---

26 I. Testoni, *Il Dio cannibale*, cit

27 S. De Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*. 2 voll., Gallimard, Paris, 1949; tr. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

Ed è a questo livello che interviene anche il secondo fattore che produce il misconoscimento delle istanze di parità femministe, pur essendo esso intervenuto con la volontà di offrire risposte positive. Legato alle prospettive del costruzionismo sociale, il terzo femminismo giunge infatti a negare l'esistenza di una differenza sostanziale tra i generi in quanto i corpi sono ormai interamente definiti dalla tecnica medica<sup>28</sup>. Questo percorso comincia con l'idea che attraverso la presa di coscienza, la donna possa costruire sé stessa e guadagnare la parità con l'uomo, ma il percorso anziché promuovere politiche efficaci approda all'idea *cyborg*<sup>29</sup>, la quale nega che ormai abbia alcun senso parlare di corpi di donna o di uomo. L'importanza di questa visione è dovuta alla sua volontà di negare qualsiasi politica basata su differenze considerate essenziali e relative ad aspetti somatici ovvero naturali, perché questa operazione produce esiti inevitabilmente discriminatori: fondare il senso dell'azione sociale su etiche che definiscano limiti e regolamentazioni nell'accesso al diritto di autodeterminazione in funzione di caratteristiche naturali significa discriminare: Auschwitz ha insegnato chiaramente e i Diritti Umani hanno capito benissimo.

Tra i teorici che hanno più fortemente nutrito l'approccio anti-strutturalista del femminismo che nega il primato di qualsiasi principio essenziale e naturale, ricordiamo Paul-Michel Foucault e Jacques Derrida. Quest'ultimo ha offerto importanti concetti, come per esempio quelli di "logocentrismo" con cui il filosofo ha dimostrato come il *logos* sia solo uno dei discorsi possibili, e di "fallogocentrismo / fallogocentrismo" per specificare come la violenza del discorso maschile intenda imporsi come unico e infallibile. A questi hanno fatto seguito le discussioni femministe sulla linea della critica post-colonialista decostruzionista<sup>30</sup>, da cui però deriva una forte critica agli stessi Diritti Umani. E qui rintracciamo un primo elemento di indebolimento rispetto alle teorie che fondano il principio di parità dei gruppi minoritari a partire dai Diritti Umani Universali. Uno degli esiti del post-colonialismo, nato come risposta agli interrogativi relativi al come gestire le transnazionalismi, decentramenti,

28 Cfr. D. J. Haraway, *A cyborg manifesto*, Routledge, New York, 1991; tr. it. *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano, 1995.

29 D. J. Haraway, *A cyborg manifesto*, cit.

30 Cfr. A. Bill, G. Griffiths, H. Tiffin, *Postcolonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, London, 2000.

frammentazioni e ibridazioni dell'attuale dimensione *glocal* che caratterizza le relazioni tra i popoli nel mondo, è la definizione di transitorietà delle identità individuali e collettive, e su questo si basa la critica all'essenzialismo del *new feminism* e delle teorie della differenza sessuale. Ma l'ulteriore aspetto cruciale riguarda la critica alla Dichiarazione dei Diritti Umani Universali, come discute Giacomo Marramao<sup>31</sup>, in quanto essa fa leva sul loro presupporre che il pensiero dell'Occidente sia l'autentica matrice del diritto e dell'universalismo *versus* il particolarismo e il localismo delle altre civiltà<sup>32</sup>. Da un punto di vista squisitamente femminile, negare di esistere come donne in quanto fisicamente determinate e negare i Diritti Umani perché prodotto del logocentrismo colonialista è un po' come tagliare il ramo su cui si è sedute. Il problema in effetti è già stato considerato dalla stessa Gayatri Chakravorty Spivak, colei che ha aperto la corrente del femminismo postcoloniale, la quale ha capito la pericolosità di questa posizione, mettendo quindi in evidenza la necessità di riconoscere strategicamente l'esistenza di categorie svantaggiate, quindi anche di quella composta da donne, senza stabilire che tali gruppi corrispondano necessariamente a qualche caratteristica immutabile<sup>33</sup>. È ormai chiaro come questa discussione assuma tratti paradossali. Ma il problema è più complesso.

La difficoltà nasce da tre errori fondamentali, riconoscibili solo a partire dal LTD: il primo consiste nel non distinguere la semplice operazione di classificazione e con l'ipostatizzazione metafisico/epistemica delle categorie umane prese in considerazione; il secondo nel pensare che il pensiero coloniale (che qui consideriamo come aspetto etico-politico del pensiero epistemico) sia l'essenza del pensiero occidentale, il quale invece, ne è solo una parte, in quanto il pensiero occidentale è altresì composto dalla stessa critica post-strutturalista (declino degli immutabili); il terzo nel non prendere

31 G. Marramao: *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, nuova ed. riveduta e ampliata, Bollati Boringhieri, Torino 2000; *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

32 Si vedano inoltre: D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000; tr. it., *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma, 2004. R. Young, *Postcolonialism. A historical introduction*, Blackwell, London, 2001.

33 G. C. Spivak 1999, *A critique of post-colonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Harvard University Press, Cambridge, London, 1999.

sul serio il fatto che tutto il mondo si sta occidentalizzando non perché lo voglia l'Occidente ma perché tutte le culture stanno rincorrendo lo sviluppo tecnologico che garantisce un maggiore benessere e quindi la risoluzione delle carenze che la natura impone.

Il problema nasconde però ulteriori complessità, dal punto di vista etico. I neologismi di Derrida sono infatti comprensibili a partire dall'azione di decostruzione iniziata dal "martellatore" e vengono appunto usati per abbattere gli edifici teologico-giuridico-politici che istituiscono le forme sociali dell'oppressione, di cui il post-colonialismo è solo una delle espressioni. Un altro importante concetto, su cui Derrida si è concentrato nel suo ultimo seminario "La bestia e il sovrano" tenuto due anni prima di morire, è quello di "carnofallogocentrismo" il quale dal punto di vista etico esprime la conseguenza del logocentrismo<sup>34</sup>. Tale concetto consiste nel riprendere un'idea che era già stata largamente sviluppata da Simone Weil quando ha discusso di come la violenza dei potenti sui gruppi minoritari si risolva in cannibalismo umano: mangiare il pane degli sfruttati consiste nel divorarne il corpo che essi consumano per produrre ciò che i potenti sprecano<sup>35</sup>. Il problema consiste nel fatto che dedurre da questa consapevolezza un comportamento coerente e non contraddittorio scegliendo quindi di non essere cannibali significa, come ha voluto dimostrare realisticamente la filosofa, morire di fame. Se però la vita è un valore eticamente riconoscibile, la scelta del suicidio tramite anoressia non è certamente una soluzione auspicabile ed è dunque un esito fortemente contraddittorio dal punto di vista etico.

La volontà di trovare un linguaggio non fallogocentrico ha peraltro infiammato anche il secondo femminismo a partire da Luce Irigaray<sup>36</sup> che, seguendo, l'originaria critica di Simone de Beauvoir,

34 J. Derrida, *La Bête et le souverain*, Galilée, Paris, 2004; tr.it. La bestia e il sovrano, *Aut Aut*, 327, pp. 120-124, 2005. Per una discussione su questo tema si veda altresì: L. Odello, Dirvorazione, *Aut Aut*, 1005, 327, pp. 206-223. Sull'impianto di decostruzione teologico-giuridico-politico si veda: Derrida J. (1996). *Foi et Savoir*, Paris, Seuil; tr. it. parziale *Fede e sapere*, in Aa. Vv., *La religione*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

35 Per una trattazione sistematica di questo punto di veda: I. Testoni, *Il dio cannibale* (2001, Utet, Torino), in cui si discute approfonditamente questo aspetto specifico della riflessione di Simone Weil.

36 L. Irigaray : *Speculum*. Les Editions de Minuit, Paris, 1974; tr. it. *Speculum*, Feltrinelli, Milano, 1979. *Ce sexe qui n'en est pas un sexe*. Éditions

secondo cui la donna è “secondo sesso” non essendo ancora giunta neppure ad iscriversi nella hegeliana dialettica servo-padrone<sup>37</sup> per mancanza di un proprio linguaggio, ha iniziato il percorso costruzione del linguaggio femminile. Tale progetto ha previsto una lunga operazione di emendamento del linguaggio sociale dal fallogocentrismo, attivando numerose esperienze di *consciousness raising*, ove le donne si sono confrontate per riconoscere il proprio inconscio asservimento culturale ed esistenziale all'uomo dominatore. In questo spazio di riflessione sull'essere corpo introdotta da Foucault e dalla sua scuola, integrata con il parallelo lavoro linguistico di Jacques Lacan da cui Irigaray ha preso le mosse, è nata l'interessante esperienza di clausura di Diotima. Questo gruppo di filosofe per parlare interamente al femminile si è raccolto chiudendo il proprio confronto e incontro con l'uomo. Ciò che più inquieta di tale scelta è che infine la loro posizione sia risultata fortemente essenzialista e in quanto tale corrispondente al *new feminism* di matrice cattolica<sup>38</sup>, e questo da ultimo dimostra di non liberarci dal *tremendum*, ovvero dall'assolutismo fallogocentrico.

Il nucleo del paradosso che abbiamo preso ad oggetto è ormai totalmente enucleato: i femminismi fin qui evoluti si contrappongono e sembrano incapaci di proporre un'idea di donna che non si risolve da ultimo nel cedere alla tentazione tradizionalista, ovvero a teorie che la aliena da sé e che la restituiscono ai sacri ruoli dell'amante dell'uomo e di Dio, nonostante sia chiaro che il discorso religioso viene appunto affidato alle donne perché perdente, rispetto a quello tecnologico, ancora perlopiù dominato dal genio maschile, che continua imperterrito sul proprio cammino.

---

de Minuit, Paris, 1977; tr. it. *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano, 1978. *Ethique de la différence sexuelle*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985; tr. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985. *Parler n'est jamais neutre*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985; tr. it. *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma, 1991.

37 S. De Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, cit.

38 Cfr. Diotima: *Mettere al mondo il mondo*. La Tartaruga, Milano, 1990. *Il cielo stellato dentro di noi*, La Tartaruga, Milano, 1992. *Oltre l'uguaglianza*. Feltrinelli, Milano, 1995.

### Conclusioni

L'attuale successo del *new feminism* cattolico è certamente legato a una questione fondamentale per le donne: l'amore, in particolare quello che la chiama alla maternità. Fortemente rafforzato dai rapidi sviluppi della potenza scientifico-tecnologica della medicina e dai costumi sociali che la celebrano con la spettacolarizzazione del transessualismo, il terzo femminismo evoluto dalle discussioni di Gayatri Chakravorty Spivak, Judith Butler e Donna Haraway<sup>39</sup> non sa rispondere proprio a questa istanza fondamentale, ovvero a ciò che alle donne sta più a cuore: dare senso al proprio "mettere al mondo il mondo"<sup>40</sup>. La soluzione costruzionista mette altresì fortemente a repentaglio i processi di categorizzazione su cui si basano le dinamiche psicologiche di costruzione dell'identità, mentre l'uomo sembra aver perso ogni riferimento valoriale che lo impegni nel proprio ruolo affettivo e riproduttivo (morte del padre conseguente al declino degli immutabili<sup>41</sup>), mostrando un crescente interesse verso il transessualismo come celebrazione del corpo *cyborg*. Dinanzi a tale manifestazione, la donna, indebolita rispetto alla propria identità dalle ideologie post-strutturaliste, guarda dunque con tragica nostalgia al passato. La disposizione alla maternità è ancora un nucleo centrale nella sua costituzione psicologica e trovarsi dinanzi a uomini sempre meno interessati a tutto ciò che ruota intorno alla riproduzione non può che procurarle sgomento. E si tratta di un'angoscia che viepiù cresce quando ella si trova a chiedersi perché procreare. Il problema è certamente molto importante in quanto riguarda il significato che assume la vita dinanzi al declino della più imponente risposta che l'Occidente ha dato alla domanda di senso sull'esistenza, ovvero il

39 J. Butler, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York, London, 1990. D. J. Haraway, *A cyborg manifesto*, cit. G. C. Spivak, *A critique of post-colonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Harvard University Press, Cambridge, London, 1999.

40 Usiamo volutamente qui un'espressione di un'opera del gruppo di Diotima: *Mettere al mondo il mondo*, cit.

41 In proposito si veda di I. Testoni: Padre muto e vocazione alla sterilità. Parte prima: Misoginia, femminismo e crisi della paternità, *Il Sogno della Farfalla. Rivista di Psichiatria e Psicoterapia*, 2009, 19, 1, pp. 64-85. Padre muto e vocazione alla sterilità. Parte seconda: La testimonianza letteraria, *Il Sogno della Farfalla. Rivista di Psichiatria e Psicoterapia*, 2009, 19, 2, pp. 73-93.



fondamento epistemico delle religioni storiche e dunque dell'edificio di significati che su di esso è stato eretto, come Severino illustra attraverso la lettura dei testi di Leopardi e Nietzsche<sup>42</sup>. Se il divenire è, allora nessun assoluto che lo domini è possibile, quindi alcun Dio che garantisca la salvezza esiste.

Come discute Umberto Galimberti<sup>43</sup>, ciò che è caduto con il cristianesimo, insieme all'ebraismo e al musulmanesimo, è la struttura del senso biografico che ha permesso all'individuo di pensarsi come qualcuno che ha alle spalle una catastrofe, nel presente un lavoro per rimediare e nel futuro il recupero della propria felicità. Il declino degli immutabili cancellando qualsiasi valore di verità di tali rappresentazioni rende le stesse di pari valore a infinite altre narrazioni consolatorie che le diverse culture umane hanno costruito per rimediare al dolore della morte e dell'essere al mondo sapendo di dover morire. E in questo consiste l'angoscia più profonda. L'Occidente è infatti l'apparire della fede nel divenire che produce la rappresentazione più atroce della morte, intesa come annientamento assoluto, insieme al tentativo fallimentare di occultarne l'orrore. Il sapere epistemico su cui le religioni storiche sono state fondate ha tentato di porre rimedio a tale rappresentazione istituendo la figura di un Dio che restituisse l'eternità al mortale dopo avergliela tolta. Se la morte di Dio (consistente nel comprendere che se il divenire è allora nessun assoluto è possibile) ha permesso la liberazione dai limiti imposti dall'assolutismo politico e morale (postmodernismo, post-strutturalismo, decostruzionismo, costruzionismo, post-colonialismo ...), è altresì vero che essa stessa ha aperto le voragini dell'angoscia più terrificante, perché da ultimo la morte ora significa annientamento in totalità senza speranza di alcuna ulteriorità.

Le donne che si sentono dunque chiamate a "mettere al mondo il mondo" in quanto predisposte alla maternità, oggi si trovano dinanzi a uno scenario in cui viene testimoniato il messaggio divino che parla della sacralità del loro corpo, di cui però perlopiù non comprendono la portata di significato se non in forma emozionale e irriflessa, mentre parallelamente viene confutata la portata di verità di

42 E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit.; *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1990, 2a ed. 2005; *Cosa arcaica e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1998, 2a ed. 2006;

43 U. Galimberti, *Cristianesimo*, cit.

tale testimonianza insieme alla decostruzione di qualsiasi forma di significazione dell'“umano”. Questo perché ella è entrata nel discorso che permette di comprendere che cosa significhi emancipazione dall'oppressione a partire da e grazie alla caduta dell'assolutismo epistemico, venendo quindi svegliata dal fragore di questo crollo e chiamata a salvarsi con l'urlo sociale che ha proclamato i Diritti Umani Universali, ma senza che siano disponibili né a lei né al mondo categorie di consolazione che non appaiano già immediatamente illusorie non appena vengano pronunciate evocando il passato o un'idea di futuro.

Dinanzi a uomini che diventano donne e al fascino irresistibile di cui sembra godere l'ermafrodita artificiale, la chiamata all'amore da cui poi far nascere i propri figli è dunque diventata un azzardo in perdita. Per un verso l'estenuante corsa alla chirurgia plastica di giovani e vecchie che sperano di competere nel confronto impietoso con l'avvenenza transessuale e per l'altro la parallela corsa a ritroso verso oasi tradizionaliste che promettono la tutela divina sono dunque forme regressive assunte per non dare già tutto per perso. Ma né l'assecondare il bisogno dominante maschile di trovare oggetti per il proprio afinalistico e fantasmagorico piacere sessuale né il ritorno nostalgico a ideologie assolutiste del passato possono risolvere la questione etica dell'emancipazione femminile.

Intanto gli uomini si trovano dinanzi a donne che ancora non comprendono il loro tragico disorientamento, quello che deriva dal credere che se Dio è morto e nessuna dialettica storica garantisce più alcun senso della salvezza e del progresso futuro, essendo l'umano figlio del caso e della pena, la cosa secondariamente preferibile, diceva Nietzsche, è quella di morire il prima possibile, ma quella primariamente giusta è quella di non far nascere nessuno<sup>44</sup>. La rincorsa maschile al piacere sfrenato, nell'incapacità di farsi carico del futuro e divorando tutto il possibile nel presente, è un'espressione eloquente di tale orrenda angoscia.

L'indicazione fondamentale di Severino consiste nel sapere che l'Occidente non sa pensare l'eternità la quale invece è ciò che appa-

44 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872 ; tr. it.: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, “Opere”, Vol. III, tomo 1, Adelphi, Milano 1972.

re autenticamente, nonostante il tentativo di occultamento operato dall'errore in cui consiste la volontà di potenza. Non sapendo pensare l'eternità, anche l'occidentale Aldo Capitini ha commesso un errore nostalgico, affidando al cristianesimo, dopo Auschwitz, l'idea di omnicrazia in cui accogliere le donne come soggetti politici in grado di costruire la storia e i Diritti Umani Universali. Poiché però la storia né torna indietro né ritorna eternamente identica, è necessario che oggi appaia una nuova prospettiva che sappia accogliere tali valori, restituendo agli oppressi, quindi alle donne, un fattuale potere linguistico per negoziare la propria posizione e tensione verso il futuro, come la chiamata alla maternità impone. L'etica dell'attesa nasce proprio come risposta a questo scenario apocalittico. Sapere infatti che morte non significa annientamento ma oltrepassamento all'interno di un'eternità che già da sempre appare e compete ad ognuno senza bisogno di alcun Dio legittima a ripensarsi madri e padri e a trovare un modo per prendersi finalmente sul serio. L'etica dell'attesa può in tal senso offrire inattesi orizzonti di dialogo per permettere agli abitanti del tempo di continuare il cammino verso il futuro, sapendo finalmente parlare del proprio diritto originario ad essere qui in quanto eterni e sé stessi, capaci di utilizzare la tecnica per offrire un futuro tanto ai propri figli quanto alla storia di interi popoli che già da sempre ci attendono là dove il nichilismo è destinato a finire.

In questo spazio, un nuovo discorso è pronto a partire ...





VINCENZO VITIELLO

# IDENTITÀ E DIVENIRE. GIOVANNI GENTILE: DAL PENSIERO AL SENTIMENTO

## *Abstract*

Il saggio attraversa criticamente l'intero percorso del pensiero gentiliano alla luce del problematico rapporto tra Identità e Divenire. Dopo aver mostrato l'estraneità di Gentile al disegno hegeliano di fare della ragione la potenza negativa immanente all'intelletto (*La Riforma della dialettica hegeliana*), ed il conseguente fallimento del tentativo di distinguere la logica dell'astratto dalla logica del concreto (*Sistema di logica come teoria del conoscere*), Vitiello si sofferma sulla svolta del pensiero gentiliano rappresentata dalla *Filosofia dell'arte*. In quest'opera, in cui Gentile riprende temi già presenti in un saggio giovanile sulle *Forme assolute dello spirito*, l'Identità non è più "posta" dal Divenire, ne è bensì il "presupposto" – il presupposto che sottraendosi costantemente al Divenire, impedisce che esso si chiuda in se stesso, nella propria non diveniente auto-identità

## *Identity and Becoming. Giovanni Gentile: from Thought to Sentiment*

The present essay goes critically through the whole path of Gentile's thought in the light of the problematic relation between Identity and Becoming. After showing the extraneousness of Gentile to Hegel's project of making reason the negative power immanent to intellect (*The Reform of the Hegelian Dialectics*), and the consequent failure of the attempt to distinguish the logic of the abstract from the logic of the concrete (*System of Logic as Theory of Knowing*), Vitiello lingers on the change of Gentile's thought represented by the *Philosophy of Art*. In this work, in which Gentile recalls themes formerly present in a juvenile essay on the *Absolute Forms of the Spirit*, Identity is no longer "placed" by the Becoming, but it is rather its "requirement", which, getting constantly out of the Becoming, prevents that it encloses in itself, in its own non becoming auto-identity.



1. Nella *Riforma della dialettica hegeliana* Gentile, trattando delle prime categorie della *Scienza della Logica*, scrive che Hegel aveva analizzato e non realizzato il divenire<sup>1</sup>. Questa critica ripete, in buona sostanza, quella di Trendelenburg<sup>2</sup>, saltando non dico le divergenti interpretazioni di Karl Werder, Kuno Fischer e in particolare di Bertrando Spaventa<sup>3</sup>, che il filosofo siciliano considerava suo Maestro, ma il testo stesso di Hegel. Se infatti si seguono con la dovuta attenzione i passaggi logici compiuti da Hegel nell'*analizzare* le prime categorie della *Dottrina dell'essere*, si constata, anzitutto, che egli afferma *non* che l'essere passa nel nulla ed il nulla nell'essere, bensì che l'uno è passato (*übergangen ist*) nell'altro e l'altro nell'uno<sup>4</sup>. Il verbo al passato sta ad indicare che il Primo onto-logico non è l'essere ma il divenire, e cioè che non si dà inizio se non nell'iniziato. Ed è qui la differenza radicale di Hegel da Schelling, per il quale "è" (presente aoristico) un passato eterno, un passato che resta sempre passato mai risolvendosi nel flusso del divenire. Pertanto Hegel resta un libro chiuso se non s'intende questo primo e

- 
- 1 Cfr. G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana* (= RDH), Sansoni, Firenze 1954<sup>3</sup> (I ed. 1913), p. 20-22.
  - 2 Cfr. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870<sup>3</sup> (I ed. Berlin 1940), rist. an. Olms, Hildesheim 1964, spec. pp. 39-40, e Id., *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*, Leipzig 1843, p. 16.
  - 3 Cfr. K. Werder, *Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlin 1841, rist. an. Gerstenberg, Hildesheim 1977, p. 41 e ss.; K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg 1909<sup>3</sup> (I ed. Stuttgart 1852), pp. 137-164 e 194-204; B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, Atti della R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, vol. I, 1864, pp. 123-185, ora in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, voll. 3, Sansoni, Firenze 1972, pp. 367-437. Su questi temi rinvio al mio *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Milano 2003, e altresì alla mia Postfazione a B. Spaventa, *Opere*, a c. di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2009, "Buchstabieren Hegel. Rileggendo B. Spaventa interprete di Hegel", pp. 2809-2829.
  - 4 «Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergangen ist»: G. F. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (= WL), in Id., *Werke im zwanzig Bänden* (= W), 5-6, Suhrkamp, Frankfurt/M., I, 1969, p. 83. È pertanto insostenibile la tesi di Gentile, ribadita ancora nel *Sistema di Logica come teoria del conoscere* (= SLTC), 2 voll., Sansoni, Firenze, II, 1942<sup>3</sup>, p. 127, che in Hegel l'essere «prima di negarsi è: ed è proprio essere, non divenire, non pensiero, non autocoscienza».

fondamentale passo della *Scienza della logica*, e cioè che la soluzione hegeliana del problema dell'inizio, dell'*Anfang*, è la negazione che un inizio vi sia e possa esservi. Ed a ciò Hegel giunge proprio attraverso l'analisi dei concetti iniziali della Logica: essere, non-essere, divenire. Risulta evidente, infatti, ad una lettura attenta del testo hegeliano che l'essere, il puro essere «nella sua indeterminata immediatezza [...] identico (*gleich*) solo a sé, e non diverso (*nicht ungleich*) rispetto ad altro», è solo un'impensabile astrazione. Bisogna pur ammettere che Hegel conoscesse la *koinonía tôn ghenôn* del *Sofista* e la conclusione della I ipotesi del *Parmenide* di Platone!

A Gentile, quindi, rimase estraneo il progetto hegeliano di realizzare il divenire (*das Werden*) attraverso l'*analisi dei suoi termini* (*das Sein e das Nichts*). Rimase estraneo il modo in cui Hegel concepiva il rapporto intelletto-ragione: non come due momenti che si succedono (interpretazione che fu di molti: da Trendelenburg a Marx), quasi vi fosse prima l'intelletto che astrae e fissa e poi la ragione che fluidifica l'astratto ed immoto, bensì come un unico processo, nel quale la ragione immanente all'intelletto, come la sua stessa anima, gli dà vita e morte insieme, dacché consumandolo lo fa essere, ponendolo lo nega. Valendoci di un esempio di Gentile – cosa possibile, dacché egli, quando riesce a spiegare al meglio il suo concetto di divenire, non fa altro che ripetere Hegel –, possiamo dire che l'intelletto è il combustibile che il fuoco della ragione, per alimentarsi, perennemente consuma<sup>5</sup>. Ma, se alla fine, il divenire precipita in un risultato quieto, o, a dir bene, se il gran movimento bacchico del Tutto, in cui ogni membro è ebbro, si rivela da ultimo pari all'assoluta Quietè, trasparente in se stessa e semplice<sup>6</sup>, allora non ha senso parlare di dialettica e di divenire, se non come mere apparenze di un'Identità già da sempre presente, “accidenti”, *sum-bebekóta*, dell'Essere, fisso, immoto, riguardo al quale ben si confà l'espressione di Aristotele: *tautà aeí*, sempre il medesimo.

5 Cfr. *Teoria generale dello spirito come atto puro* (= *TGAP*), Sansoni, Firenze 1944<sup>6</sup>, p. 237.

6 «Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe»: G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952<sup>6</sup>, p. 39.

Il pensiero di Giovanni Gentile ruota intorno a questo problema: come pensare un movimento, un divenire che non sia intrinsecamente contraddetto dal suo stesso essere *qua* movimento, *qua* divenire? Sulla base di questa domanda si comprende anche la profonda differenza della filosofia gentiliana rispetto alla posizione fondamentale di Hegel, ed insieme il percorso del pensiero gentiliano, molto meno lineare di come viene tradizionalmente presentato.

2. In che modo Gentile tenta di sciogliere il nodo che lega il divenire, lo blocca e lo riduce in quiete? Non evitando l'aporia, anzi portandola sino in fondo. Vale a dire: Gentile non nega la *necessità* che il divenire venga colto dall'intelletto nella forma di un'immagine fissa, statica. Tutt'altro. Egli riconosce la necessità dell'intelletto *fuori* della ragione. Diversamente da Hegel, Gentile conferisce all'intelletto una sua sfera autonoma. L'intelletto non vive solo nella ragione, non è solo ciò che la ragione permanentemente corrode e consuma, nega. L'intelletto è l'"immagine" di cui la ragione ha bisogno per conoscersi. L'intelletto è l'immagine allo specchio della ragione. Immagine fissa, immobile del divenire. Che però vive nel divenire<sup>7</sup>. E non negata soltanto, anzi come negata così affermata.

7 «[...] l'uomo si vede nello specchio, che vede in sé; e pure vede nella propria immagine quegli occhi con cui vede la propria immagine»: *SLTC*, II, p. 40. Gentile chiude la III Parte di *SLTC* con queste parole, rivolte «al teorico della logica tradizionale, adoratore fanatico del logo astratto»: certo anche lui ha fissato il divenire in un'immagine logica, il concetto concreto, vivente, in un concetto astratto, «ma nell'atto stesso che abbiamo presunto di costituire anche noi un concetto, noi ne abbiamo segnato i limiti e circoscritto il valore, affidandolo di buon grado a quella negatività del dialettismo spirituale, in cui è la nostra vita, e al quale, anche dopo aver scritto questo libro, continueremo a chiedere (io od altri, è tutt'uno) la ragione e la forza di vivere» (p. 170). Avrebbe avuto facile gioco Guido Calogero (*La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960<sup>2</sup>) nell'evidenziare l'autocontraddittorietà di questa tesi che basa il superamento della definizione del proprio principio, l'autoconcetto, su questo stesso principio, così com'è stato definito. Sul tema cfr. anche U. Spirito, in partic. *Scienza e filosofia*, Sansoni, Firenze 1950<sup>2</sup>, e *La vita come ricerca*, ivi 1948<sup>3</sup>. Per un'articolata trattazione del tema rinvio al mio *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Milano 2003, Parte II cap. II, "Dall'attualismo alla filosofia dell'identità". La medesima contraddizione si riscontra nella distinzione crociana (cfr. Id., *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954<sup>6</sup>, pp. 25-28) tra le categorie potenze del fare, e le categorie predicati di giudizi: le prime, eterne ed





Astratto, dice Gentile nel *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, non è l'intelletto, bensì la separazione dell'intelletto dalla ragione; ma è parimenti astratta la ragione se separata dall'intelletto. Concreta è solo la relazione di logo concreto e logo astratto, ovvero di ragione ed intelletto. La novità della *Logica* rispetto alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* sta nel riconoscimento che l'asse portante della dialettica non è il soggetto, l'Io, come non è l'oggetto, il non-Io, bensì la loro relazione. Nel *Sistema di Logica* soggetto e oggetto sono su un piede di parità, ancorché Gentile continui a definire "soggetto", o anche "Io", la relazione soggetto-oggetto<sup>8</sup>. Ma, come vedremo, "soggetto" e "Io" hanno in quest'opera vari significati.

Fermiamo ancora lo sguardo sulla profonda differenza della *Logica* gentiliana dalla *Logica* hegeliana. In Hegel l'intelletto è solo *materia* (il combustibile) della ragione; in Gentile l'intelletto ha forma propria. I due termini della relazione del concreto – dell'unico concreto che è l'unità *distinta* di concreto ed astratto – sono e restano due. Il concreto non consuma l'astratto, ma lo pone; e non nega l'astratto, bensì l'astrazione dell'astratto dal concreto. E la negazione dell'astrazione, o separazione, dell'astratto dal concreto non differisce in niente dalla negazione dell'astrazione, o separazione, del concreto dall'astratto.

Così concepita la relazione ragione-intelletto (ragione-intelletto, e non: intelletto-ragione), il fatto che il divenire si colga sempre in un'immagine quieta non scompiglia più l'ordine del "sistema", anzi è ad esso perfettamente congruo. E Gentile, infatti, dedica la Parte

---

immutabili, dovrebbero essere conosciute attraverso le seconde, che sono invece storiche e transeunti!

- 8 In *TGAP* era già presente ed esplicito il concetto della *necessaria* relazione di concreto e astratto, in quanto è nell'oggetto (= astratto) che il soggetto (= concreto) volta a volta *si attua* oggettivandosi, e cioè si nega per eternamente superarsi (cfr. p. 239, 242 e *passim*); ma in *SLTC* l'oggettivarsi del soggetto non esaurisce il concetto di oggetto, dacché sono due e diversi i concetti di oggetto, ed entrambi *necessari*: altro essendo l'oggetto come oggettivazione della relazione soggetto-oggetto, altro l'oggetto come termine di questa relazione. Il duplice concetto di oggetto corrisponde pienamente al duplice concetto di soggetto, su cui *infra* § 8. Ma, come vedremo, Gentile, per aver voluto – o dovuto? – attribuire anche all'astratto un'autonomia dialettica, non è poi riuscito a mantenere la distinzione di concreto e astratto (*infra* § 6).



seconda del suo *Sistema* alla Logica dell'astratto. Siamo nel 1917, il secondo volume uscirà nel '21: con parecchi anni di anticipo Gentile compie la medesima operazione che Husserl realizzerà nel 1929 in *Logica formale e trascendentale*. Indico qui, anche superfluo precisarlo, un'affinità di progetto, non un'identità di risultati<sup>9</sup>.

3. La logica dell'astratto nasce – dice Gentile – col giudizio. Prima del giudizio non c'è che la muta natura. A non è A, se non si sa come A. Non che vi sia prima A e poi la conoscenza di A. A nasce nell'atto stesso in cui si sa come tale, come A. Prima del giudizio non v'è che l'indistinzione del nulla. Essere e pensiero dell'essere sono *unum et idem*. Ma che A sia solo in “A è A”, e cioè nel giudizio, non è affermazione priva di conseguenze. Anzitutto l'identità di A con se stesso comporta la negazione dell'opposto: “A è A” *in quanto* non è non-A. “In quanto” significa: non il giudizio “A non è non-A” discende da “A è A”, bensì, all'inverso, è il giudizio “A è A” che si conosce in “A non è non-A”. Il che diviene esplicito solo in: “A o è A o è non-A”, *tertium non datur*. Così nella logica dell'astratto Gentile *deduce* i tre principi della logica aristotelica tradizionale, e di questi soltanto ritiene di avvalersi. Il principio leibniziano di “ragion sufficiente” viene espunto perché, «essendo il pensiero stesso verità di fatto in quanto verità di ragione, non occorre, se c'è il pensiero, il principio di ragion sufficiente per passare dall'essenza all'esistenza»<sup>10</sup>. Gentile non pare rendersi conto che il problema *on-to-logico* posto da Leibniz col principio di ragion sufficiente è tutto in quel “se c'è il pensiero” (il pensiero o altro essente qualsiasi)!<sup>11</sup>

9 Ché la trattazione husserliana della logica dell'astratto (o formale) è infinitamente più ricca e complessa di quella gentiliana, geniale nell'impian- to, molto modesta nello svolgimento, come attesta la stessa esiguità dello spazio riservato (*SLTC*, I, pp. 169-273). Ma quello che maggiormente stupisce è l'assenza d'ogni riferimento alla hegeliana *Scienza della logica* nella trattazione del sillogismo.

10 *SLTC*, I, p. 225.

11 «Pourquoy il y a ploustôt quelque chose que rien?»: G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Werke, Hrsg. H. H. Holz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, I, pp. 414-439, § 7, p. 426. L'*autoctisi* – s'aggiunga – non è la soluzione, bensì l'elusione del problema. Infatti, ammesso pure che il pensiero riesca a tanto, a porre sé come esistente, questa stessa auto-posizione pre-suppone

Che cosa si ricava da questa esposizione, rapida ma essenziale, della logica dell'astratto? Esattamente il contrario di quanto ne ricavava Croce<sup>12</sup>. Non vi sono qui due logiche, quella del concreto e l'altra dell'astratto, ve n'è una sola. E, aggiungiamo subito: purtroppo. Già perché l'assenza del logo astratto condanna il concreto all'astrattezza – o per dire la cosa in termini di filosofia morale, impedisce di distinguere libertà da arbitrio.

Manca la logica dell'astratto, perché essa è pari alla logica del concreto. Infatti, per distinguere il logo astratto dalla muta natura, dal vuoto dell'“essere, puro essere, senz'altra determinazione”, ovvero: per dare al logo astratto comunque un contenuto, Gentile ha dovuto determinarlo, definirlo, e quindi dialettizzarlo. Ma, così ragionando, ha tolto qualsiasi legittimazione alla distinzione tra concreto ed astratto. Infatti, se A è solo in “A è A”, e questo in “A non è non-A” e quindi in “A o è A o è non-A”, allora il logo astratto non è meno movimento e divenire del logo concreto. Dove più la differenza tra i due? E cioè: dove più la necessità dell'astratto?

4. Gentile cercò di rispondere alla domanda, tentando di distinguere, nel secondo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere* due distinte dialettiche, l'una del concreto, l'altra dell'astratto. Ma era un tentativo non solo destinato al fallimento, ma soprattutto privo di senso. Diciamo prima del fallimento.

La dialettica dell'astratto è dialettica di *concepta* e non del *conci-pere*. In questa il pensiero osserva e segue il suo stesso movimento da fuori, da spettatore, come si osserva e segue un oggetto estraneo. Certo l'oggetto non è separato dal soggetto, se è questo che lo pone, ma lo pone appunto come alcunché di op-posto a sé, di altro da sé.

---

il pensiero in quanto “essenza”, ché solo il pensiero – e non il mondo, non la natura, non le “cose” – è tale da porre se stesso.

12 Cfr. la recensione di Croce a *SLTC* in: Id., *Conversazioni critiche. Serie quarta*, Laterza, Bari 1951<sup>2</sup>, pp. 297-304. Senza darne ragione, Croce riconduceva la distinzione tra la logica del concreto e la logica dell'astratto alla «divisione di pensiero divino e di pensiero umano», per poi citare «le parole del buon vecchio hegeliano professor Maturi: “Volete, caro amico, ragionare con la logica divina o con la logica umana? Se con questa, non c'intendiamo; se con l'altra, ragioniamo; o meglio, non è più il caso di ragionare: abbracciamoci!” Io ammetto solo la logica con la quale si concepisce e si ragiona, e non l'altra alla quale basta l'abbraccio» (p. 298).

La dialettica dell'astratto, il divenire dell'oggetto, sono la dialettica ed il divenire che il soggetto osserva, ma non vive. È teoria e non prassi. È immagine e non realtà: perciò è astratta. Certo "A = A" somiglia, o meglio: imita "Io = Io", ma appunto come l'immagine, o il ritratto, 'imita' l'esistenza reale. Per contro, nell'"Io = Io" della dialettica del concreto, il soggetto è coinvolto, essendo la posizione di quel giudizio l'auto-posizione del soggetto. La dialettica del concreto si distingue dalla dialettica dell'astratto come l'auto-giudizio dal giudizio, l'auto-sillogismo dal sillogismo. Per rendere più evidente tale distinzione Gentile precisa che là dove il giudizio dell'astratto si esprime nella formula "A = A", l'autogiudizio del concreto si espone nella formula "Io = non-Io", e cioè l'Io, ponendo l'altro da sé, l'oggetto, in questo porre pone se stesso: «"Io = Io" significa: "Io mi fo Io". L'Io perciò è veramente *autocitisi*»<sup>13</sup>.

Nessuno di questi argomenti è convincente. Anteporre al giudizio, e così al sillogismo, il prefisso "auto" non cambia in nulla la cosa. Perché l'alternativa è questa: o la dialettica dell'astratto è vera dialettica e movimento, vero divenire, allora, perché essa sia tale, il soggetto, il pensiero pensante, deve essere totalmente coinvolto in essa, e pertanto la (presunta) dialettica dell'astratto viene a coincidere con dialettica del concreto; oppure la dialettica dell'astratto è dialettica per finta, un divenire osservato da fuori, studiato come oggetto, un divenire che non diviene, un fuoco dipinto, movimento *ut pictura in tabula*, epperò non pensiero pensante, ma morto essere. Quanto poi alla differenza tra le due formule: "A = A" e "Io = non-Io", bisogna dire che è un espediente che non regge. Non ha proprio Gentile detto che A è A solo nel giudizio "A = A", perché A prima del giudizio neppure è? Se questo è vero, allora come l'"Io mi fo Io", meglio dovrebbe esprimersi con "non-Io = Io", in quanto prima di farsi Io, l'Io non è Io, allo stesso modo l'"A = A" meglio s'esprime con "non-A = A". Né a ciò si può obiettare che là dove "Io mi fo Io", "A", invece, "è fatto A" (è posto come A dall'Io), se si assume che «la forma come mediazione di sé o autosintesi è generatrice di sé stessa come materia; epperò smaterializzatrice eterna d'ogni sua materia, in cui può ritrovare, e ritrova se medesima»<sup>14</sup>. Ancor meno

13 *SLTC*, II, p. 62.

14 *SLTC*, II, p. 97. Peraltro la formula "non-A = A" appare a Gentile stesso pari a "non-Io = Io": «Si passa da *non-A* ad A. Quell'identità di A e *non-A*, che la logica dell'astratto respingeva come la contraddizione, è invece la

convincente è poi la formula che il pensiero pensante è sintesi di sintesi, laddove il pensiero pensato è sintesi di analisi<sup>15</sup>, se è vera la tesi che non c'è analisi che non sia sintesi, e non c'è sintesi che non sia analisi.

Ma se anche il ragionamento di Gentile per distinguere le due dialettiche convincesse, la sua vittoria sarebbe davvero una vittoria di Pirro. Perché, se anche l'astratto è movimento e dialettica, a che l'astratto? Se è divenire anche l'astratto, dove più lo stabile, fisso punto di riferimento dell'agire libero?<sup>16</sup>

Gentile, bisogna riconoscerlo, ha visto il problema, ma non lo domina. Si confonde con le sue stesse distinzioni<sup>17</sup>. Talora nel *Sistema di logica* l'astratto riprende il significato che aveva nella *Teoria generale dello spirito*. Mentre le due opere sono divise da un abisso. L'abisso della differenza tra l'oggetto inteso come il momento negativo della relazione soggetto-oggetto – negativo, ancorché concepito come necessaria oggettivazione del soggetto –, e l'oggetto inteso come momento positivo della relazione soggetto-oggetto, per cui non l'astratto è negativo, ma la separazione dell'astratto dal concreto (al pari della separazione del concreto dall'astratto)<sup>18</sup>.

---

logica immanente del logo concreto.»: *SLTC*, II, p. 62. Ma sul “primato” del soggetto all'interno della relazione soggetto-oggetto v. *infra*.

15 Cfr. *SLTC*, I, p. 212

16 Diciamolo con le parole dello stesso Gentile: «Lo svolgimento di cui ha bisogno il pensiero pensato, o meglio, di cui il pensiero pensante sente il bisogno quando ha pensato il suo pensiero pensato, è un bisogno a cui soltanto esso pensiero pensante può provvedere. Ciò che esso deve trovare nel pensiero pensato come oggettività, a cui esso deve appoggiarsi per attuare il proprio svolgimento, è invece il contrario di ogni svolgimento: è la determinazione dell'essere, o l'essere come tale, ma identico a se stesso, immutabile, fermo nella sua essenza, incrollabile come base dello sforzo ulteriore del pensiero pensante. Che se esso stesso si muovesse, e sfuggisse di sotto a questo pensiero, e svanisse, esso, anziché essere il dolce pomo della verità, diventerebbe l'eterno supplizio di Tantalo» (*SLTC*, I, p. 209).

17 Scrive infatti in *SLTC*, II, p. 40 «Il circolo del logo astratto si risolve [...] nel circolo del logo concreto», e a p. 151 «In quanto si risolve, il logo astratto si dialettizza, perchè coincide col logo concreto: ma non è più il logo astratto di prima: il logo astratto astrattamente concepito». Ma la dialettica dell'astratto descritta nella Parte II di *SLTC* non è punto dialettica del logo astratto astrattamente concepito, non foss'altro perchè il logo astratto astrattamente concepito non ha dialettica.

18 Cfr. *retro* nota 21.

Da che dipende questa oscillazione di Gentile tra posizioni diverse? Da che dipende il persistere della posizione definita nella *Teoria* all'interno della più avanzata *Logica come teoria del conoscere*?

Dal fatto che l'esigenza di definire qualcosa di stabile, di fisso, da contrapporre al divenire, è del tutto giusta, solo che lo stabile, il fisso, va cercato non alla fine, ma all'inizio. O, per essere più chiari, non va pensato come un "posto" dal pensiero, bensì come un "presupposto". Ma questo pensiero richiedeva un vero e proprio capovolgimento di prospettiva. Quello che Bertrand Spaventa aveva compiuto, e del quale Gentile neppure si era accorto. Pur tra mille difficoltà ed ambiguità Gentile compirà questa "svolta" con la *Filosofia dell'arte* del 1931.

Vediamo ora quali passaggi sono stati necessari a Gentile per compiere questa ri-voluzione; ma sin d'ora dobbiamo avvertire che questa ri-voluzione riconduce Gentile su un sentiero a lui non del tutto sconosciuto. Da giovane, quando aveva iniziato a tracciare la sua via nel pensiero filosofico, su quel sentiero aveva mosso qualche passo, presto allontanandosene per la troppa luce che su di lui proiettava Hegel. Ma procediamo con ordine.

5. Nel secondo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere*, nel capitolo sul "dialettismo", proprio trattando della differenza tra l'"Io = Io" ed "A = A" Gentile precisa in nota:

Per maggior chiarezza si può avvertire che l'Io può prendersi in due significati: o come l'unità degli opposti Io e non-Io; e allora il non-Io è contenuto nell'Io come suo momento; o come uno degli opposti in cui l'Io si dualizza, cioè come l'antitesi del non-Io, quel termine originario da cui il pensiero si aliena per pensare.<sup>19</sup>

Pur all'interno dell'Io-sintesi, della relazione concreto-astratto, Gentile continua ad attribuire all'"Io antitesi del non Io" un ruolo preminente, dominante. È il soggetto che pone l'oggetto. Ma basta questo per definirlo "termine originario"? Non dovrebbe essere l'Io-relazione, l'Io-unità degli opposti, l'"originario"? Se è l'Io-antitesi-del-non-Io l'"originario", allora l'Io-unità è derivato e la sintesi è "a posteriori". E questo è in duro contrasto con la tesi di fondo della *Logica*, e cioè con l'affermazione della co-originarietà di concreto

19 SLTC, II, pp. 65-66



e astratto<sup>20</sup>. Invero sin dal 1909, nel saggio sulle “Forme assolute dello spirito”<sup>21</sup>, che è la prima formulazione sistematica del pensiero di Gentile, il filosofo aveva sostenuto l’apriorità dell’Io-sintesi. Ma come l’aveva sostenuta, e cioè seguendo quale ragionamento? Rileggiamo il passo in cui la questione è più chiaramente definita:

[...] lo spirito non è sintesi di due opposti nati come tali; anzi di due opposti che rampollano dall’unità fondamentale dello stesso soggetto o Io. *Ma l’Io, che è radice di questa dualità di Io e Non-io, non è l’Io che è opposto al Non-io*; questo è l’altro Io che rampolla dal primo, non è il primo. *Il quale è realmente l’unità ancora indistinta dei due termini, ossia il Tutto, di cui ognuno di noi sente nel ritmo della propria coscienza il palpito universale.*<sup>22</sup> (corsivo mio)

Originaria la sintesi, l’unità-relazione di Io e Non-io; ma più originaria è l’*unità ancora indistinta* dei due opposti, unità che non è l’Io, ma la radice dell’Io come del Non-io, la radice della sintesi. Immediatamente dopo il passo citato, Gentile, ad evitare che si possa pensare che esista un momento, anche un solo momento, in cui la sintesi (la relazione degli opposti) manchi, in cui la radice non abbia ancora germinato, scrive:

Prima che sorge la luce della coscienza con l’atto distinguente uniente di soggetto e oggetto, lo spirito non c’è. Ma è evidente che un istante, in cui tale luce non sia, non c’è nemmeno. Perché l’essere è appunto il mondo della coscienza. E di là dalla coscienza non vi può essere, e non v’è, se non la proiezione immaginaria dello stesso contenuto della coscienza.<sup>23</sup>

La radice è solo nella pianta che da essa germoglia. Ma in questa uno dei suoi rami ha un pregio particolare: la coscienza, il soggetto, l’“Io antitesi del Non-io”, conserva memoria dell’immemoriale, memoria della radice “prima” del suo germinare. La coscienza è certo nell’autocoscienza, nella differenza di sé dall’altro da sé, e pertanto è momento del sapere, è *scienza*; tuttavia, in quanto distinta dall’autocoscienza, in quanto momento del sapere e non tutto il sapere,

20 E, direi, persino con le pagine più meditate di *TGS*.

21 Ora raccolto in G. Gentile, *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 259-275.

22 *Ib.*, p. 260.

23 *Ibidem*.



neppure è tutta sapere, totalmente scienza, e perciò conserva in sé memoria dell'*immaginaria* radice, della fonte immemoriale. Questa coscienza-memoria che nella relazione concreto-astratto, soggetto-oggetto, è uno solo dei poli, presa in sé e per sé, non isolata, ma distinta dalla relazione in cui pur vive, "sa" in un modo affatto particolare: *sa nella forma del sentire*. È coscienza in quanto *sensus sui*. Senso, sentimento. Certo senso e sentimento dell'Io, ma non dell'Io-penso. È un Io che *sente e non pensa* ancora: «l'Io trascendentale è pensiero puro o trascendentale; ma il sentimento, il soggetto non è pensiero bensì condizione dello stesso pensiero trascendentale»<sup>24</sup>.

Il "primato" dell'Io nella relazione Io–non-Io sta dunque in ciò, ch'esso, pensando, *sente* la radice immemoriale dello spirito: quella radice che non è mai presente "in sé", ma sempre e solo "in altro" e come "altro", in quello che da essa sempre promana: il pensiero, la distinta relazione di pensante e pensato. Ma questo pensiero-sintesi di Io e non-Io per essenza – se essenza è origine – non può non rinviare al sentire, al sentimento: eterno passato che nell'atto stesso di nascere muore, perchè muore come sentimento e nasce come pensiero; muore come passato e nasce come presente. Nell'autocoscienza pensante, nell'"Io antitesi del Non-io", si conserva la traccia, e solo la traccia, del passato eterno dello spirito, dell'immediato che è solo nella mediazione, dell'affermazione che è solo nella negazione, del Sì che è solo nel No. La negazione del sentire ad opera del pensiero è l'unico modo in cui il sentire può essere presente. Di questo tratta la *Filosofia dell'arte*.

6. In quest'opera – che giustamente Paci definì di "puro pensiero"<sup>25</sup> – Gentile cerca di recuperare come passato intemporale dello spirito l'"identità" che il logo astratto, non meno del concreto, nega nella differenza del giudizio. Dopo che il tentativo del *Sistema di Logica* di tener ferma l'identità come posizione dell'Io (= come logo astratto) s'è rivelato vano, perché anche il logo astratto è dialettico, è mediazione e differenza e non identità, Gentile tenta la via opposta, cerca l'identità nella immediatezza che è "prima" della mediazione, nel "sentimento" che è "prima" del pensiero, dell'auto-

24 G. Gentile, *La filosofia dell'arte* (= *FA*), Le Lettere, Firenze 2003<sup>2</sup> (ristampa dell'ed 1943; I ed. 1931), p. 161.

25 E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, p. 53.



coscienza, della sintesi. Troppo accorto dialettico per cadere nell'illusione di poter cogliere l'immediato "in sé"<sup>26</sup>, Gentile non nega la mediazione per l'immediato, la posizione per la presupposizione, al contrario ribadisce che il presupposto è solo *per* il porre, la natura solo *per* lo spirito. Ma che il presupposto sia per il porre, la natura per lo spirito, indica ora non una dipendenza unilineare, bensì un rapporto circolare: il presupposto è posto dice ora più propriamente: *è riconosciuto*. La natura è certo natura in quanto riconosciuta come tale dallo spirito, e prima di questo riconoscimento non è: non è natura; così come il padre non è padre prima della nascita del figlio. Ma ciò non toglie che prima del "riconoscimento" *qualcosa* è – e senza questo "qualcosa" non sarebbe neppure il pensiero.

Il sentimento, la traccia che l'altro dal pensiero lascia nel pensiero, attesta dunque il limite del pensiero: del pensiero pensante, dell'io. La rivendicazione del primato, all'interno dell'"io sintesi", dell'"io antitesi del Non-Io", è così, paradossalmente, non il trionfo della "soggettività", bensì il riconoscimento del suo limite. Dire che il sentimento muore nell'atto stesso di nascere, perché muore come sentimento nascendo come pensiero, significa che il pensiero mai non riesce a far presa sull'altro da sé: la posizione dell'"altro" è il riconoscimento della sua alterità *irraggiungibile*. «Il puro sentimento non è ravvisabile in pura luce di pensiero» – scrive Gentile<sup>27</sup>. Ma se l'ombra scompare al sopraggiungere della luce, il limite è della luce, che non sa – non può – comprendere, *cum-capere, con-cipere*, l'ombra. *Il limite è del pensiero*. E quel pensiero che ritiene di non poter riconoscere il limite di se stesso senza varcarlo, è un pensiero incapace anzitutto di conoscere se stesso. Di conoscere se stesso dall'interno. Tutt'altro che un pensiero infinito, anzi doppiamente limitato.

7. Il riconoscimento del limite del pensiero stabilisce una differenza sostanziale tra la tesi della morte dell'arte (attribuita a Hegel<sup>28</sup>) e l'affermazione gentiliana che l'arte quando nasce muore: muore come arte e nasce come pensiero. L'arte muore non perché la sua "forma" non è la più adeguata allo spirito; al contrario, perché ecce-

26 Cfr. *FA*, spec. pp. 139-141

27 *FA*, p. 155.

28 Ma cfr. la critica gentiliana di questa interpretazione in *FA*, p. 293.

de ogni distinta forma, e poiché per vivere nel mondo deve prendere forma, allora s'abbassa, rinuncia alla sua purezza, si fa distinzione, pensiero<sup>29</sup>. Il sentimento che l'anima è troppo ricco per l'evidenza del mondo. E non è certo un caso se in questo giro di riflessioni vengono spontanee alla memoria del pensatore espressioni quali: *nescio quid* e *Deus absconditus*<sup>30</sup>. Queste espressioni stanno ad indicare che il sentimento, ciò di cui l'Io antitesi del non-Io conserva traccia, non è nulla di soggettivo, e neppure è qualcosa, è piuttosto la fonte di ogni soggetto e di ogni oggetto, del pensiero stesso che distingue e unifica, che dà forma alle cose. Nel cogliere il limite del pensiero – del pensiero pensante e non solo del pensato – Gentile si accosta all'intima *religiosità* dell'arte, scorgendo il legame dell'arte col mistero. Legame sentito prima che pensato, e pensato solo perché prima sentito. È questo *ligamen* che frena l'arbitrio del volere, che sottrae il divenire del pensiero al rischio di ridursi ad un puro scorrere di cosa in cosa senza affatto mutare in se medesimo. Questa la quiete che inquieta il pensiero, l'Identico che impedisce al divenire di chiudersi in se stesso, alla dialettica di bloccarsi.

8. Ma è sufficiente il “ri-conoscimento” di questo *ligamen* per affermare l'alterità dell'Identico rispetto al movimento, alla differenza del pensiero?

La risposta non può essere che negativa. L'Identità, a cui il sentimento, nella *Filosofia dell'arte*, rinvia, non è affatto diversa dall'Io-radice che abbiamo conosciuto nello scritto sulle “Forme assolute dello spirito”. Come quell'Io era radice perché destinato a germinare, così l'Io-sentimento è destinato all'Io-penso. È *per* questo, *in funzione di* questo<sup>31</sup>. È sin dall'inizio coinvolto nel dialettismo del pensiero, nel suo movimento. Fa parte del Sistema che chiude in sé il movimento. Che eternizza il movimento, epperò lo nega come tale.

29 «Questo sentimento, alla radice di ogni distinzione, è indistinto e uno: senza parti. Ma è insieme Tutto. Nulla fuori di esso, e tutto ciò che per la vita dello spirito verrà alla luce, non potrà derivare se non dal suo seno, e non potrà essere se non suo prodotto.»: *FA*, p. 176

30 *FA*, p. 110.

31 «Questa è la radice con cui l'albero gigantesco del pensiero, che con le cime tocca il cielo, si attacca alla terra, donde trae la sua vita, e in cui è la fonte della sua esistenza...» (*FA*, p. 167). Perciò è definito «sorgente eterna della gioia di vivere [...] che riesce sempre vittoriosa sulle sue negazioni» (*FA*, p. 160).

Perché si esca dall'identità immobile del movimento che sempre è e non cambia, è necessario che l'Identità sia non soltanto l'opposto del movimento, ma l'"altro". E di un'alterità che sempre si sottrae, e sottraendosi può sì favorire il cambiamento, ma insieme negarlo. Solo la possibilità della fine salvaguarda il cambiamento dal suo stesso essere. E questa possibilità non appartiene al futuro, più che al passato. Non appartiene al tempo. Perciò la possibilità della morte concerne non il tempo, ma l'esistenza. Concerne il mutamento, il divenire – in totalità.

Ma in questa possibilità della fine Gentile scorge soltanto «la satanica soddisfazione di veder cadere la dialettica sotto il proprio peso, e *ruere mole sua*», e contro «l'insensibilità speculativa di cui fa pompa [...] un filosofare dialettico [che] porta la dialettica a tale estremo da non permettersi alcuna sistemazione di pensiero, e cioè nessun concetto, nessun pensiero, neppure il più elementare», non esita ad appellarsi al principio di non contraddizione. «In Hegel – scrive – [...] la dialettica obbedisce bensì ad un principio logico che è in diretta antitesi al principio di non contraddizione, ma non distrugge quest'altro principio e non può farne a meno»<sup>32</sup>. A questo punto non vale ripetere quel che si è già detto nelle pagine precedenti sulla difficoltà – se non impossibilità – di tener distinto il logo astratto dal concreto, e neppure che anche là dove ciò fosse possibile, l'astratto sarebbe troppo debole sostegno, essendo pur esso, o meglio: anzitutto esso, coinvolto nel dialettismo del concreto. A questo punto non resta da dire che il solo pensiero che è davvero pensiero in atto, capace cioè di osservare se stesso dall'interno, pensiero che non s'arresta in nessuna figura determinata, de-finita, è il pensiero che sa riconoscere il suo limite, non storico, essenziale, che sa esporsi al *mistero dell'essere*. Torna alla memoria il profondo pensiero di Bertrando Spaventa:

Adunque, perché il No? Il *Non essere*, la negazione? e *dopo*, e nonostante il Sì, l'essere, l'affermazione? Perché non è solo il Sì? Perché tutto non è *Essere*? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica.<sup>33</sup>

32 FA, p. 294.

33 B. Spaventa, *Opere*, cit., I, p. 399.





II.  
LOGICA E ONTOLOGIA





NICOLETTA CUSANO

## SULLA CONTRADDIZIONE

### *Abstract*

L'articolo affronta il tema della contraddizione e della differenza tra contraddizione, contraddirsi e contraddittorietà, interrogandosi sulle questioni teoretiche fondamentali: in che senso la contraddizione e il contraddirsi esistono se e in quanto sono affermazioni di nulla? in che senso il contraddirsi è affermazione della tesi e insieme dell'antitesi?

Si risponde tenendo ferma la posizione di Emanuele Severino nelle sue linee concettuali fondamentali, ma proponendone una riformulazione esplicante soprattutto in relazione alla decisiva espressione «la contraddizione appare come negata».

The article deals with the theme of contradiction and the difference between contradiction, contradicting oneself and contradictoriness. It examines some of the fundamental theoretical issues: in what way do contradiction and contradicting oneself exist if or insofar as they are affirmations of nothing? In what way is contradicting oneself the affirmation of the thesis and antithesis at the same time? The answer clings to Emanuele Severino's thought, but it advances some explanatory reformulations of the fundamental statement «contradiction appears as denied».



Che cos'è la «contraddizione»? E che differenza c'è tra «contraddizione», «contraddirsi» e «contraddittorietà»?

Già con Platone la filosofia si interroga sull'errore e su come sia possibile che esistano le «false opinioni»; da Aristotele in poi si consolida principalmente l'affermazione che esiste il contraddirsi ma non il suo contenuto, l'impossibile identità di tesi e antitesi. Ma la riflessione filosofica non ha sempre affrontato con radicalità gli interrogativi legati all'esistenza dell'errore e alcune questioni fondamentali o non sono state considerate o sono rimaste insolute. La principale questione insoluta è la seguente: se il contenuto del contraddirsi (l'identità di tesi e antitesi) è impossibile, insignificante, nullo, come può apparire, essere pensato e detto? Pensarlo e dirlo non significa forse farne qualcosa di essente e significativa e con ciò perderlo come tale? Il che può anche essere detto così: dal momento che si pensa e si parla sempre e soltanto di essenti e significati, come si può pensare e dire il «nulla»? A questi interrogativi (che sono formulazioni dell'«aporetica del nulla»<sup>1</sup>) fa seguito quest'altro: premesso che il contraddirsi è un convincersi e il convincersi è un «apparire», e premesso che l'apparire è tale solo se non è apparire di nulla (altrimenti non apparirebbe nulla, cioè non esisterebbe alcun apparire, alcun convincersi), com'è possibile che esista il contraddirsi quale convincersi di nulla (identità di tesi e antitesi)?

Tutte queste domande sono riconducibili alla questione a cui si rivolge il nostro intervento: qual è il fondamento dell'esistenza del contraddirsi e della contraddizione? La risposta che si propone è una esplicitazione-rielaborazione lessicale della posizione di Emanuele Severino, il quale affronta la questione *in tutta la sua complessità* (come mai in precedenza) prendendo in esame i principali contributi della tradizione filosofica – in modo tale che riflettere sulla posizione severiniana significa anche prendere in esame l'intera riflessione filosofica sull'argomento. Ci soffermeremo in modo particolare sullo scritto severiniano dall'esplicito titolo di *Fondamento della contraddizione* (Adelphi 2005), in cui si afferma la «differenza tra contraddizione e contraddittorietà». Con ciò Severino, in continuità concettuale con quanto da sempre sostiene, rileva che il contraddirsi

1 Cfr., E. Severino, *La struttura originaria*, 1958 Adelphi 1981, IV capitolo; E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi 2013; N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis 2011.



e la contraddizione esistono in quanto *affermazioni* di un contenuto impossibile e inesistente (la contraddittorietà), mentre la contraddittorietà (identità di tesi e antitesi) è un significare immediatamente autonegativo e perciò impossibile, insignificante, inesistente, «niente».

Per comprendere la posizione di *Fondamento della contraddizione* va tenuto presente che è l'esito di un lungo percorso *lessicale* avviato con *La struttura originaria* (1958, Adelphi 1981), testo in cui la differenza tra l'impossibile identità di tesi e antitesi e il suo positivo significare viene affermata come «duplice senso dell'autocontraddizione» (cap. IV, par. 15, pp. 230-233). In tale espressione il termine «autocontraddizione» indica sia ciò che non esiste, l'impossibile identità di tesi e antitesi (contraddittorietà), sia ciò che esiste, il positivo significare di quell'impossibile identità.

Si è messo in corsivo l'aggettivo «lessicale» per sottolineare che i problemi *fondamentali* sono affrontati e risolti concettualmente già con *La struttura originaria*. L'uso indeterminato del termine «autocontraddizione» del testo del '58 va ricondotto, a nostro avviso, all'essere quasi esclusivamente assorbiti, nella fase iniziale di un percorso teoretico complesso e profondo, dalla soluzione concettuale delle questioni (comprensibile perciò che le precisazioni e rigorizzazioni lessicali si presentino negli scritti successivi). Un riferimento ancora più significativo di tale implicitezza o indeterminazione linguistica è dato dall'uso del termine «autocontraddittorio»: nel IV capitolo, dedicato all'aporetica del nulla, Severino definisce il significato «nulla» come «autocontraddittorio». L'espressione dà addirittura il titolo al paragrafo 6: «Il nulla come significato autocontraddittorio». Abbiamo rilevato altrove questa inadeguatezza linguistica, riconosciuta dallo stesso Severino, il quale infatti rileva l'opportunità di definire tale significato come «contraddicentesi» e non «contraddittorio»<sup>2</sup>. Il significato «nulla» esiste e consiste nello «scontro», inevitabile e in contraddittorio, tra la positività dell'essere-significare e la negatività del contenuto significato; il significato «nulla», in altre parole, è il contraddirsi tra il significare e il suo contenuto, ma non è qualcosa di contraddittorio, se con ciò si intende impossibile, inesistente, *nihil absolutum*.

2 Cfr. N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, cit., II, 2 e, nello stesso volume, E. Severino, *Prefazione*, p. 8.

Negli scritti successivi al testo del '58 (il riferimento principale è *Essenza del nichilismo*, Adelphi 1982) per esprimere la differenza tra l'identità di tesi e antitesi e il suo essere e apparire, il linguaggio severiniano afferma la «differenza tra contraddirsi e contraddizione», per cui il contraddirsi esiste mentre non esiste la «contraddizione pura» (l'identità di tesi e antitesi, ciò che in *Fondamento della contraddizione* è definito «contraddittorietà»). Ma proprio perché la «contraddizione pura» è impossibile, il testo invita a riflettere su cosa sia in verità il contraddirsi: «Ci si contraddice, non già in quanto si sia convinti della contraddizione (questa convinzione è l'impossibile) [...] ma nel senso che [...] non si dispone dei motivi che farebbero imporre la tesi sull'antitesi» (p. 204).

Severino qui non solo afferma che esiste il contraddirsi mentre non esiste *ciò* di cui il contraddirsi si convince, cioè che esiste il vaneggiare del pazzo ma non il contenuto di tale vaneggiare, ma porta anche a galla le due questioni di fondo:

1. la contraddizione «pura» non esiste e non appare perché è nulla, ovvero perché il nulla non può esistere e apparire; ma allora cosa appare quando ci si contraddice? cos'è il contenuto del contraddirsi e cos'è il contraddirsi?

2. è impossibile che il contraddirsi sia l'esser convinti della tesi e insieme dell'antitesi, perché essere convinti della tesi significa non essere convinti dell'antitesi ed essere convinti dell'antitesi significa non essere convinti della tesi. Perciò o si è convinti della tesi o si è convinti dell'antitesi. Ma allora, anche qui, cos'è il contraddirsi?

La seconda questione viene affrontata soprattutto in *Essenza del nichilismo* (in modo particolare in *La terra e l'essenza dell'uomo*) mostrando che il contraddirsi in verità non è l'essere persuasi della tesi e dell'antitesi insieme, ma di tale identità come una «irrequietezza» da togliere, pur non avendo a disposizione gli strumenti logici per poterlo fare.

La prima questione viene affrontata e risolta in *Fondamento della contraddizione* innanzitutto con l'affermazione della «differenza tra contraddizione e contraddittorietà». Il termine «contraddizione» ora non indica più *anche* la contraddittorietà (come accadeva nella *Struttura originaria* con l'espressione «due sensi dell'autocontraddizione» o come in *Essenza del nichilismo* quando si parlava di «contraddizione pura»), ma solo l'esistente affermazione del contraddittorio. Siamo di fronte a una corretta «rigorizzazione» lessicale, nella quale

però qualcosa *viene perduto*: mentre in *Essenza del nichilismo* si leggeva che «il contraddirsi è l'apparire della contraddizione», cioè si distingueva quell'apparire che è il contraddirsi dalla contraddizione quale suo contenuto, in *Fondamento della contraddizione* «contraddizione» e «contraddirsi» vengono usati come sinonimi.

Ma ciò che è andato perduto – la differenza tra l'apparire e il suo contenuto – è fondamentale. Per questo intendiamo tenere ferma la distinzione lessicale tra contraddizione e contraddittorietà di *Fondamento della contraddizione* alla luce della differenza concettuale tra il contraddirsi come apparire della contraddizione e la contraddizione come contenuto del contraddirsi. Rivisitando alla luce di ciò la posizione severiniana, si propone pertanto il seguente linguaggio: «contraddittorietà» indica l'impossibile identità di tesi e antitesi (A é non-A), impossibile (inesistente, insignificante, nulla) perché immediatamente autonegativa; «contraddizione» indica il positivo significare del contraddittorio, il contraddittorio (*nihil absolutum*) in quanto é e appare, in quanto esiste ed é pensabile; «contraddirsi» indica l'apparire (l'esser convinti) della contraddizione. La «contraddizione» è il positivo significare del «nulla», *ciò che appare, ciò che esiste, ciò che è pensato*; il «contraddirsi» è *l'apparire, l'essere presente, la convinzione che ha per contenuto* quel positivo significare. La «contraddizione» e il «contraddirsi» dunque esistono, sono essenti, mentre il contraddittorio è impossibile, inesistente. Il che significa che quest'ultimo esiste solo come contraddizione ovvero contenuto del contraddirsi.

Il motivo per cui il lessico severiniano di *Fondamento della contraddizione* tende a non distinguere il contraddirsi dalla contraddizione risiede presumibilmente nell'esigenza di evidenziare l'inesistenza dell'identità di tesi e antitesi a fronte dell'esistenza del suo positivo significare. Preso da questa (comprensibile) esigenza primaria, il testo severiniano non chiarisce esplicitamente come si debba intendere il termine «contraddizione»: talvolta afferma che è «il positivo significare» del nulla o «errore», dando l'impressione di distinguerla dall'«errare»; altre volte afferma in modo esplicito che la contraddizione è lo stesso errare. In ogni caso, tale indeterminazione linguistica è legittimabile *se intesa come l'evidenziazione che il contraddirsi e la contraddizione* – intesi appunto nel loro essere atto e contenuto – *sono due «essenti»* (il positivo significare del nulla assoluto e il suo apparire), mentre il contraddittorio è «niente».

Riformuliamo perciò la severiniana differenza tra «contraddizione e contraddittorietà» in differenza tra «contraddirsi-contraddizione e contraddittorietà», per indicare che la contraddittorietà non esiste e non appare e che ciò che esiste e appare sono la «contraddizione», quale positivo significare dell'impossibile identità di tesi e antitesi, e il contraddirsi, quale convincersi-apparire di quel positivo significare. Con *Fondamento della contraddizione* teniamo fermo che il «contraddittorio» è l'impossibile, ciò che non esiste; ma a differenza di quel testo chiamiamo «contraddizione» il suo positivo significare e «contraddirsi» l'atto che ha per contenuto quel positivo significare, ovvero l'apparire che ha per contenuto la contraddizione.

L'espressione «positivo significare» del contraddittorio significa che ciò che esiste e appare non è il contraddittorio come tale, cioè che non esiste il niente, ma il suo significato. Come già si rilevava, in tale significato la positività dell'essere-significare è in contraddizione con la negatività del contenuto significato («nullità», «contraddittorietà», «inesistenza assoluta»). Si tratta di un contraddirsi, questo del significato «nulla», che non solo non dà luogo ad aporia, ma è necessario e incontraddittorio perché dipende dall'essenza dell'essere, dal suo essere negazione del nulla. Affermare che è e appare il «positivo significare» dell'identità di tesi e antitesi significa che *non è e non appare che la tesi sia l'antitesi* (che A sia non-A), ma che *appare il significare di quella identità*. Nel positivo significare del nulla (contraddittorio) in cui consiste la contraddizione, l'A che viene identificato a non-A è significante come negazione di non-A; e il non-A che viene identificato ad A è significante come negazione di A. Dunque a essere e apparire non è l'impossibile come tale, ma il suo positivo significare, cioè il positivo significare di questa identità immediatamente autonegativa, che è il composito significare di A come A (cioè negazione di non-A) e di non-A come non-A (cioè come negazione di A) e della loro identità come immediatamente impossibile (proprio perché i due significati sono immediatamente presenti l'uno come la negazione dell'altro).

Non è e non appare il «contraddittorio» come «non contraddittorio», non è e non appare il «nulla» come «non nulla»: è e appare il *positivo significare del contraddittorio e del nulla*. E questo positivo significare è la contraddizione, cioè il contenuto di quell'apparire che è il contraddirsi. Ciò che non è non può apparire: appare sempre e solo l'essente e il significante. (Va qui incidentalmente rilevato,

anche se il contenuto del rilievo non è affatto incidentale dal momento che sta alla base dell'insorgenza dell'aporetica del nulla, che se si volesse negare che il contraddittorio possa essere posto come tale – che è quanto sostiene chi ritiene che l'aporia del nulla sia irrisolvibile –, si porrebbe implicitamente quello che esplicitamente si ritiene non possa essere posto, incorrendo nella contraddizione tipica del realismo per cui, per dire che qualcosa è impensabile, lo si *pensa* come impensabile). Il contraddirsi è l'essente che è e appare come tale, cioè come «apparire», solo perché il suo contenuto è la contraddizione e non la contraddittorietà (o anche: non è il nulla *tout court*, ma il suo positivo significare); se il suo contenuto fosse la contraddittorietà, non apparirebbe niente. Dunque il contraddirsi è «apparire», cioè è l'essente che è e appare come tale, solo in quanto è apparire del positivo significare del contraddittorio.

Riprendendo quanto già sostenuto in *Essenza del nichilismo* e considerando un certo modo di intendere la contraddizione e il contraddirsi risalente ad Aristotele (in modo particolare IV libro della *Metafisica*, capitolo 3, 1005 b 26-31), ma da lui non approfondito e quindi trascurato dal pensiero successivo, in *Fondamento della contraddizione* Severino rileva come in quel testo aristotelico non si affermi solo l'inesistenza del contenuto contraddittorio, ma anche del contraddirsi. Severino lo dice con il linguaggio di *Fondamento della contraddizione*, dove la parola contraddizione – come si è rilevato – indica anche il contraddirsi: «il “nulla” e la “contraddizione” appaiono (sebbene in modo diverso a seconda che appaiano nella verità o nella non verità); ma nel destino della verità appaiono come negati – dove del nulla è negato il suo esser qualcosa che è e che appare. Per esser negati – e all'essenza del destino appartiene la loro negazione – è necessario che appaiano, e che, in questo senso, siano (come vede Platone nel Teeteto e soprattutto nel *Sofista*); ma ciò che appare è il positivo significare dell'assoluta assenza di significato» (pp. 79-80).

Siamo al «fondamento» dell'esistenza della contraddizione e del contraddirsi: in verità «la contraddizione appare come negata». Proprio perché in questo scritto il termine «contraddizione» è anche sinonimo di contraddirsi, questa affermazione severiniana va esplicitata e chiarita, così come va chiarito il suo rapporto con quest'altra affermazione: «la contraddizione esiste come il positivo significare del contraddittorio».

Ad apparire come negato è il contraddittorio (che il nulla non sia nulla – dice Severino nel testo citato). Ma per essere negato, il contraddittorio deve apparire. Ecco il punto. Dunque «cosa» appare come negato, se e in quanto il contraddittorio non è e non può apparire? Ad apparire è, come si rilevava, il positivo significare del contraddittorio, cioè la contraddizione; ad essere negato – e dunque ad apparire come negato – è il contenuto di quel positivo significare, la «contraddizione pura» di cui parlava *Essenza del nichilismo*. Come “pura” la contraddizione non esiste; ciò che esiste e appare è la contraddizione in quanto positivo significare del contraddittorio. Ad apparire come negato è che il nulla non sia nulla.

Ma proprio perché in *Fondamento della contraddizione* la parola «contraddizione» significa anche contraddirsi, l’affermazione severiniana che la «contraddizione appare come negata» significa anche che appare come negato che il contraddirsi sia affermazione della tesi e insieme dell’antitesi. Dicendo che «la contraddizione appare come negata» Severino non solo dice che la contraddittorietà e il nulla appaiono come negati (cioè che appare come negato il loro essere qualcosa), ma anche che il contraddirsi, in quanto affermazione della tesi e dell’antitesi, appare come negato. Ecco allora come deve essere intesa l’affermazione severiniana: il nulla e la contraddittorietà appaiono come negati, cioè ciò che appare è il loro positivo significare e il contenuto di quel positivo significare appare come negato; il contraddirsi appare come negato, cioè appare come negato che il contraddirsi sia affermazione della tesi che è anche affermazione dell’antitesi e viceversa.

C’è un aspetto per cui *Fondamento della contraddizione* supera *Essenza del nichilismo* e va tenuto fermo: per l’uso rigoroso del termine «contraddittorietà». C’è un aspetto per cui *Essenza del nichilismo* supera *Fondamento della contraddizione* e va tenuto fermo: per la distinzione concettuale tra contraddirsi e contraddizione che viene trascurata in *Fondamento della contraddizione*. Vediamo come viene trascurata: «di ciò che è impossibile che sia e appaia, è necessario dire che anche all’interno della non verità è impossibile che esso sia e appaia. Quella impossibilità si riferisce a ogni essente e a ogni suo apparire (corsivo mio), pertanto anche all’essente che appare nella non verità. Dunque non solo è impossibile l’errore, ma è impossibile l’errare. È impossibile l’errare proprio perché è impossibile l’errore. [...] Si tratta poi di comprendere [...] in che senso si possa e si debba

affermare, nonostante tutto questo, che l'errare esiste» (*ibi*, p. 80). Ciò è possibile perché «anche nella non verità l'apparire dell'errare, cioè (corsivo mio) della contraddizione, è possibile solo in quanto la contraddizione appare come negata, e che questa negazione si fonda da ultimo sulla negazione (dell'errare e della contraddizione) che appartiene al destino della verità» (*ibidem*).

Si sono messi in corsivo due passaggi: quello in cui Severino afferma che l'impossibilità che il nulla appaia è da riferirsi «a ogni essente e a ogni suo apparire», proprio perché qui l'essente e il suo apparire sono considerati distintamente (come sosteniamo si debba fare anche in relazione alla contraddizione e al contraddirsi), e quello in cui Severino non distingue la contraddizione dal suo apparire (contraddirsi) dicendo «l'apparire dell'errare, cioè della contraddizione», ossia utilizzando il termine «contraddizione» come sinonimo di «contraddirsi».

Tenendo ferma l'argomentazione di *Essenza del nichilismo*, per cui è impossibile essere certi della tesi e dell'antitesi, e di *Fondamento della contraddizione*, per cui il contraddirsi è un convincersi, cioè un apparire e l'apparire non può essere apparire di nulla, risulta che: 1) il contraddirsi non può essere insieme la convinzione della tesi e dell'antitesi, ma la convinzione che una delle due sia da negare trovandosi però nell'impossibilità di negarne una delle due; 2) il contraddirsi esiste e appare solo in quanto non è e non appare come affermazione del contraddittorio, della contraddizione "pura", ma della contraddizione in quanto positivo significare del contraddittorio.

La differenza tra contraddizione e contraddittorietà (contraddizione pura) può essere indicata anche (come fa lo stesso Severino<sup>3</sup>) come differenza tra la contraddizione per come è e appare («in sé») e per come il contraddirsi crede che sia e appaia («fenomeno»). La prima è il positivo significare del contraddittorio, la seconda è la contraddittorietà o contraddizione pura.

Si premette che la distinzione tra il contraddirsi e la contraddizione ha la sua ripercussione anche sulla distinzione tra la contraddizione come fenomeno e come in sé. Laddove, infatti, il contraddirsi riflette su sé stesso in quanto convincersi, si sa solo come fenomeno

3 Si veda, ad esempio, il già citato saggio *ΑΛΕΘΕΙΑ* di *Essenza del nichilismo*.

e non come in sé. Tenendo questa precisazione sullo sfondo, si sta dicendo che ad apparire come negato è ciò che il contraddirsi crede che appaia, cioè la non contraddittorietà del contraddittorio (e il contraddirsi stesso come convinzione della non contraddittorietà del contraddittorio) e non quell'essente incontraddittorio che è il positivo significare del contraddittorio. Perciò non appare come negato il contraddirsi in quanto essente che è in verità – *in sé*: apparire del positivo significare del contraddittorio -, ma come ciò che esso crede di essere – *fenomeno*: apparire della contraddizione pura – ciò che non può essere e non può apparire. Ciò significa che è contraddittorio, nullo, impossibile, inesistente, quello che esso crede che appaia (contraddizione come fenomeno o “pura”) e perciò quello che esso stesso crede di essere (contraddirsi come fenomeno). Come fenomeno il contraddirsi *crede che appaia ciò che non appare e non può apparire*. Ed è appunto questo credere che «apparire come negato» (che è un doppio credere laddove si tratti di un contraddirsi cosciente del proprio essere convincersi). Ciò significa che la contraddizione in verità appare come *in sé*, cioè come negata; su questa base anche il credere, folle e impossibile, del contraddirsi esiste ed è apparire di qualcosa: perché non è l'apparire dell'identità contraddittoria come non negata, ma è l'apparire del positivo significare di tale identità il cui contenuto appare come negato.

Si spiega così l'esistenza della civiltà occidentale quale storia del «nichilismo» in senso severiniano<sup>4</sup>: essa è sì folia, ma esiste ed è apparire di essenti che sono positivi significare del nulla. Anche se il nichilismo non lo può sapere, l'apparire della contraddizione pura «come negata» è il fondamento dell'apparire in cui esso consiste. In questo senso l'apparire della verità è il fondamento (inconscio) dell'errare.

Si sta dunque sostenendo che per capire l'affermazione severiniana che «la contraddizione appare come negata» è indispensabile operare due distinzioni: quella tra contraddizione come contenuto dell'apparire e contraddirsi come apparire che ha per contenuto la contraddizione, e quella tra contraddizione come *in sé* (positivo significare del contraddittorio) e come *fenomeno* (“pura”, con-

4 Come identificazione *essenzialmente inconscia* di essere e non essere, cioè come convinzione di contrapporre essere e non essere nell'atto in cui li identifica.



traddittorietà). Tutto ciò può essere chiarito con un esempio, che è poi l'esempio "principe": quando il nichilismo crede che appaia l'annullamento dell'essere, tale credere è l'apparire di quell'essente che è il significato «annullamento dell'essere» quale positivo significare dell'«identità di essere e niente», ma non è e non può essere l'apparire di quell'identità come affermata, cioè dell'annullamento dell'essere. *Che* l'essere si annulli è l'impossibile, è il contraddittorio quale identità di tesi e antitesi; tuttavia esso appare; ma non appare l'annullarsi, bensì il suo positivo significare. Dunque quando il pensiero pensa che l'essere si annulli, quel pensiero non è apparire dell'annullamento dell'essere, bensì apparire del suo positivo significare. Appare il positivo significare dell'annullamento dell'essere, non l'annullamento, ma chi si contraddice non la sa. Ecco il rapporto tra il positivo significare della contraddizione (*in sé*) e la contraddizione che appare come negata (*fenomeno*). Il nichilismo non sa di essere apparire di quel significare, ma crede che appaia l'identità non negata di essere e niente, cioè *crede di essere convinto* che l'essere si annulli, ma non sa che di questo annullarsi non è e non può essere convinto, perché non si può essere convinti del nulla. Il nichilismo è apparire del positivo significare dell'impossibile, ma non lo sa; che esso sia un tale apparire è l'apparire della verità.

Si è evidenziato in corsivo che il contraddirsi «crede di essere convinto» perché in relazione a ciò potrebbe sorgere la seguente obiezione: poiché il contraddirsi è un convincersi e cioè un «apparire», e poiché l'apparire non può essere apparire di nulla, il contraddirsi in verità non è apparire dell'impossibile – del contraddittorio come non negato – ma del suo positivo significare. Perciò il contraddirsi *crede* di essere convinto dell'impossibile, ma non può essere così convinto, perché non si può essere convinti del nulla. Dunque esso «crede» di essere così convinto. Ma in questo modo, ecco l'obiezione, si finisce pur sempre con l'ammettere che esista e sia possibile il convincersi del nulla, perché quel «credere» di essere convinto – che è una forma di apparire – crede davvero che sia possibile convincersi dell'impossibile e dunque è apparire della contraddizione come non negata. Ma poiché ciò è impossibile (in tal caso infatti non apparirebbe niente), ecco che allora si è costretti a riconoscere che anche quel credere, essendo un apparire, non può essere un credere nel nulla (un credere davvero all'impossibile esse-

re convinti del nulla), ma solo essere un credere di credere di essere convinti. E così via all'infinito.

Tale obiezione sorge perché si separa il contraddirsi dal suo fondamento (dal «fondamento della contraddizione»), ossia perché non si tiene fermo che «credere nel nulla» non significa *che appare il nulla come tale, ma che appare il suo positivo significare*. In altre parole, quel regresso all'infinito non ha luogo, perché il primo credere è fondato sull'apparire del positivo significare del contraddittorio. Il credere che appaia l'impossibile è un apparire e dunque è necessariamente apparire di un essente; ma proprio perché è un «credere», cioè un errare, non può sapere la verità del proprio contenuto, cioè l'apparire come negata della contraddizione, e dunque esso esiste – cioè è il credere che è – solo in quanto è apparire di un essente di cui non può vedere la verità: ogni contraddirsi è questo giano bifronte, questo «essere apparire» di un essente e «non poter sapere» la verità dell'essente di cui è apparire. *L'errare, il contraddirsi consistono nel non sapere la verità di ciò di cui sono apparire.*

Una riflessione conclusiva sulla necessità di esibire il fondamento dell'esistenza della contraddizione e del contraddirsi: se non lo si facesse, si sarebbe costretti a concludere o che l'errare non esiste oppure che ogni dire, proprio in quanto esiste, non è mai errare. Nel primo caso ci si chiuderebbe nella immediata autocontraddizione per cui, per affermare che il contraddirsi non esiste e non appare, se ne implica l'apparire. Nel secondo caso, affermando che ogni dire è sempre vero, si affermerebbe che è vero anche il dire che nega che ogni dire è sempre vero. In questo modo qualsiasi affermazione sarebbe «vera» e «verità» significherebbe identità di tesi e antitesi.

Credere che l'esistenza del contraddirsi e della contraddizione non necessiti di alcuna “fondazione” dipende dal concepire il pensiero come «atto mentale» che si aggiunge all'apparire: il pensiero è un prodotto della mente e la sua esistenza è un «fatto» che si aggiunge all'apparire. Si tratta di un modo di pensare che non si accorge di sé stesso come pensare e non sa che il pensare, ogni pensare, è un apparire. Anche quel pensare in cui consiste il «contraddirsi» è un apparire; fermo restando che dire che il contraddirsi è apparire non significa dire che il contraddirsi non sia contraddirsi.



LEONARDO MESSINESE

## ALCUNI RILIEVI SULLA “CONTRADDIZIONE C” DELLA VERITÀ

### *Abstract*

Il tema della verità incontrovertibile costituisce il centro del pensiero di Emanuele Severino. Negli scritti del filosofo bresciano, però, si parla anche di una specifica contraddizione, chiamata “contraddizione C”, che è implicata dalla “struttura originaria” della verità. Questo articolo si propone di svolgere un tema che è di particolare rilievo in entrambe le fasi del pensiero severiniano e di avanzare alcune osservazioni critiche che intendono favorire una discussione di carattere teoretico.

### *Some Considerations about the “Contradiction C” of Truth*

The theme about the incontrovertible truth constitutes the core of Emanuele Severino’s thought. In the writings of the philosopher of Brescia, nonetheless, there is also the expression of a specific contradiction, called “contradiction C”, which is implied by the “originary structure” of truth. This article intends to explain a theme which is particularly relevant in both the phases of Severino’s thought and to propose some critical observations aiming to promote a discussion of theoretical nature.



1. Il tema della *verità incontrovertibile*, unitamente a quello dell'essere che gli è strettamente intrecciato, sta al centro del pensiero di Emanuele Severino con una cura e un rigore che ne fanno una delle più limpide forme di filosofia speculativa che sia dato trovare nel panorama contemporaneo.

Negli scritti di Severino, però, si parla anche di una specifica *contraddizione* che è inerente alla verità, anzi l'affermazione che la struttura originaria della verità contiene al suo interno la “contraddizione C” costituisce il maggiore elemento di continuità tra il primo e il secondo Severino, quindi tra il Severino “metafisico” e quello che è divenuto critico della metafisica<sup>1</sup>. Da qui l'opportunità di prendere in considerazione questo tema specifico, sviluppando così un tratto del ben più complesso discorso circa la relazione tra verità e contraddizione che negli scritti severiniani si trova sviluppato a più riprese e secondo una pluralità di aspetti<sup>2</sup>.

Nella sua formulazione primigenia, che è contenuta ne *La struttura originaria*, la “contraddizione C” è implicata dalla irriducibile differenza tra l'apparire del Tutto come costante della struttura originaria e il nascondersi del suo concreto determinarsi, ovvero della differenza tra il contenuto dell'Apparire nella sua dimensione trascendentale e la totalità dell'essere<sup>3</sup>.

La contraddizione (C) dell'originario sta dunque in questo, che poiché l'originario è e significa ciò che esso è e significa, solo nel suo legame col Tutto (questo essere e significato dell'originario viene indicato nel libro col simbolo *S*), nell'isolamento dell'originario dal Tutto (cioè nel non manifestarsi del Tutto nell'originario) l'originario non è l'originario, *S* non è *S*<sup>4</sup>.

1 Questo è confermato da Severino anche nella sua recentissima opera *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, cap. III, p. 135. Ma si tratta di un'affermazione che resta costante nei suoi scritti.

2 Qui basti richiamarsi, a titolo d'esempio, alla tesi che «la struttura originaria della Necessità è negazione originaria della totalità delle contraddizioni determinate dall'isolamento (cioè dal concetto astratto delle determinazioni» (E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, *Introduzione*, p. 71) (= SO).

3 SO, cap. VIII, par. 9, pp. 346-349.

4 SO, *Introduzione*, p. 73.

Come è ribadito da Severino ne *La Gloria*, la “contraddizione C” «è determinata dal non apparire di un certo ambito dell’essere»<sup>5</sup>, cosicché l’apparire del Tutto dell’essere risulta soltanto “formale” e, proprio per questo, emerge la contraddizione: il Tutto è e non è il Tutto.

La specificità di questa contraddizione consiste nel fatto che essa è tale non per quello che dice – com’è il caso della forma normale della contraddizione, quella che viola il principio di non contraddizione – ma per ciò che “non dice”, vale a dire in quanto la totalità dell’essere non è concretamente presente.

La negazione dell’originario, in quanto esso è contraddizione, non è autonegazione in quanto essa è il togliimento concreto della contraddizione originaria, cioè in quanto essa nega l’originario non in quanto l’originario è un *dire* – non per quello che esso dice –, ma in quanto esso è un *non dire*, per quello che esso *non dice*, in quanto cioè esso non dice il Tutto, ma una parte, dice il Tutto solo in modo formale; sì che il togliimento della contraddizione dell’originario sarebbe lo stesso svelarsi, in esso, del Tutto<sup>6</sup>.

Come si diceva, tale contraddizione costituisce un elemento permanente della filosofia severiniana. L’intento di questo mio contributo è di rintracciare all’interno di questa permanenza la presenza di alcune differenze e di sollecitare, a tale riguardo, una discussione.

2. Nel primo Severino la “contraddizione C” era stata affermata in riferimento alla struttura originaria dell’essere nel contesto di un discorso che era esplicitamente di tipo metafisico.

L’intero (o la totalità dell’essere) era posto come l’*Essere trascendente* la totalità dell’esperienza, ma in quanto tale affermazione non si presentava come concretamente determinata, la struttura originaria risultava essere come la posizione soltanto “formale” dell’Intero. Era a motivo di questo che la stessa affermazione del piano metafisico dell’essere veniva a implicare la contraddizione dell’originario: “la struttura originaria è e non è la struttura originaria”<sup>7</sup>.

5 E. SEVERINO, *La Gloria. Risoluzione di “Destino della necessità”*, Adelphi, Milano 2001, cap. II, p. 83 (= G).

6 SO, *Introduzione*, p. 74.

7 «La contraddizione C consiste dunque nel porre S formalmente, e nel non

Il tema della contraddizione C, quindi, nella sua prima formulazione, era strettamente intrecciato con la posizione del *piano metafisico* dell'essere. Proprio in quanto l'originario mostrava di essere oltrepassato dal Tutto concreto dell'essere – che, lo si ripeta, era inteso come l'Essere trascendente il mondo – esso era apertura della contraddizione C<sup>8</sup>.

Nell'aprirsi di questa specifica contraddizione, poi, Severino rintracciava la determinazione fondamentale dell'antropologia filosofica:

L'uomo è per essenza, l'apertura dell'intero, ma l'intero non si apre nella concretezza, sì che ciò che si apre non è l'intero. *E' e non è*<sup>9</sup>.

Questo “essere in contraddizione” veniva a determinare il “compito originario” dell'uomo: offrire una sempre più concreta manifestazione dell'intero liberandosi dalla contraddizione<sup>10</sup>.

Il togliimento della contraddizione *dell'originario* consiste [...] nell'affermazione concreta, determinata del contenuto predicativo dell'originario, cioè nell'*affermazione* che non nega ciò che l'originario dice, ma quella indeterminatezza e astrattezza del suo dire, per le quali esso è contraddizione<sup>11</sup>.

Nel primo Severino, quindi, la “contraddizione C” veniva ad essere implicata dalla posizione del *piano metafisico dell'essere* – in concreto, lo si ripeta ancora una volta: dall'affermazione che l'Essere (= Dio) trascende la totalità dell'esperienza – e *indicava la dimensione essenziale dell'uomo*. Essa era il luogo in cui la dimensione “teoretica” (= l'apparire formale dell'intero) apriva la dimensione “pratica” (= il compito di manifestare più concretamente l'intero).

E' proprio l'atteggiamento teoreticistico, vissuto nel modo più rigoroso, a portare al proprio superamento, o, meglio, al proprio invera-

---

porlo concretamente; o nel porre *S* in modo tale che non resta posta la concreta valenza semantica» (SO, cap. X, par. 9, p. 348).

8 Cfr. SO, cap. XIII, par. 35, p. 555.

9 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi* (1962), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984, p. 277; corsivo mio (= SFP).

10 Cfr. SO, cap. XIII, par. 35, p. 555; SFP, p. 278.

11 SO, *Introduzione*, p. 76.

mento nella prassi [...]. A mio avviso, questo tipico intreccio fornisce la soluzione concretissima e determinatissima del problema morale<sup>12</sup>.

3. Nel secondo Severino la “contraddizione C” è affermata, per certi versi, secondo un’articolazione concettuale molto simile, in primo luogo quando si mostra la sua specificità rispetto alle forme normali della contraddizione.

Ecco, ad esempio, in qual modo Severino ne ha trattato nella sua opera intitolata *La Gloria*:

La contraddizione *della verità* ha una struttura diversa. Essa (che in S.O., VIII, 9 è chiamata “contraddizione C”) è la contraddizione del cerchio finito dell’apparire del destino della verità. Consiste nella manifestazione finita del Tutto, ossia nel non essere, tale manifestazione, l’apparire del Tutto che d’altra parte, come significato formale, è manifesto nel cerchio del destino ed è il luogo semantico in cui appaiono tutte le determinazioni che appaiono. In relazione al non apparire del Tutto, la contraddizione della verità è contraddizione infinita, ed è contraddizione finita in relazione al non apparire di una certa parte del Tutto. Tuttavia il togliimento della contraddizione della verità non è la negazione del suo contenuto, ma è l’affermazione concreta di esso, ossia è l’apparire di ciò che con la sua assenza provoca la contraddizione della verità<sup>13</sup>.

Come vedremo più avanti, però, al di là di questa similarità devono essere registrate pure alcune differenze, le quali sembra che conducano ad alcune difficoltà di ordine teoretico. In ogni caso, l’aprirsi della “contraddizione C”, oltre a costituire la condizione originaria di un allargamento della verità nella sua concretezza, è visto ora da Severino anche quale prima condizione di possibilità per il darsi di quelle “negazioni” della verità sulle quali egli viene a soffermarsi in modo progressivo nella seconda fase del suo pensiero.

L’isolamento della struttura originaria dal Tutto concreto dell’essere è la condizione di possibilità di ciò che il secondo Severino chiamerà *l’isolamento della terra dalla verità*:

La contraddizione C è la condizione del costituirsi della forma nor-

---

12 SFP, p. 37.

13 G, cap. I, p. 52.

male della contraddizione – cioè della forma dove il contenuto della contraddizione è il nulla. [...]. La forma normale della contraddizione implica il non apparire dell'infinito, nel senso che solo perché il Tutto concreto – l'oltrepassamento della totalità della contraddizione – non appare, e pertanto solo perché esiste la contraddizione *C* (che si struttura secondo quel non apparire) è possibile qualcosa come l'errare, ossia il venire a trovarsi all'interno di una parte del Tutto, il cui positivo significare ha come contenuto il contraddittorio e il nulla; sì che l'apparire di qualcosa che non sia l'apparire della concretezza del Tutto (l'apparire cioè in cui consiste la contraddizione *C*) è “condizione necessaria”, sebbene “non sufficiente”, della forma normale della contraddizione (l'altra condizione essenziale essendo l'isolamento della terra)<sup>14</sup>.

La tematica dell'*isolamento della terra*, com'è noto, è fondamentale nel “secondo” Severino, ma non è su di essa che intendo qui soffermarmi in modo particolare<sup>15</sup>.

Ciò che, piuttosto, vorrei mettere in rilievo è una questione che investe la “contraddizione *C*” in riferimento al modo in cui il tema del concreto determinarsi della *struttura dell'essere* è svolto nel primo e nel secondo Severino.

Si consideri, infatti, che mentre in un primo tempo la disequazione tra il Tutto nella sua “concretezza” e il Tutto in quanto appare “astrattamente” apriva alla possibilità del “Sacro”<sup>16</sup>, in seguito essa ha dato luogo *al dispiegarsi “infinito” del Tutto* escludendo quel tipo di riferimento, come ha messo in evidenza Severino nell'esposizione più recente della sua filosofia, affidata alle pagine de *La Gloria*, di *Oltrepassare* e di *La morte e la terra*. A tale riguardo, però, dovranno essere attentamente vagliate due cose:

a) se vi sia o meno una sostanziale identità tra l'Intero dell'essere di cui parla il “primo” Severino e il Tutto dell'essere del quale parla il “secondo” Severino, stante che prima la totalità dell'essere era caratterizzata *teologicamente* e ora quella caratterizzazione è venuta a cadere;

14 E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 89-90.

15 Cfr., in primo luogo, E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo* (1968), in IDEM, *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, pp. 195-251 (= EN); IDEM, *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano 1980, cap. XII, pp. 411-423.

16 Cfr. E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno* (1967), in EN, pp. 145-193 (in particolare pp. 157-171).



b) nel caso questo mutamento debba essere, come a me pare, riconosciuto e valorizzato, se esso non venga a incidere anche sul modo in cui viene stabilito il rapporto tra l'apparire finito dell'essere e l'apparire infinito.

4. Abborderò la questione a partire dall'*esito ultimo* al quale è pervenuto il filosofo bresciano su questo tema indubbiamente centrale del suo pensiero.

Tale esito, in estrema sintesi, consiste nella elaborazione dell'apparire dell'essere nei termini di un “oltrepassare”, così che il togliimento di quella peculiare contraddizione è indicato ora da Severino nel progressivo, ma mai esaurito processo dell'apparire della “terra che salva” che “va manifestandosi all'infinito”<sup>17</sup>.

L'esplicitazione del contenuto di questo progressivo apparire del Tutto concreto dell'essere si fonda sul *nuovo significato* che viene ad assumere il togliimento della “contraddizione C” nel contesto della critica severiniana alla trascendenza così com'è affermata dalla metafisica classica:

Il progressivo apparire del tutto dell'originario [...] è il progressivo togliimento concreto della contraddizione dell'originario. E questo togliimento progressivo è la stesso progressivo apparire della concretezza della Necessità originaria. L'oltrepassamento dell'originario è il sopraggiungere della concretezza<sup>18</sup>.

A mio parere, tuttavia, considerando questo esito ultimo del pensiero severiniano, l'intento di presentare una concezione dell'essere che verrebbe a prendere compiutamente il posto della metafisica classica, assegnando a se stessa il rango della *vera* “filosofia prima”, presenta un problema che merita di essere discusso. Esso è ulteriore a quello che – sempre ad avviso di chi scrive – era emerso al livello della “struttura originaria” già con lo scritto *Ritornare a Parmenide*, nel quale la “differenza teologica” tra Dio e il mondo era stata critica-

17 Cfr. E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, cap. IX, pp. 519-575; IDEM, *La morte e la terra*, cit., cap. XV, p. 557. Riguardo al sintagma “terra che salva” cfr., *infra*, la nota 35.

18 SO, *Introduzione*, pp. 75-76.

ta da Severino in favore di una “differenza ontologica” tra la totalità manifesta dell’essere e la totalità assoluta dell’essere<sup>19</sup>.

Quel primo problema ha costituito e costituisce tuttora il punto focale attorno al quale si raccoglie l’insieme del mio dialogo critico con Severino. Il lettore che sia interessato lo troverà presentato e discusso in alcuni miei scritti, ai quali mi permetto di rimandare<sup>20</sup>.

Ora, invece, cerco di spiegare brevemente questo ulteriore passaggio cruciale, osservando preliminarmente che in questa sede dovrò limitarmi a porre i termini della questione e a indicare alcuni elementi per la sua soluzione, senza tuttavia poterli svolgere in modo esaustivo.

5. Nella posizione che contraddistingueva *La struttura originaria* (= SO) del 1958, il vertice speculativo era costituito dall’affermazione di una “relazione asimmetrica” tra Dio creatore e il mondo:

La totalità dell’essere F-immediato e, in generale, la totalità del divenire non appartiene [...] necessariamente all’intero (inteso, quest’ultimo, come ciò che, di fatto, include il divenire – e l’immutabile): *proprio perché la realtà diveniente non contiene alcuna positività, che non sia contenuta nell’intero immutabile, non è contraddittorio supporre o progettare l’iniziale nullità o l’annullamento della realtà diveniente*; ossia non è autocontraddittorio affermare che questa realtà è come ciò che sarebbe potuta non essere e come ciò che potrebbe non essere<sup>21</sup>.

Severino, anzi, aggiungeva:

Ma non solo non è autocontraddittorio affermare che la realtà diveniente non appartiene necessariamente all’intero, ma è *autocontraddittorio affermare la necessità di quella appartenenza*<sup>22</sup>.

Proprio questo assioma consentiva di stabilire una concezione armonica della relazione tra la totalità dell’essere e la totalità dell’ap-

19 Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964), in EN, pp. 27-30.

20 Cfr. L. MESSINESE, *L’apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura originaria” della verità*, Mimesis, Milano 2008; IDEM, *Il paradiso della verità*, ETS, Pisa 2010; IDEM, *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 147-179.

21 SO, cap. XIII, par. 28, pp. 550-551; corsivo mio.

22 SO, cap. XIII, par. 28, p. 551; corsivo mio.

parire, stante che nella seconda totalità non vi è nulla che non sia già contenuto nella prima. Severino, infatti, scriveva:

La totalità del F-immediato è un positivo che non può contenere alcuna valenza o quantità o aspetto o modo di positività che non siano contenuti nell'intero immutabile: diversamente quest'ultimo non sarebbe l'intero della positività<sup>23</sup>.

In un tale contesto teoretico – come ho già avuto modo di ricordare – il togliimento della “contraddizione C”, che era visto consistere nel progressivo superamento della disequazione tra l'essere immutabile e il suo *apparire* solo “formale” in quanto mai pienamente concreto<sup>24</sup>, non coinvolgeva l'intero dell'essere come tale, quanto invece “l'uomo come manifestazione dell'essere”, nel senso che *all'uomo era assegnato il “compito” di manifestare più concretamente l'essere mediante la prassi*<sup>25</sup>.

In riferimento all'intero immutabile dell'essere, Severino affermava che è «coscienza o presenza della totalità concreta dell'essere»; mentre circa «la presenza dell'intero, quale si realizza nella struttura originaria», egli rilevava che non può dimorare nell'intero (immutabile) come “presenza formale”. Infine, si rilevava l'impossibilità di affermare che nell'ambito dell'intero immutabile «la presenza concreta dell'intero sopraggiunga»<sup>26</sup>.

In seguito, però, in primo luogo è venuta meno la suddetta “asimmetria” – vale a dire: la differenza tra la totalità del F-immediato e l'intero immutabile non è più affermata da Severino come “dif-

23 SO, cap. XIII, par. 25, pp. 546-547. Si aggiungeva limpidamente: «l'intero, come inclusivo della realtà diveniente e dell'intero immutabile, non contiene alcuna positività che non sia contenuta nell'intero immutabile; sì che quest'ultimo, pur essendo altro dalla realtà diveniente, non è “parte” dell'intero (SO, cap. XIII, par. 25, p. 547).

24 La “contraddizione C” che caratterizza la struttura originaria – lo si ripeta – consiste precisamente in questo: che il Tutto, in quanto è affermato solo nella sua dimensione *astratta*, risulta essere a un tempo “affermato” e “non affermato”. Per ulteriori approfondimenti, relativamente all'opera del 1958, cfr. L. MESSINESE, *L'apparire del mondo*, cit., Parte prima, cap. 2, pp. 112-116; 119-123; 130-135; 143-147; 192.

25 «In quanto quella manifestazione formale è apertura della contraddizione (cap. X), il compito è dato dalla necessità del togliimento della contraddizione» (SO, cap. XIII, par. 35, p. 555).

26 Cfr. SO, cap. XIII, par. 34, p. 554 n.

ferenza teologica”; e, in secondo luogo, è subentrata anche la tesi che il progressivo togliamento della “contraddizione C” non dipende né dalla dimensione della prassi, né dalla manifestazione del Sacro; e cioè che quel togliamento non è legato all’esecuzione da parte dell’uomo del “compito” di incrementare la manifestazione dell’essere<sup>27</sup> e alla verità “possibile” della salvezza cristiana<sup>28</sup>.

Ebbene, questa duplice novità mi pare che venga a presentare, in riferimento alla disegualità tra il Tutto e il suo apparire nel finito, un problema ulteriore rispetto a quello costituito dall’articolazione della “metafisica originaria”<sup>29</sup>, un problema che non può non essere preso anch’esso in considerazione.

Cerchiamo di guardarlo, ora, un po’ più da vicino.

6. Severino continua ad affermare che la “contraddizione C” riguarda l’ambito del *finito* e, perciò, non tocca la dimensione suprema della “Gioia”<sup>30</sup>, cioè dell’infinito. In questo, egli prosegue lungo la linea tracciata fin dai tempi di SO, pur introducendo un essenziale elemento di differenziazione, come risulta chiaro se si tiene presente il venir meno in Severino dell’orizzonte “metafisico” nella sua accezione classica.

Merita, tuttavia, di essere egualmente sottolineato che ora la *differenza* che persiste tra la dimensione dell’infinito e quella del finito non ha più le caratteristiche della “dipendenza metafisica” del finito che era preservata nella configurazione primigenia della struttura originaria e circa la quale si diceva esplicitamente da parte di Severino:

27 «Il compito – ciò che si deve portare a compimento – è la manifestazione dell’immutabile. Non si potrà dire che si tratta di un compito infinito, e che precisamente in “ciò è l’impronta della nostra destinazione per l’eternità” (come diceva Fichte in relazione a una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta)?» SO, cap. XIII, par. 35, p. 555).

28 Cfr. E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit.

29 Il tema della “metafisica originaria” è al centro degli scritti che ho citato, *supra*, alla nota 20.

30 Cfr. E. SEVERINO, *La morte e la terra*, cit., cap. XV, pp. 555-558. La Gioia, nel significato che è proprio degli scritti severiniani, è il Luogo in cui già da sempre è oltrepassata la “contraddizione C” (cfr., innanzitutto, E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., cap. XVI, pp. 588-597).

Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all’intero e se l’immutabile è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una decisione dell’immutabile<sup>31</sup>.

Considerando questi due elementi in modo unitario, si presenta il problema di cui ho fatto menzione.

Ora, infatti, dal momento che il peso della “contraddizione C” viene a cadere sulla “differenza ontologica” nel senso severiniano<sup>32</sup>, sembra che la suddetta contraddizione non possa non riguardare *anche* la dimensione dell’infinito e non più soltanto la sua manifestazione “astratta” (come accadeva in precedenza, quando la contraddizione riguardava la finitezza dell’uomo come coscienza teoretico-pratica)<sup>33</sup>. E siccome per Severino resta comunque fermo che la contraddizione C è tolta soltanto “all’infinito” – cioè che essa è, appunto, soltanto *spostata in avanti* e mai compiutamente risolta – ecco che qui si presenta un problema all’interno della struttura originaria, che invece era assente nella precedente configurazione.

In qualche modo, qui il discorso sulla “escatologia” dell’essere viene a incontrarsi con quello sulla “protologia”.

Severino ritiene che sia necessario pervenire al superamento della soluzione classica del “problema metafisico” degli enti in rapporto al Tutto, a motivo dell’affermazione della “eternità degli essenti” come verità originaria. Su ciò che deve essere precisato nei confronti di tale soluzione, come pure sul modo di riproporla, mi sono già espresso a più riprese in altre sedi e quindi non vi ritorno<sup>34</sup>.

Ciò che intendo rilevare con la precedente osservazione è che, stante la nuova determinazione della “protologia” severiniana – e cioè a motivo del fatto che la relazione del finito con l’infinito non è più quella della “trascendenza metafisica” – sembra che ora il peso della “contraddizione C” venga a poggiare, *ultimamente*, sulla stessa dimensione dell’infinito.

31 SO, cap. XIII, par. 33, p. 554.

32 Cfr. il testo citato alla nota 19.

33 Cfr. SO, cap. X, par. 7, pp. 421-426. In queste pagine sono svolti limpidamente alcuni rilievi intorno alla “contraddizione C” che affetta la struttura originaria; altro, però, è leggere queste pagine nel contesto teoretico del primo Severino, altro è leggerle nel contesto del pensiero successivo dell’autore.

34 Mi permetto di rimandare, di nuovo, agli scritti citati, *supra*, alla nota 20.

L'infinito è ora dichiarato essere una *identità* che si costituisce nelle due diverse modalità dell'astratto (l'apparire finito) e del concreto (l'apparire infinito).

Se, però, è questa la nuova configurazione del rapporto tra l'apparire finito dell'essere e l'apparire infinito, *il togliamento "all'infinito" della contraddizione C sembra assumere una forma aporetica.*

L'"essere in contraddizione" che prima era riferito alla coscienza umana, intesa come apparire finito dell'infinito che incrementa se stesso in virtù della prassi, e in vista di portare a compimento la manifestazione della totalità concreta dell'essere, è riferito ora da Severino al *puro apparire* (trascendentale) dell'infinito. Ebbene, se pure si comprende quale sia la ragione di questo passaggio teorico nel contesto degli sviluppi del pensiero severiniano, non si può tuttavia non metterlo comunque in discussione. Ora, infatti, che la "dialetticità" non è più proprietà dell'essere finito della coscienza teorico-pratica, ma della finitezza del puro apparire trascendentale dell'essere, sembra che si diano queste due possibilità:

1) o si deve riconoscere che la "dialettica" (e quindi la contraddizione) viene a cadere sullo stesso infinito, stante l'*identità* che è sottesa all'apparire finito e all'apparire infinito;

2) oppure, se per evitare questo esito inaccettabile, si intende affermare un rapporto di netta distinzione tra la coscienza finita dell'essere e la coscienza infinita, nel mutato contesto dell'orizzonte teorico severiniano quel rapporto verrebbe a configurarsi nei termini di un altrettanto inaccettabile *dualismo*.

Ritengo di dover porre tali rilievi, anche se so bene che Severino, per altro verso, rimarca esplicitamente che la dimensione dell'"infinito", *come tale*, non è toccata dalla contraddizione e, proprio per questo, egli parla della Gioia che caratterizza l'infinito.

Cerco, perciò, di spiegarmi ancora meglio su questo punto cruciale, abordandolo da una prospettiva diversa.

Per quanto la differenza tra la totalità dell'apparire e la totalità dell'essere vada *assottigliandosi*, come Severino ha confermato a più riprese nelle sue ultime opere, resta pur sempre una differenza irriducibile tra "la terra che salva"<sup>35</sup> e la "Totalità infinita degli es-

35 La "terra che salva" è il sopraggiungere della terra non più isolata dal "destino", quindi della concretezza massima consentita all'oltrepassamento della terra isolata, la quale include la persuasione fondamentale che l'uo-

senti”; e, analogamente, tra la “Gloria” del *dispiegamento all’infinito* degli enti nell’apparire e la “Gioia” dell’apparire infinito dell’infinito<sup>36</sup>.

Orbene, per evitare che questa irriducibile “differenza” tra l’apparire concreto del Tutto e il suo apparire astratto si converta ultimamente in una sorta di *dualismo* tra l’infinito “considerato in se stesso” e l’infinito “in quanto è in rapporto con il finito”, si dovrebbe trovare il modo di riportare la suddetta differenza a *un più alto punto di unità*. In tal modo, il togliimento della “contraddizione C” spostato all’infinito – che riguarda l’apparire astratto del Tutto – e il suo essere tolto *in atto* – che riguarda l’apparire concreto del Tutto – sarebbero tanto più efficacemente distinti (e, perciò, non si darebbe luogo a una situazione aporetica riguardo all’infinito), quanto più il processo del togliimento della “contraddizione C” e la dimensione dell’essere infinito risultassero essere stati “mediati” specularivamente.

In questo modo, però, siamo rimandati alla questione della “metafisica originaria”, in particolare alla necessità di mettere nuovamente a fuoco il tema del rapporto Dio – mondo.

7. Considerando gli esiti ultimi del pensiero severiniano sorge più di un’impressione che l’infinito e il finito attualmente, per un verso, siano ultimamente “identificati l’uno con l’altro” (essendo venuta meno la distinzione di tipo ipostatico tra Dio e il mondo) e, per un altro verso, siano solo “accostati l’uno accanto all’altro” (stante che si continua pur a distinguere tra l’apparire finito e l’apparire infinito del Tutto)<sup>37</sup>.

---

mo ha di essere un “mortale”. E’ la terra che salva dall’isolamento, una volta che tale salvezza non è più assegnata al Sacro.

36 L’approfondimento di questa vasta tematica esige, in particolare, lo studio di E. SEVERINO, *La Gloria*, cit.; IDEM, *Oltrepassare*, cit.; IDEM, *La morte e la terra*, cit. Mi sono soffermato su questo aspetto del pensiero severiniano, relativamente ai primi due testi qui citati, in L. MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., pp. 47-54; 113-116; 214-215.

37 A partire da considerazioni analoghe, ma sottolineando in quel caso la necessità di una chiara affermazione dell’Essere trascendente, in un altro mio scritto avevo già avuto modo di rilevare: «L’infinito come “dimensione infinita” dell’essente che resta nascosto, è tale in relazione all’apparire finito dell’essere; mentre l’Infinito, nella sua absolutezza, è tale in relazio-

Tale oscillazione, a mio parere, dipende dal fatto che il significato concreto della “contraddizione C” è mutato rispetto a quando questa era stata introdotta inizialmente da Severino e tale contraddizione comporta ora per la “struttura originaria” della verità un onere speculativo che prima, stante la distinzione tra la coscienza finita dell’essere (l’uomo) e la coscienza infinita (Dio), non le apparteneva.

Senza dare soddisfazione alla suddetta esigenza teoretica, la “struttura originaria” resta soggetta a quel tipo di oscillazione.

Stando così le cose, avviandomi a concludere queste brevi annotazioni che intendono proseguire il confronto speculativo con Severino avendo sempre all’orizzonte il tema della verità originaria dell’essere, si può osservare quanto segue.

Anche ammesso (pur non concedendolo) che la critica di Severino alla metafisica classica sia inattaccabile sotto *ogni* aspetto – e che, quindi, al posto della “differenza teologica” debba essere affermata la “differenza ontologica” severiniana – l’asestamento che la struttura originaria ha assunto nella nuova fase del pensiero severiniano comporta tuttavia almeno un elemento che merita di essere ulteriormente discusso. Tale elemento è costituito proprio dalla questione che è risultata emergere in riferimento alla “contraddizione C”.

A mio parere, quindi, ritorna per un’altra via a riproporsi la questione se, ciò che io chiamo la *nuova* determinazione severiniana della “struttura originaria” possa essere considerata effettivamente la dimensione teoretica che si lascia alle spalle la soluzione che il pensiero classico ha offerto circa il “problema metafisico” affermando l’Essere trascendente l’esperienza.

Da parte mia, come mi sono impegnato a giustificare in alcuni scritti che ho citato in precedenza, quella soluzione quanto all’essenziale può essere validamente riproposta o, almeno, ancora discussa.

Analogamente, nella nuova articolazione del pensiero severiniano, al posto della relazione dell’uomo con Dio, è subentrata la figura dell’“oltre l’uomo, oltre Dio”, la quale costituisce la dimensione che Severino ritiene essere, a un tempo, la verità autentica dell’antropo-

---

ne a se stesso e non all’apparire finito» (L. MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., pp. 214-215).



logia e della teologia tradizionali<sup>38</sup>. Personalmente, invece, ritengo che tale figura, in quanto espressione del nuovo significato che ha assunto la “contraddizione C”, ne ripeta la problematicità che ho cercato di evidenziare.

---

38 «L’“uomo”, lungo tutto il cammino sulla terra, è stato inteso come volontà e come potenza. Nello sguardo del destino della verità, l’essenza autentica dell’uomo è lo stesso destino della verità. Nella sua essenza autentica l’uomo non è dunque “originariamente divino”, bensì è *al di sopra del divino* e della “creatività demiurgica” [...]. Nella sua essenza autentica l’uomo è oltre l’“uomo” e oltre ogni “Dio”» (E. SEVERINO, *Oltre l’uomo, oltre Dio*, a cura di A. Di Chiara, introduzione di C. Angelino, Il melangolo, Genova 2002, p. 108).



DAVIDE SPANIO

## LA «SERIETÀ» DELLA CONTRADDIZIONE

### *Abstract*

Questo studio intende offrire un breve contributo intorno al tema della contraddizione, accostando la questione concernente la «serietà» dell'esistenza o della storia, in dialogo con Heidegger, Hegel e Gentile. L'esito dell'indagine, che chiama in causa anche Bontadini e Severino, suggerisce che la serietà della contraddizione allude all'identità del diveniente, che rende problematico, se non aporetico, ogni tentativo di attribuire al mondo un'«altra serietà», custodita da un dio creatore.

The paper gives a brief study on the theme of contradiction, by addressing the question about the «seriousness» of the existence or history, into dialogue with Heidegger, Hegel and Gentile. The outcome of the inquiry, which also calls into question Bontadini and Severino, suggests that the seriousness of contradiction alludes to the identity of becoming that makes it difficult, if not aporetic, any attempt to refer the world to «another seriousness», guarded by the creator god.

### 1. Heidegger: Ernst der Metaphysik

*Daher erreicht keine Strenge einer Wissenschaft den Ernst der Metaphysik.* Non c'è rigore scientifico che eguagli la serietà della metafisica<sup>1</sup>. La provocazione heideggeriana, come è noto, allude alla serietà del *Dasein*, il quale consiste essenzialmente in un «andare oltre l'ente (*hinausgehen über das Seiende*)», tenendosi «immerso nel niente (*hineingehaltend in das Nichts*)» che consente la sua manifestazione. Infatti, siccome «questo andare oltre (*hinausgehen*) è la metafisica stessa», allora «la metafisica è l'accadimento fondamentale nel e in quanto è il *Dasein* stesso (*im und als Dasein selbst*)». Ciò significa che all'«essere dell'ente (*Sein des Seiendes*)» appartiene il *Nichts* che, esistendo e stando, perciò, *oltre l'ente*, il *Dasein* è chiamato a testimoniare. Il *Dasein* è cioè un *hinaussein über das Seiende* come *hineinhalten in das Nichts*, dove quel che più conta non è tanto l'essere e il trattarsi, bensì l'addentrarsi (*hinein*) che, uscendone (*hinaus*), esso incarna, quando, per questa via, appunto, il *Dasein* è e si trattiene «oltre» l'ente. In tal senso, *Dasein* equivale ad andare incontro (*hinausgehen*) al *Sein (des Seiendes)*, naufragando (per dir così) nel *Nichts* che l'ente lascia trasparire, onorando se stesso e la propria consistenza.

Se per il *Dasein* si tratta, appunto, di uscire dall'ente, trascendendolo, ciò accade infatti solo per entrarvi davvero, appropriandosene. La circostanza, tuttavia, implica che, alla radice dell'ente, *Sein* e *Nichts* rappresentino lo stesso (*dasselbe*) come *passare* (dell'ente) dall'uno all'altro. Il *Dasein* è infatti questo *übergehen*, che, consistendo nell'uscire (dall'ente) e, insieme, nell'entrare (nel Niente), in cui si svela l'Essere (dell'ente), alterna l'uno e l'altro, *Sein* e *Nichts*, nella coincidenza di un andamento circolare per il quale entrambi, di volta in volta, assumono il ruolo del punto di partenza e del punto di arrivo dell'andamento esistenziale. Dove, evidentemente, il passare (*da-a, aus-ein*) non è dell'Essere e del Niente, che, coappartenendosi, non passano, bensì dell'ente, *che* è, provenendo dal differire inaugurato dalla «trascendenza» del *Dasein*.

Non sorprende, allora, che lungo questo sentiero, Heidegger dovesse incrociare Hegel. *Das reine Sein und das reine Nichts ist*

1 M. Heidegger, *Was ist metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1955, p. 41. D'ora in poi WM. Terrò presente la traduzione di F. Volpi (in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77; 257-266; 317-334).

also dasselbe. Lo stesso, insomma, sono l'Essere e il Niente, leggiamo nella *Scienza della logica*, che in tal modo annuncia l'originario sprigionarsi del Divenire (*Werden*) come *einheit des Seins und Nichts*<sup>2</sup>. La serietà della metafisica, tradotta dal pensatore di Messkirch in quella del *Dasein*, allude infatti – anche se Heidegger in questa sede evita di sottolinearlo – alla *serietà del divenire* che, sulla scia hegeliana (ma contro Hegel), Nietzsche aveva evocato con una forza senza precedenti, associandola a quella di un altro *Dasein*, e cioè a quella della vita e dell'esistenza che il filosofo di Zarathustra si apprestava ormai a celebrare contro la tradizione che le aveva mortificate e calunniare.

*Alles als werdend zu verstehen*: intendere tutto come diveniente. Questa, agli occhi di Nietzsche, sarebbe apparsa come l'aspirazione (*Streben*) capace di accostare finalmente lo *Ernst des Dasein*, e cioè della vita e dell'esistenza, falsificato da altre concezioni della realtà<sup>3</sup>. Per questa via, allora, la *verità* che il *Dasein* heideggeriano si apprestava a custodire, andando incontro al *Nichts* come *Sein des Seiendes* – e cioè al Ni-ente –, rinviava a quella del divenire precipitato sul mondo che, venendo all'essere, si annientava e dunque, a suo modo, viveva ed esisteva.

Del resto, Hegel aveva già mostrato come il *Werden* fosse la *haltunglose Unruhe* che in *ein ruhiges Resultat zusammensinkt*. Incapace di trattarsi presso il Niente (*hineinhalten*), senza perciò imbattersi nell'Essere (dell'ente) – ecco la hegeliana *haltlosigkeit* –, il *Dasein* esperisce il precipizio ontologico (*Sinken* come *Abgrund*) nella forma del *Seiende* che, essendo, non è più e non è ancora. Il *divenire* hegeliano – cui Heidegger volge lo sguardo – rinvia perciò alla coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) dell'Essere e del Niente, per la quale il *Sein* stesso, per essenza finito (*im Wesen endlich ist*), si manifesta nella *trascendenza* del *Dasein* che è tenuto fuori del niente (*in das*

2 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der logik*, herausgegeben von G. Lasson, F. Meiner, Hamburg 1967, p. 67. D'ora in poi WL. Terrò presente la traduzione di A. Moni (riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 1984) Cfr. WM, 39. Su questo punto, in relazione a Gentile, ha attirato l'attenzione, a suo modo, anche S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Boringhieri, Torino 1989, p. 36.

3 Si tratta di un'annotazione dei primi d'agosto del 1881 (cfr. F. Nietzsche, *Opere*, vol. V, 2, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano fr. 11 [141]), sulla quale (anche a proposito di Gentile) si sofferma E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 306 e 386.

*Nichts hinausgehaltenen Dasein*) proprio nel momento in cui si tiene immerso (*sich hineinhält*) in esso. Aggiungendosi all'ente, il *Nichts* rende cioè possibile la evidenza (*Offenbarkeit*) dell'ente come tale, il quale proviene dal *Sein* nella misura in cui, appunto, *non è* (più e ancora). È, dunque, *e insieme non è*: ἄμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν aveva scritto il Platone della *Repubblica*, alle prese con la medietà di *τι*, partecipe dell'Essere e del Niente (εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι)<sup>4</sup>. D'altra parte, non a caso, la deduzione hegeliana, richiamata obliquamente da Heidegger, suscita la quiete del «qualcosa» che, «contro un altro», appare mutevole e finito (*veränderlich und endlich*), vale a dire destinato a cessare (*vergehen*)<sup>5</sup>. La circostanza, evidenziata dall'autore di *Sein und Zeit*, suggerisce insomma la necessità di interpretare il darsi dell'ente come l'imporsi di ciò che *differisce* appunto perché, preda dell'Essere e del Niente, esso consuma se stesso e perisce. Per questo verso, infatti, l'ente, partecipe di entrambi (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον), testimonia la coincidenza cui il *Dasein*, tenendosi immerso nel Niente, rinvia come alla partecipazione stessa del mondo che in tal modo acquista la propria consistenza ontologica. Partecipando dell'Essere e del Niente, l'ente, trasceso dal *Dasein*, partecipa del Divenire e, dunque, esiste, investito dal moto circolare in cui esso risolve il proprio andamento, artefice della storia che originariamente non si appiattisce sulla successione cronologica.

In tal senso, il *Dasein* custodisce la via che collega *Sein* e *Nichts*, consentendo al *Seiende* di imporsi allo sguardo e di testimoniare la coappartenenza originaria che il dato empirico, isolato dal Niente, non è in grado di ritrarre, se non indossando una maschera. Del resto, la storia della filosofia aveva provveduto a smascherare l'ente, persuasa tuttavia, ogni volta, di riuscire a indovinare nelle sue sembianze i lineamenti del «divenire» che, specialmente dopo Platone, il mondo si era incaricato di impersonare. Dalla δύναμις degli antichi alla *possibilitas* dei moderni, nelle molte forme che queste categorie avevano assunto nel corso dei secoli, era stato tutto un susseguirsi di tentativi aporetici, benché la direzione dei tentativi fosse effettivamente appropriata (nel senso, soprattutto, dell'appropriazione eventuale evocata dall'*Ereignis* heideggeriano). Ciò che, percorrendo questa strada, si era sottratto alla presa del *logos* era

4 Platone, *Res.*, 477a; 478d.

5 WL, 95.



infatti quello che, ostinatamente, la filosofia si era sforzata di affermare, volgendo tuttavia lo sguardo all'ente, mentre era *all'Essere, che, tutt'uno col Niente, diveniva*, che occorreva guardare con la necessaria fermezza. Isolato, cioè, dall'autentico Divenire, l'ente, che pure esigea per sé l'oscillazione ontologica gravida del tempo, sprofondava nell'inerzia in ragione della quale non sarebbe stato possibile concedere alcun incremento della realtà. L'oblio dell'Essere, dunque, era equivalso, con l'imporsi dell'ente, all'oblio della storicità essenziale inaugurata dall'apparire dell'ente investito dal Niente chiamato a ospitarlo, artefice e testimone di se stesso.

## 2. Gentile: serietà della storia

Se il mondo, in senso lato, vantava una consistenza *storica* (non *ontica*, per dirla con von Wartenburg), ciò accadeva perché alle sue spalle, svelato dal *Dasein*, l'Essere decretava l'irruzione del Niente che lo attorniava, consentendogli di sprigionare la libertà della quale il *Dasein* stesso appariva come il più attendibile degli interpreti. Lungo questo percorso, allora, la «serietà» del *Dasein*, evocata da Heidegger, si trovava nella condizione più favorevole per intersecare la «serietà della storia» che Gentile affidava invece all'attualità del pensiero, disattesa dalla tradizione filosofica<sup>6</sup>. La dimenticanza dell'Essere, che il *Dasein* esperiva al modo del Niente, equivaleva infatti alla dimenticanza dell'atto che l'Io esperiva al modo del Niente capace di suscitare il mondo<sup>7</sup>.

Certo, il Niente di Heidegger, essendo, lascia essere l'ente che il Niente gentiliano pone in essere, al modo del creatore, ma è facile rendersi conto di come in Gentile il creatore si risolve nell'ente che, sottratto al vincolo ontologico, va liberamente incontro al proprio destino. In entrambi, cioè, è visibile la preoccupazione di sgombrare il campo per l'irruzione di un mondo che non debba condividere la propria consistenza con quella di un dominio eccedente l'orizzonte chiamato ad inaugurarla. Che questo orizzonte costituisca

6 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1938<sup>s</sup>, p. 50. D'ora in poi TGS.

7 «Per l'idealismo, volendo attribuire alle parole il loro rigoroso significato, non C'È né uno spirito, né lo Spirito: perché *essere* e *spirito* sono termini contraddittori [...], TGS, 22-23.



la hegeliana unità dell'Essere e del Niente, garante e custode della eventualità del mondo storico, è quanto emerge con nettezza anche dalla «riforma» gentiliana della *Umgestaltung* chiamata a ereditare e a far fruttare la filosofia trascendentale kantiana che, stando a Gentile, consentiva l'accesso a un punto di vista inaudito (ed essenzialmente inascoltato dallo stesso Hegel). Una riforma, cioè, della riforma hegeliana che, in effetti, non si propone di stare sulla linea dell'idealismo assoluto, se non per approfondirne il tratto in direzione di un esito che consenta finalmente alla filosofia di disegnare la fisionomia della «storia». Poiché è appunto la storia, e cioè il «divenire dell'unità» chiamata a stringere l'Essere e il Niente, che «non [è] quello del molteplice (dei molti fatti, che sorgono e cadono, nel regno aristotelico dell'alterna vicenda di  $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$  e di  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ )», a sancire l'eventualità di un «Essere senza fondo», il quale «non [...] si svela», bensì «consiste appunto nello svelarsi»<sup>8</sup>. Che questo Essere custodisca il «sorgere dal niente»<sup>9</sup> della realtà storica significa tuttavia che essa può «serbarci sempre qualche sorpresa», in ragione dello «svolgimento» al quale «assistiamo aspettandoci a ogni istante una novità»<sup>10</sup>. Il tratto di fondo della storicità, che Gentile invita a prendere sul serio, implica cioè la consapevolezza per la quale, non essendo, l'essere spalanca le porte all'ente chiamato a esperirne, nella forma del *Dasein*, la differenza. *Dasein*, allora, ma nel senso in cui *Dasein* è la vita inquieta dell'ente che, essendo, non è un niente (è un non niente, «*nicht nichts*»)»<sup>11</sup>, proprio perché è al Niente che l'Essere, sottraendosi alla presa dell'ente, affida (nella forma del *nichten*) l'annientamento del niente di cui l'ente beneficia come dell'essere che lo manifesta.

Per questa via, l'Essere concede all'ente il Niente che l'ente, essendo, sopporta (ma è la sopportazione dell' $\acute{\upsilon}\pi\omicron\text{-}\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  aristo-

8 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1942<sup>3</sup>, p. 166. D'ora in poi SL, II. Heidegger, a sua volta, scrive: «L'essere come tale è dunque svelato (*unverborgen*) dal tempo. Così il tempo rinvia alla svelatezza (*Unverborgenheit*), cioè alla verità dell'essere. Ma il tempo che ora è da pensare non è quello esperito nello scorrere mutevole dell'ente (*ist nicht erfahren am veränderlichen Ablauf des Seienden*)», WM, 17.

9 SL, II, 64.

10 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Sansoni, Firenze 1940<sup>3</sup>, p. 199. D'ora in poi SL, I.

11 WM, 16.



telico, *sotto-posto* alla privazione) al modo della finitezza mutevole, prodiga del nuovo. Del resto, l'esistenza appare al modo dello *Ausstehen*, in cui traspare il rinvio a ciò che «sopporta (*aussteht*)» l'«apertura dell'essere» in cui l'ente «sta (*steht*)» come «es-posto», dove quello che conta è appunto «lo *Aus* come dispiegarsi (*Auseinander*) dell'apertura dell'essere stesso»<sup>12</sup>. Il *darsi-sottraentesi* heideggeriano allude così a un Essere il quale cede<sup>13</sup> bensì all'ente la sporgenza sul Niente, che esso, essendo, allontana da sé, ma soltanto perché l'Essere è, insieme, questo stesso allontanarsi (*nicht-Seiende*) che espropria originariamente l'ente di quello che gli è più proprio (*er-eignen*), vale a dire dell'è che dunque gli appartiene non in quanto esso è l'ente che è, bensì in quanto è lasciato essere quello che è.

Il tema storico o concernente l'accadere dell'ente (*geschehen*) rinvia cioè al destino (*Geschick*) dell'ente in quanto provenire (o invio conveniente, *schicken/schicklich*) dell'Essere: storia (*Geschichte*), appunto. Non può stupire allora che Heidegger, alle prese con l'Essere, suggerisca di *conservare* (poiché lo include) il «significato [...] che [...] si può enunciare (*lautet*): *ex nihilo omne ens qua ens fit*», all'interno della «antica tesi (*alte Satz*) *ex nihilo nihil*»<sup>14</sup>. Che l'*ex nihilo nihil* includa originariamente il farsi *ex nihilo* dell'ente significa appunto che l'ente, non venendo da *nihil*, proviene (*fit*) da un *non* (ancora o più) che è l'Essere/Niente chiamato a garantire, senza marcarla in anticipo, la differenza di cui esso beneficia, per essere quello che è.

La circostanza trova una diretta corrispondenza in Gentile, il quale, guardando ormai alla storicità integrale dell'essere, non esita infatti a coniugare l'«*ex nihilo nihil*», garante dello «sviluppo [storico, che] non è processo dal meno al più, che è impossibile, poiché [appunto] *ex nihilo nihil*»<sup>15</sup>, con la necessità espressa dall'enunciato che suona: «*ex nihilo fit cogitatio*»<sup>16</sup>, quando alla *cogitatio* si attribuisca, nello spirito della dottrina attualistica, la consistenza dello *ens qua ens*. Del resto, se «il processo è reale», ossia essente l'incremento

12 WM, 35.

13 Si tratta appunto di *das Gewährende*, il «garante/concedente: «Ciò che dà a ogni ente la garanzia di essere [...] è l'essere stesso (*was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein [...] ist das Sein selbst*), WM, 46.

14 WM, 40.

15 G. Gentile, *Saggi critici. Serie prima*, Ricciardi, Napoli 1921, p. 23.

16 SL, I, 225.

to dell'essere che implica l'avvento del *non*, non solo (così si esprime Gentile<sup>17</sup>) «posso», ma anzi debbo (verrebbe da dire) «pensare il niente come [suo] *terminus a quo*».

Gentile, anzi, sulla scorta di Vico, si affretta a precisare che «*verum est factum quatenus fit*», evidenziando così come l'essere sia il *quatenus*, l'in-quanto, dell'ente che per questa via si emancipa dalla fattualità, e cioè il «*fieri*» che si converte nel *verum* («*verum et fieri convertuntur*»). Ma, anche in questo caso, «il [...] niente non è, beninteso, un antecedente reale» del *fieri* chiamato a suscitare l'ente, bensì è quell'«antecedente» (il solo ammissibile) che il *fieri* «*non trova* innanzi a sé, se prescinde da sé»<sup>18</sup>. Il *fieri* appare cioè nella forma di quello che «non può dire di non essere senza essere»<sup>19</sup>, secondo quanto aveva divinato Platone, indicando da lontano la «via di uscita» che egli non aveva potuto imboccare, «impigliato [com'era] nell'opposizione da cui era partito, tra l'essere, che è puro ente, e il pensare, che è divenire»<sup>20</sup>. Il *non* dell'Essere era appunto il Divenire che stringeva entrambi nell'ente strappato alle tenebre del *factum* e consegnato all'uomo nella forma, per dir così, del *diveniente*. L'«essere» – scrive Gentile<sup>21</sup> – «sussiste come divenire; cioè non sussiste», poiché «consiste» in quella «inseparabilità di essere e non-essere» che è «momento» della *storia*, da integrare con la «dinamicità», per cui è appunto «l'essere stesso [che] si nega nel non-essere». Del resto, si sarebbe trattato di comprendere che l'«identità di essere e non-essere», propria del «divenire», apparteneva all'«essere che non è», per il quale «niente è, ma tutto diviene», ma, appunto, nel senso che tutto rimaneva avvolto ed era come investito dal concorso originario della «luce» e dell'«ombra» chiamata a testimoniare il riverbero accecante.

«Né [...] oscuro e impenetrabile [...]; né [...] luce infinita»<sup>22</sup>: in questi termini, dunque, si palesa, nell'ente (diveni-ente), il «divenire», quando – con il darsi (*negarsi*) dell'Essere – esso c'è. Per questo verso, allora, «niente c'è», in verità, che non sia il (pro)ve-

17 G. Gentile, *Saggi critici. Serie seconda*, Vallecchi, Firenze 1927, p. 23.

18 SL, I, 226.

19 Ivi, 104.

20 Ivi, 101-103.

21 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975<sup>5</sup>, p. 39. D'ora in poi RDH.

22 SL, II, 62-69. Cfr. WL, 79.

nire (d)all'essere dell'ente che è un non-niente; ma proprio perché «niente diviene al mondo», quando al *mondo* si concede la non-nientità (o l'«esistenza», *dasein*) isolata dal Niente che lo lascia essere. Tutto, al contrario, «c'è» – *ist da* –, quando al «mondo» è affidata la custodia di quello che «esiste» nel senso dell'«*ex novo*» (fatto da capo), il cui *capo o inizio* è integralmente trattenuto in esso, senza antecedenti o precedenti chiamati a sancirne la pluralità secondo il prima e il poi. Ed ecco, allora, il Divenire che «trascende il *Dasein*»<sup>23</sup> o la pienezza dell'esistenza; ma, ecco, insieme, il compiersi del (vuoto) Divenire nel(la pienezza del) *Dasein*, che, heideggerianamente, allude a quel *trascendimento*.

### 3. Hegel: Ernst des Negativen

Certo, occorre, senza dubbio, evitare che il riempirsi della vuota eventualità dell'Essere – che, rivelato dal *Dasein*, è il Niente – si traduca nella persuasione che il mondo attesti soltanto l'ente e che dunque il Divenire divenga (*Verschwinden des Verschwindens*)<sup>24</sup>, consentendo la «neutralizzazione del divenire nel divenuto». Si rende cioè necessario che il Divenire non divenga come diviene l'Essere che è (già passato ne) il Niente, se non si vuole che il precipizio ontologico (*ruhiges Resultat*), rappresentato dalla cosa chiamata a ereditarne la consistenza, finisca coll'equivalere alla sua estinzione. La circostanza, infatti, ritraendo il venire alla luce dell'ente, non allude e non può alludere a un Divenire che è (già passato ne) il Divenuto, nel senso che esso sia quel *non-essere-il-niente* che al Niente ha già da sempre voltato le spalle. Che, per dirla con Hegel, il Divenire divenga il qualcosa (o, con Heidegger, che l'Essere si dia nell'ente), significa soltanto (e non può che significare) che il Divenire passa (e non è già passato) nel Divenuto, il quale, *in tanto è in quanto non è* e al Niente consente il margine eccedente tradotto nelle estasi temporali del passato e del futuro.

In questo senso, il Divenire come unità dell'Essere e del Niente, rivelata dal *Dasein*, si ribalta sulla identità dell'ente, che è quello che è (un non-niente) appunto in quanto diviene (essendo l'unità

23 RDH, 73.

24 WL, 93.

dell'Essere e del Niente), occupando lo spazio instabile e provvisorio della contingenza. Non si tratta infatti di aprire nell'ente una via in direzione del niente che l'ente non è, quando esso è quello che è, ma di (ri)percorrere, per dir così, quella via (chiamata a congiungere l'Essere e il Niente) che, nell'ente, è già originariamente aperta, non appena (anzi, nella misura in cui) esso viene alla luce e si impone allo sguardo. L'Essere è il Niente e il Niente è l'Essere (*ist also dasselbe*), secondo quanto suggerisce uno Hegel alle prese con con lo scaturire stesso dell'esperimento filosofico, ma solo nell'ente che non è il niente, *quando* esso è quello che è. Anzi, è solo perché l'Essere *non* è che l'ente è se stesso, e cioè esposto al Niente che gli consente di liberare la *storicità* che è propria del suo essere.

Per questo verso, ciò che nel Divenire si dà a vedere è il senso originario dell'identità (*dasselbe*) custodita dall'incontraddittorio sprigionarsi del diveni-ente. La circostanza consente cioè – adottiamo le parole di Emanuele Severino<sup>25</sup> – di cogliere il «segreto del concetto hegeliano di divenire», il quale va interpretato come l'imporsi di un «quieto divenire, che è il passaggio che non implica la variazione temporale», poiché allude alla «stabile tensione senza di cui nulla esisterebbe», dal momento che «ogni cosa è quella che è, solo in quanto tiene fuori di sé tutto ciò che essa non è». Certo, la «determinazione» *travalica* le «cose» che, determinandosi, *divengono*, nel senso che esse entrano in «relazione» con l'«opposto» chiamato ad arginare l'incombenza del *non*; ma «il divenire è l'immanente essersi portato al di fuori della finitezza nel rapporto all'opposto», che la cosa (il diveniente), invece, testimonia al modo del «travalicare» che si riferisce essenzialmente alla «tramutazione di carattere temporale». Il «quieto divenire», tuttavia, cui, risalendo a Hegel, allude Severino, ha alle proprie spalle la «sfrenata (*haltungslöse*) inquietudine» dell'Essere che non è (perché è il Niente) e del Niente che è (perché è l'Essere), vale a dire la privazione del tenersi (*sich halten*) che, heideggerianamente, coincide con l'*hinein(halten)* e l'*hinaus(halten)* del *Dasein* al cospetto del Ni-ente. Il che ci induce a interpretare la circostanza muovendo in una direzione (è la direzione indicata successivamente dallo stesso Severino)<sup>26</sup> lungo la quale ci si rende bensì

25 E. Severino, *Istituzioni di filosofia. Appunti*, pro manuscripto, Milano 1968, pp. 343-347 (ora Morcelliana, Brescia 2010).

26 Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampl., Adelphi, Milano 1982, pp. 352-359 (d'ora in poi EN); Id., *Gli abitanti del tempo*.

conto di come «l'identità hegeliana di *Sein e Nichts* [...] non sia l'identità di ente e niente», ma proprio perché essa è la loro non-identità nell'ente incontraddittorio, quando «l'incontraddittorio è tempo» e al Niente, perciò, nel corso del tempo, esso si espone come a una *parte di sé*<sup>27</sup>.

*Veritas filia temporis*, allora, suggeriva Gentile, sulla scia di Bruno, prima che Heidegger medesimo invitasse a comprendere che, «in *Essere e tempo*, “essere” non è qualcos'altro rispetto a “tempo”, perché il “tempo” viene indicato come il nome della verità dell'essere (*Wahrheit des Seins*), quella verità che è ciò che dispiega l'essenza dell'essere (*Wahrheit das Wesende des Seins*) ed è perciò l'essere stesso»<sup>28</sup>. Non perché – come si è già accennato sopra – la *verità dell'essere*, che Gentile individuava nell'*attualità del pensiero*, fosse esposta al tempo: il tempo, anzi, rinviava proprio all'originaria (e non esposta) esposizione dell'Essere al Niente, manifestata dall'ente *storicamente* e non *onticamente* concepito. Per questo verso, la gentiliana «serietà della storia», ereditando le ragioni che avevano indotto Nietzsche a celebrare la «serietà dell'esistenza», cui Heidegger avrebbe conferito il tratto metafisico del *Dasein*<sup>29</sup>, appare anche e soprattutto come la «serietà» della *contraddizione* ribaltata sull'*incontraddittorietà* del diveniente. Hegel vi allude come allo «Ernst [...] des Negativen», e cioè alla *serietà del negativo*, che rinvia, appunto, alla storia, non apparentemente, bensì «seriamente impegnata nell'essere-altro e nell'estraneazione (*Ernst mit dem*

---

*La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 111-121 (d'ora in poi AT); Id., *La struttura originaria*, nuova ed. ampl., Adelphi, Milano 1981, pp. 47-61. Ma si veda anche Id., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, pp. 28 ss.

27 EN, 422. Hegel scrive: «Sein und Nichts sind dasselbe; *darum weil sie dasselbe sind, sind sie nicht mehr Sein und Nichts* und haben eine verschiedene Bestimmung (Essere e Niente sono lo stesso; *appunto perché sono lo stesso, essi non sono più Essere e Niente* e hanno una diversa determinazione)», WL, 95.

28 WM, 17.

29 «[...] il termine “esistenza”, “esserci” (*Dasein*), denomina per noi qualcosa che [...] è affatto diverso da ciò che Nietzsche e la tradizione prima di lui intendono per esistenza. Ciò che noi designiamo con “esserci” non compare nella storia della filosofia fino a oggi. Questa diversità nell'uso linguistico non poggia su una caparbia accidentale. Dietro vi sono necessità storiche essenziali», M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 235.

*Anderssein und der Entfremdung*)» evocati per ritrarre l'assoluto «divenir-se-stesso (*Sich-selbst-werden*)» dell'Essere<sup>30</sup>. Che lungo questa via si tratti, cioè, di accedere a una contraddizione non può essere revocato in dubbio, se siamo al testo hegeliano<sup>31</sup>, il quale ci invita a considerare che «il divenire si contraddice (*widerspricht sich*) dunque in se stesso (*in sich selbst*), poiché unisce in sé (*in sich vereint*) quello che è contrapposto a se stesso (*das sich entgegengesetzt ist*)», con la conseguenza inevitabile che «una tale unione (*Vereinigung*) si distrugge (*zerstört sich*)». Ma altrettanto evidente è come questa circostanza induca Hegel a registrare l'avvento di un «risultato (*Resultat*)», e cioè di un «risultato del Niente e dell'Essere», i quali cedono il campo al diveni-ente, che è, nascendo e morendo. La contraddizione, cioè, si manifesta nelle vesti della premessa di un'implicazione necessaria, dal momento che, «nel Divenire», *Sein* e *Nichts*, insieme, «erano il destarsi (*Entstehen*) e il cessare (*Vergehen*)» destinato a rimanere alla radice dell'ente che, *stando al mondo*, nasceva e moriva. Non, dunque, la contraddizione che semplicemente estingue il contraddittorio, e cioè il Divenire, bensì quella che lo estingue in quanto esso è il Divenire che *non si risolve* nel diveniente. Sì che, per questa via, si sarebbe certamente trattato di comprendere, sulla scia della tradizione post-eleatica, come non fosse possibile concedere al Divenire altra consistenza tranne quella rappresentata dal diveniente, ma non senza che cominciasse anche a venire in chiaro che il diveniente albergava già da sempre nello spazio aperto dalla contesa tra l'Essere e il Niente chiamata *esclusivamente* a svincolare il mondo.

Il punto in questione, infatti, emergeva con particolare nettezza nel discorso gentiliano, in ragione del quale occorreva prendere atto di «quell'incontro e quel cozzo dei due», Essere e Niente, da cui «sprizzava la scintilla della vita», senza che nemmeno per un attimo l'Essere indugiasse presso di sé, voltando le spalle al Niente<sup>32</sup>. Ciò che allora doveva essere escluso, pena la contraddizione, era la *ricerca della contraddizione*, visto che «cercare la contraddizione»,

30 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tomo I, trad. it. di E. De Negri, Introduzione di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, pp. 14-15.

31 WL, 93-95.

32 TGS, 55-56.

scaturigine del mondo, sarebbe equivalso a «fissare l'essere», e cioè a «falsificarlo».

Gentile si avviava cioè – con una spregiudicatezza ignota alla maggior parte del pensiero contemporaneo – a interpretare l'Essere stesso come la contraddizione risolta nell'incontraddittorio *sprigionarsi* dell'evento: non l'Essere che, non essendo il Niente, si imbatte nel Niente, bensì l'Essere che si è già imbattuto (*übergegangen ist*) nel Niente ed è appunto per questo (in quanto è questo essersi imbattuto nel Niente) l'ente *finito e mutevole* sul quale l'uomo era chiamato a posare gli occhi. Se l'ente non era il niente, insomma, e al niente si sottraeva, ogni volta attraversandolo, ciò accadeva perché l'Essere *era* il Niente che, nell'ente, impediva all'Essere di appropriarsi di sé senza cedergli il terreno sul quale germogliava la storia chiamata a incrementarne la consistenza. In questo senso, si sarebbe anche potuto dire che l'ente vantava una consistenza *storica* proprio perché veniva da quel Niente che era alla base del suo Essere in quanto differire (Divenire) delle differenze emergenti sul palcoscenico dell'esperienza. Dire, cioè, che l'Essere era il Niente significava indicare l'identità del diveniente che contribuiva ad arricchirne la fisionomia mutevole, artefice del nuovo.

Ma quali erano le implicazioni ontologiche di una simile impostazione del tema storico? Quella che, per questo verso, Gentile interpretava esplicitamente al modo di una vicenda creativa (una «creazione continua della realtà stessa, o incremento del suo essere»), degna di un Dio che, nello spirito del Cristianesimo, si faceva mondo, sovrastandone la precarietà, consentiva al discorso filosofico di aprire un varco in direzione di un immutabile che non fosse la storia stessa? Il Divenire, insomma, chiamato a custodire la contesa ontologica del diveniente, che non essendo il niente, al niente tuttavia cedeva il proprio essere (*ex nihilo*), poteva ancora rinviare se stesso all'Essere di cui la tradizione metafisica aveva additato la necessità, evocando lo strato trascendente? In che misura, cioè, la «serietà» del *Dasein* heideggeriano, interpretata alla luce dell'indirizzo attualistico, avrebbe potuto convivere con la persuasione che alle sue spalle ci fosse, eterna ed immutabile, la pienezza della realtà deputata ad anticiparne lo svolgimento?

#### 4. Bontadini e Severino: la serietà della contraddizione

Il punto in questione è stato a lungo dibattuto da Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino, nel corso di un dialogo altamente istruttivo, nel corso del quale il secondo dei due, suscitando la replica del primo, ha invitato ad apprezzare la perentorietà con cui l'argomento gentiliano esclude l'eventualità concessa e, con non minor decisione, argomentata dal pensatore neoclassico<sup>33</sup>. Stando a Severino, infatti, la «serietà» della storia richiamata da Gentile, riconsegna alla filosofia il diveniente che la modernità ha collocato oltre il dominio ideale, preda di un *altro* divenire, da commisurare (è il problema gnoseologico) a quello reale, evocato dagli antichi. Ma se quest'ultimo non ha impedito loro di porre l'esistenza di un Essere indiveniente, sottratto al Niente, quello gentiliano, sul quale precipita l'antico, costituisce invece l'ostacolo invincibile per ogni Essere indiveniente, nel senso in cui l'Indiveniente è interpretato dalla tradizione metafisica. Più precisamente, con l'attualismo di Gentile viene finalmente alla luce l'inconciliabilità della persuasione che concede al diveniente la «serietà» e la consistenza del vero con la persuasione attraverso la quale si fa strada il concetto di un Essere invocato come garante del suo andamento.

La «serietà» della storia, infatti, allude al suo essere una «vera e propria realizzazione»<sup>34</sup>, in ragione della quale essa coincide, senza residui, con l'identità dell'ente che si espone al Niente, per Essere (quello che è). Non, dunque, l'affacciarsi di un'apparenza o di una illusione della mente e del linguaggio, intorno alla quale la filosofia debba formulare un decreto circa la sua realtà effettiva, prodiga del vero (*serius/verus*), bensì l'imporsi del reale, ontologicamente consistente, di cui la filosofia deve rispondere, per non perdere il filo della ἀλήθεια. *Ex novo*, l'ente storico suscita se stesso senza lasciarsi nulla alle spalle, che (come inizio) non sia parte di sé e di cui esso non possa rispondere. Stando così le cose, la circostanza implica evidentemente l'inesistenza di ogni forma di anticipazione o precedenza della quale il diveniente debba tener conto che non sia

33 Cfr. G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, in AA. VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile* (Atti del Convegno di Roma, 26-31 maggio 1975), vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, pp. 107-118; AT, 151-166; 237-239.

34 TGS, 50.



appunto (nella forma dell'Essere che è il Niente) l'anticipazione del suo non essere anticipato<sup>35</sup>. In questo senso, il *diveni-ente*, che anche Bontadini interpretava come la «vitalità» che «è sempre oltre i suoi conseguiti risultati», in vista di «nuove acquisizioni»<sup>36</sup>, non avrebbe mai potuto stringersi a un presupposto, quale che fosse, escogitato per scongiurare la provenienza *ex nihilo*. Si sarebbe cioè trattato di riconoscere all'ente diveniente *soltanto* l'Essere che, essendo il Niente, consentiva al mondo – entro il quale esso moltiplicava la propria consistenza – di imporsi incontraddittoriamente, al modo del non-niente.

Del resto, lo stesso Bontadini concede che «il gentiliano “essere che non è” non può entrare in conflitto col parmenideo “essere che non può non essere”»<sup>37</sup>, ma, nel suo caso, ciò accade in quanto *l'essere che non può non essere* è appunto l'Essere che il diveni-ente (in cui Essere e Niente sono lo stesso) deve anticipare a se stesso, per non venire *affatto* dal Niente, e non il diveniente stesso che, in quanto è, deve *anche* al Niente la propria consistenza. Certo, oltrepassata la pregiudiziale dualistica, e cioè «lasciato libero l'idealismo di ingoiare» l'essere che i moderni hanno opposto al pensiero, il «principio metafisico che proclama l'impossibilità che l'essere sia non essere» poteva, senza dubbio, «insorgere» nella «intimità del pensiero», ma a che titolo e in quale forma, visto che quella «intimità» testimoniava l'irruzione del *nuovo* al quale Bontadini stesso, tra l'altro, si riferiva come allo sprigionarsi di una «imprevedibile emergenza»?<sup>38</sup> In questo senso, la piega aristotelica del discorso bontadiniano era evidente, per quel tanto che esso, stando sulla scia gentiliana, si preoccupava di marcare ontologicamente lo spettacolo mondano («contro» l'*essere*, «come il *semplice positivo*», «l'idealismo gnoseologico non ha niente da dire, e l'idealismo dialettico deve arrendersi») <sup>39</sup>; ma essa pareva resistere alle obiezioni gentiliane – relegate da Bontadini sul piano astratto dell'«attività che produce l'interpretazione del reale»<sup>40</sup> – solo nella misura in cui non ci si

35 AT, 161. Ma cfr. anche E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 115. D'ora in poi OL.

36 G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, cit., pp. 111-112.

37 Ivi, p. 112.

38 Ivi, p. 111.

39 Ivi, p. 112.

40 *Ibid.* Si tratta del cosiddetto «piano non-taletiano».

risolveva davvero a decidere della consistenza ontologica del mondo. Il mondo, infatti, in quanto *positivo*, avrebbe dovuto voltare per sempre le spalle al Niente; in quanto *mondo*, però, esso era invece al suo cospetto e lo ospitava in sé, contraddicendo il principio o il λόγος che, per esser tale, poteva essere negato solo soggiacciandovi.

### 5. Un'«altra serietà»?

Ma qual era il principio o il λόγος? Cosa significava, cioè, tener ferma l'impossibilità che l'Essere non fosse (e fosse cioè il Niente)? Se si guardava all'ente in divenire, concedendo alla «storia» lo spazio dell'oscillazione ontologica, l'Essere non era il Niente soltanto nella misura in cui, interloquendo con il Niente, l'Essere, nell'ente, veniva facendosi (*verum et fieri convertuntur*) nel corso del tempo chiamato a testimoniare la sua interminabile fuga da esso. La «serietà» del *Dasein*, insomma, implicava quello che l'«esperienza», in effetti, taceva, vale a dire l'impossibilità di un Essere che la oltrepassasse, anticipando l'incremento ontologico che essa imponeva allo sguardo della filosofia. La circostanza, infatti, avrebbe reso «nullo»<sup>41</sup> il valore *storico* della realtà, evocato e disatteso dagli «antichi», i quali evidentemente non lo «intesero», secondo quanto suggerisce Gentile<sup>42</sup>, convinto, appunto, che, anticipata al *diveni-ente* (nella forma dell'*Essere*), la consistenza ontologica sarebbe appartenuta all'*ente* (nella forma del non-Niente) e all'ente essa non sarebbe mai potuta essere strappata. La conclusione dell'attualismo, allora, era che il divenire o investiva la totalità del reale o alla realtà rinunciava per sempre, rassegnandosi a giocare il ruolo illusorio che l'eleatismo, non senza ambiguità e imbarazzi, gli aveva già riservato.

In questo senso, *dopo* Gentile, appare fortemente problematica, se non aporetica, l'evocazione bontadiniana di un'«altra serietà» della «storia», anticipata bensì dall'Essere che non è il Niente, ma dall'*Essere creatore*, chiamato a concorrere, senza mortificarne le ambizioni, alla indiscutibile «serietà» della vita umana», custode

41 AT, 239.

42 TGS, 49. In questo senso, Severino può scrivere che, «proprio perché [gli antichi] [...] intesero [la serietà della storia] – ed essi per primi – divenne inevitabile la distruzione di ogni realtà metastorica che gli antichi e la tradizione vollero far convivere con la storia», OL, 106-107.

del «*significato originale*, irriducibile, non superfluo» dei suoi esiti<sup>43</sup>. D'altra parte, giunti per questa via al cospetto del «Creatore» garante della consistenza *storica* del mondo, si tratterebbe anche di non trascurare «la difficoltà che, se Dio crea dal niente (*aus dem Nichts schafft*), bisogna che proprio lui possa entrare in rapporto col niente (*sich zum Nichts muss verhalten können*)<sup>44</sup>». In pericolo, infatti, stando al modo in cui la filosofia elabora l'implicazione per la quale, se c'è il mondo, allora c'è Dio, sembra essere la stessa onniscienza e onnipotenza di Dio: «se il nulla di ciò che sarà creatura – ossia che è in Dio e che è necessario che sia conosciuto da Dio – non è apparente, allora il nulla non è una dimensione penetrabile entrando nella quale si possa prevedere che cosa scaturirà da essa»<sup>45</sup>. A profilarsi, lungo il sentiero che è ancora e non è più la via della metafisica tradizionale, è cioè la figura di un Dio che «si angoscia»<sup>46</sup>. Ma non è forse questa l'angoscia che attanaglia l'«autoctisi» gentiliana, quando ad essa si riconosca «la funzione di sorvegliante dello spazio al cui interno soltanto può prendere senso la dominazione del mondo e quindi di quella forma di dominazione che ha ormai distrutto ogni altra forma, cioè la dominazione tecnologica»<sup>47</sup>, preda e cacciatore del niente che lo attornia?

---

43 G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, cit., pp. 116-117.

44 WM, 39.

45 E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 227.

46 *Ibid.*.

47 AT, 165.





LUCA TADDIO

VERSO UN NUOVO REALISMO:  
L'APPARIRE DELLA COSA.  
IN DIALOGO CON EMANUELE SEVERINO.

*Abstract*

In *Studi di filosofia della prassi*, Severino compie un'analisi critica del metodo husserliano attraverso l'esame di un esempio emblematico: l'apparire di un cubo. L'esempio è significativo per l'intera tradizione fenomenologica in quanto viene ripreso e discusso costantemente tanto da Husserl, quanto da Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre. L'esame critico di questo caso rappresenta il perno della nostra riflessione sull'esperienza immediata presente in *Fenomenologia eretica*. Al fine di avviare un confronto col pensiero di Severino, presentiamo una sintesi aggiornata del secondo capitolo, sintesi che è dedicata all'analisi dell'apparire della cosa

In *Studi di filosofia della prassi*, Severino makes a critical analysis of the Husserlian method by examining a paradigmatic example: the appearance of a cube. The example plays an important role in the entire phenomenological tradition since it has constantly been recalled and discussed by Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty and Sartre. The critical examination of this example represents the focus of my observations on immediate experience which are collected in *Fenomenologia eretica*. In order to start a confrontation with the thought of Severino, we present an up-to-date summary of the second chapter, a synthesis which centered on analyzing the appearance of the thing.



### 01. *L'apparire della cosa: un esempio paradigmatico*

Consideriamo l'aspetto visibile di un cubo presente sul tavolo. Alla definizione di cubo appartiene la proprietà di possedere sei facce quadrate uguali. Per semplificare il discorso, supponiamo inizialmente che questa proprietà offra già di per sé la definizione completa del termine in questione. Tuttavia, il solido sul tavolo presenta solo tre facce. Husserl *rinvia* da ciò che è direttamente esperito a ciò che potrà esserlo, ma che tuttavia non è ancora direttamente presente *hic et nunc*. Tale rinvio è inteso come «l'esplicitazione dell'implicitezza del significato originario». Severino muove una critica all'idea di Husserl che tale «oltrepassamento dell'attualità del significato esplicito nella potenzialità del significare implicito» possa essere inteso come «un'evidenza assoluta».

### 02. *Analisi critica del senso comune*

Il problema che ci troviamo di fronte viene riassunto da Sartre ne *L'imaginaire* quando afferma che di un cubo non possiamo mai cogliere, in un dato momento, più di tre facce. Per vedere tutte le facce del solido dobbiamo esplorare tutti i diversi aspetti della cosa. Spostandoci dall'apprensione delle facce ABC a quella delle facce BCD, non possiamo escludere che nel frattempo una delle facce ABC, non direttamente esperita, si sia annullata. L'esistenza del cubo nella sua interezza resta quindi *dubbia*. Non essendo le sei facce (che definiscono l'ente geometrico) compresenti, il loro apparire resta unicamente probabile: non soddisfa cioè quell'idea di «scienza rigorosa» cui Husserl ambisce. Ogni comprensione filosofica implica la possibilità del dubbio. Per Severino il rinvio evocato da Husserl non è affatto un'evidenza fondamentale: né la fenomenologia – né tanto meno il senso comune o la scienza – possono affermare indubitabilmente la presenza del cubo. Per il *senso comune* le cose rimangono «a portata di mano» per essere utilizzate: nel nostro caso ciò implica la verifica della presenza del cubo attraverso la semplice operazione del conteggio delle sei facce, toccandole o enumerandole mentalmente, ruotando il solido su se stesso al fine di renderne progressivamente evidenti i lati. Tale atteggiamento *presuppone* – sulla base dell'esperienza passata – che l'oggetto si

lasci manipolare, o meglio, che le facce rimangano invariate dopo la progressiva osservazione del conteggio – da uno a sei – di ogni faccia del solido. Si potrebbe aggiungere – arricchendo ulteriormente il quadro delle osservazioni di Severino – che il tatto, essendo localizzato in una porzione di spazio circoscritta, non garantisce né il riconoscimento di una superficie quadrata, né che essa appartenga a un cubo. È indubitabile che si tocchi una superficie; il fatto che sia quadrata rimane invece un'inferenza. Se osservassimo le tre facce del solido e toccassimo contemporaneamente le altre – posto che le dimensioni del lato fossero sufficientemente piccole da permetterlo – non renderemmo evidenti tutte le facce del solido: ciò comporterebbe in ogni caso un'enumerazione progressiva e quindi un prima che, rispetto a un dopo, può sempre essere messo in dubbio. Inoltre, il tatto non ci fornirebbe alcuna garanzia quanto al fatto che la superficie della faccia del cubo sia quadrata. Si potrebbe considerare la situazione descritta poco probabile, tuttavia, come ribadito più volte, si tratta di comprendere se sia possibile affermare, in modo incontrovertibile, la presenza del cubo. Non essendo compresenti le sei facce del solido rispetto al medesimo punto di osservazione, da un punto di vista logico non possiamo escludere che dopo averle contate scompaiano o cambino forma. S'immagini il seguente esperimento mentale: un cubo le cui facce siano composte da materiali diversi tutti particolarmente sensibili a variazioni termiche. In tal caso la faccia potrebbe dissolversi immediatamente dopo l'esplorazione tattile. È vero che possiamo dire con certezza di averle contate, ma come facciamo a sapere che ci sono ancora e che sono rimaste identiche a quelle che abbiamo contato?

### 03. *Analisi critica della scienza*

Per compensare tali difficoltà potremmo utilizzare una serie di specchi in modo da rendere compresenti le facce del cubo. Se ritenessimo che l'espressione «qui c'è un cubo» sia una verità assoluta, allora, sostiene Severino, dovremmo considerare delle verità assolute anche le leggi dell'ottica (e in generale della fisica) che devono essere utilizzate al fine di verificare la proposizione «questo è un cubo». Ma che l'immagine speculare sia l'immagine della cosa è solo un'ipotesi, un'interpretazione (cfr. E. S., *L'identità della follia*,

Rizzoli, Milano 2007, p. 243) che come tale, dunque, non può in nessun modo valere come inconcussa verità. L'operare del senso comune e della sua *longa manus* (per citare l'icastica espressione di Severino), la scienza, non sembrano soddisfare lo statuto di verità ricercato da Husserl. Dal canto loro nemmeno le scienze empiriche oggi paiono volersi richiamare a un'idea di verità assoluta. Tuttavia, l'argomento di Severino secondo cui l'immagine speculare del cubo implicherebbe l'assunzione del sapere rivelatoci dalle indagini della fisica e, nello specifico, dalle leggi dell'ottica, non è ascrivibile all'esperienza fenomenica immediata della cosa: tali leggi, infatti, non fanno parte della nostra esperienza percettiva dell'immagine speculare. Scienza ed esperienza devono rimanere distinte, altrimenti incorriamo in ciò che Köhler definiva *errore dello stimolo*: un errore che consiste nel confondere e attribuire al piano descrittivo dell'esperienza (immediata) fenomenica ciò che noi sappiamo su di essa. L'esperienza dell'immagine speculare del cubo non implica, da un punto di vista fenomenologico, alcuna legge dell'ottica geometrica né tanto meno della fisica. Si può ritenere invece un'inferenza il fatto che l'immagine rifletta tre facce di un cubo, ossia che essa sia davvero immagine di qualcosa; rimane inoltre un'ipotesi che l'immagine speculare rifletta fedelmente la cosa. L'immagine speculare è quindi problematica: pur esplicitando un sapere fenomenico, essa rivela solo *indirettamente* la presenza del cubo. Possiamo solo supporre – o dedurre, sulla base dell'esperienza passata – che l'immagine allo specchio renda visibili le tre facce nascoste all'osservatore. Un ulteriore dubbio investe poi la possibilità di percepire allo stesso tempo l'immagine speculare e le tre facce direttamente esperite. In questa circostanza sussistono in definitiva le medesime obiezioni precedentemente esposte. L'apporto degli specchi, quindi, non ha prodotto una conoscenza indubitabile. Solo dopo aver terminato la rotazione del solido, infatti, siamo in grado di concludere che dinanzi a noi c'è un cubo. Questa base empirico-operativistica non ci pone però al riparo dal dubbio che investe l'esistenza congiunta di tutte e sei le facce: la conoscenza «empirica» del cubo implica il movimento di rotazione e quindi la dimensione temporale su cui fa leva l'argomento scettico. La continuità, afferma Hume, è un presupposto che si consolida attraverso l'abitudine, non una verità. Il cubo, diversamente, è per Husserl una «cosa» che trascende l'esperienza vissuta: unità di sintesi all'interno di un'intenzionalità



d'orizzonte. Tuttavia, per poter affermare la presenza del cubo si deve prima presupporre che: a) questa «cosa» che mostra direttamente alcune delle sue facce si lasci manipolare e ne lasci contare sei; b) questa «cosa» che si è lasciata manipolare risponda alla definizione di cubo: corpo solido avente contemporaneamente sei facce. Entrambe le ipotesi per Severino «costituiscono un oltrepassamento di ciò che è attualmente presente» e che quindi, se oltrepassato, non è più evidente.

#### 04. *Analisi critica della fenomenologia*

Il senso della verità ricercato dalla fenomenologia è basato sull'impossibilità di «pensare diversamente» date relazioni ideali: l'evidenza consiste quindi in questo «non poter pensare altrimenti». L'evidenza della cosa è il *risultato* della variazione eidetica, ossia dell'immaginazione trascendentale che coglie le caratteristiche necessarie al cubo per essere un cubo. Attraverso la variazione eidetica il cubo viene spogliato di tutte le determinazioni contingenti: esso è rosso, ma possiamo immaginarlo di un qualunque altro colore; è di questa dimensione, ma possiamo immaginarlo di un'altra, ecc. – il processo continua fino ad isolare alcune proprietà specifiche che resistono al cambiamento, ossia che gli appartengono come cosa in sé. Variando i puri contenuti immaginativi incontriamo «forme di relazione» assolutamente invarianti: resistenti ad ogni altra variazione immaginabile. Ma cos'altro sono queste idealità – che il cubo non può non possedere – se non la definizione stessa di cubo? Le altre proprietà (colore, forma, unità ecc.), che pur possono appartenere a un'ampia gamma di enti, non *identificano* questa cosa come cubo. Dato che valgono in tutti i mondi possibili, una volta individuate, le caratteristiche essenziali del cubo dovrebbero valere per ogni cubo, dunque anche per quello presente qui ed ora in questo specifico mondo esterno; ma anche se così fosse, se cioè tali caratteristiche cogliessero effettivamente l'essenza della cosa, ciò non implicherebbe necessariamente il sussistere del cubo nel mondo esterno – quel mondo posto inizialmente da Husserl tra parentesi. Qualcosa potrebbe apparire come un cubo anche senza esserlo di fatto. Consideriamo un altro esperimento mentale: un cubo virtuale collegato alla retina, i cui lati scompaiono tutte le volte che non

sono direttamente stimolati. Vedremo sempre un cubo che possiede in realtà solo tre facce. Possiamo certo pensare il cubo veicolando e manipolando informazioni tratte dall'esperienza empirica, ma non possiamo mai immaginare un cubo composto da sei facce uguali, poiché ci si ripresenterebbero innanzi gli stessi vincoli che connotano la percezione diretta: il cubo, dirà Merleau-Ponty, non solo non è percepibile, ma è anche impensabile. Se il cubo in se stesso non è immaginabile, come può la variazione eidetica renderlo evidente? Attraverso la variazione eidetica Husserl pare fondare il possibile piuttosto che il reale o, si potrebbe anche dire, fonda la scienza piuttosto che l'esperienza: coglie la necessità di entità ideali, in questo caso proprie della geometria, mancando però una fondazione altrettanto incontrovertibile della cosa del mondo esterno. Nel mondo sensibile troviamo il cubo come «essere grezzo» – o «selvaggio», per ricorrere al lessico di Merleau-Ponty – ma mai il cubo ontologicamente eterno e ideale dello spazio geometrico: il cubo dalle facce uguali non esiste così come, a rigore, non esistono nel mondo esterno due oggetti perfettamente identici. Quello che esiste sarà sempre un cubo di un certo materiale e di una data dimensione, osservabile da un certo punto dello spazio in un dato tempo. La percezione del cubo è resa visibile da Husserl mediante l'attualizzazione di potenzialità implicite nelle attualità coscienziali. La «protensione» e la «ritenzione» integrano la percezione attuale attraverso potenzialità intrinseche alla percezione stessa: la protensione non è istantanea, bensì continua; essa acquista un senso nuovo in ogni sua fase. In linea teorica dovrebbe essere proprio questa continuità a non lasciar spazio al formarsi del dubbio: ciò pare soddisfare il senso comune ma non altrettanto il rigore che la filosofia esige. L'aspetto della cosa manifesta un *di più* di visibilità che dev'essere condotto ad esplicitazione: per Husserl esso non è solo espressione di un contenuto intenzionale di coscienza, bensì esplicitazione di una visibilità che appartiene all'aspetto della cosa. L'esplorazione di *questo* cubo, per usare le parole di Husserl, ci è «data *in modo continuo* come unità oggettiva in una molteplicità mutevole dalle molte forme di modi fenomenici che gli appartengono in modo determinato». Resta il problema posto da Severino, destinato a segnare la fenomenologia in maniera indelebile poiché si tratta di un dubbio iscritto nell'invisibile. La mancata evidenza di qualcosa necessita di un *rinvio* dal visibile all'invisibile (o visibile potenziale): dall'aspetto della cosa

alla cosa stessa. Per Husserl la percezione trascendente della cosa si dà attraverso una molteplicità di apparizioni che, per quanto rinnovate e ripetute, non si adeguano alla cosa stessa: la realtà del cubo è sempre solo presunta e quindi soggetta a dubbio. Per Severino il senso attribuito da Husserl al termine «evidenza» – che indica la dimensione originaria dell'evidenza – è qualcosa di apodittico (indubitabile, innegabile, ecc.) ma inadeguato: non è in grado di garantire l'unità di attualità e potenzialità. L'assoluta indubitabilità della cosa è l'idea dell'evidenza perfetta – ciò che per Husserl rimane appunto «solo un'idea»: non si concretizza in un'evidenza, resta un *progetto*. Husserl pensa l'evidenza nella sua accezione più ampia come «fenomeno originario universale della vita intenzionale»: la cosa quindi si costituisce nella sintesi – nel passaggio – da evidenza a evidenza. Il problema è: 1. se il passaggio sia in sé evidente; e 2. se il passaggio da A a B renda A, quando passa in B, ancora evidente. Nell'orizzonte esperienziale la cosa si costituisce attraverso un *infinito riempimento*: «gli orizzonti sono delle potenzialità delineate» e il riempimento viene già anticipato nei contenuti intenzionali che rinviano alle evidenze potenziali. Ma, domanda Severino, come possiamo escludere che «non ci sia più nulla da esplicitare, nessuna potenzialità da far passare all'atto, nessun compito da eseguire, che dunque la presenza sia definitivamente esaurita in ciò che è attualmente presente?». L'esperienza esterna, ammette Husserl, rimane l'unica forza probante. Severino ha così facile gioco nel mettere in luce come il teorema husserliano della distinzione tra adeguatezza e apoditticità, pur non instaurandosi in modo diretto – cioè secondo le modalità dell'atteggiamento naturale –, si costituisca attraverso «il surrettizio intervento dell'atteggiamento “mondano” nel dominio della riduzione fenomenologica trascendentale, cioè nel dominio del sapere assoluto». Se il mondano è messo fuori gioco, in base a cosa si sostiene l'implicazione attuale-potenziale? La forma circolare del ragionamento non appare in grado di iscrivere in sé la realtà del mondo esterno: rimane una distanza incolmabile tra il fenomeno, l'apparire di un dato aspetto, e la cosa in sé, il cubo dalle sei facce uguali. Severino e Husserl (e la fenomenologia) sono solidali nel ritenere l'apparire – ossia il fenomeno – indubitabile: l'affermazione «vedo tre facce» è per entrambi apodittica, sebbene inadeguata rispetto all'affermazione «vedo un cubo» (sei facce uguali). Secondo *il principio di tutti i principi* qualcosa può essere affermato solo

in quanto presente; tuttavia, come dimostra Severino, il principio di tutti i principi non è sufficiente a fondare l'esser-cosa della cosa. Seguendo le critiche severiniane possiamo quindi comprendere appieno la posta in gioco teorica dell'esempio: in esso viene meno l'aspirazione husserliana di fondare una fenomenologia come scienza rigorosa: un sapere assoluto, certo e incontrovertibile. Non si tratta quindi di un semplice problema esegetico: valutare la bontà dell'interpretazione severiniana di Husserl significa invero discutere il problema in quanto tale.

### 05. *Il sentiero del Giorno*

Riassumendo: ci troviamo di fronte a un cubo. La definizione di cubo implica la proprietà dell'avere sei facce uguali; abbiamo supposto che questa proprietà soddisfi per intero la definizione di cubo. Il giudizio secondo cui «A è B» non può essere apodittico in quanto è inadeguato a cogliere la cosa nella sua interezza: non si può logicamente sostenere che nel passaggio dal tempo  $t_1$ , dove vediamo le facce ABC del cubo, al tempo  $t_2$ , dove vediamo le facce DEF, le facce presenti in  $t_1$  rimangano invariate. Al fine di ottenere un giudizio apodittico e adeguato dovremmo poter osservare le sei facce del cubo nello stesso tempo. Il discorso sotteso da Severino è chiaro: se rimaniamo all'interno dell'interpretazione occidentale della «cosa», il cui senso originario è espresso da Platone attraverso il concetto di ἐπαμφοτερίζειν – l'oscillare della cosa tra l'essere e il nulla –, la possibilità che qualcosa diventi altro da sé è costitutiva dell'esser-cosa. L'esempio del cubo rappresenta quindi il paradigma dell'apparire della cosa, di come il dubbio accompagni l'interpretazione occidentale del divenire, di come la verità stessa dell'apparire rimanga celata all'occhio del mortale. Solo riconoscendo la *necessità del destino* di ogni ente, ossia l'*esser sé dell'essente*, è possibile cogliere la verità ed estirpare il *dubbio*. Nulla può diventare altro da se stesso. Severino, pur condividendo l'indubitabilità del fenomeno, come di ogni altro apparire, rivela l'aporia insita in ogni tentativo di fondazione del sapere all'interno del pensiero occidentale della cosa. Il sigillo di tale impossibilità è dato dal *principium firmissimum*, principio di identità e di non contraddizione, che nella lettura ontologica di Severino esprime la necessità che l'essere sia.



In tal senso né la scienza né la filosofia fenomenologica possono essere garanti di verità assolute, poiché traggono la loro linfa vitale dal medesimo errore iniziale: considerare come evidente il diventar altro da sé della cosa. L'apparire fenomenico non rende evidente l'annientamento, esso è un'interpretazione di ciò che appare: la legna, nel classico esempio di Severino, che prima appare come legna e poi come cenere, facendoci concludere che la legna è diventata cenere. Nell'apparire tuttavia non appare l'annientamento della legna: il non apparire più della legna non implica necessariamente il suo annientamento anzi, la verità del *logos*, nel suo principio primo, mostra che il diventar-altro è contraddittorio. L'essere è, e non può non essere. Solo così si esclude la possibilità dell'oscillazione tra essere e non essere e la cosa rimane eternamente al riparo dal dubbio. Percorrendo il «sentiero del giorno» e seguendo il «destino della necessità», cioè l'identità di ogni singola determinazione con se stessa, la cosa – nel nostro caso l'identità del cubo – non potrà che apparire sempre eternamente uguale a sé.

06. *In risposta a Severino: osservazioni conclusive. Parte prima*

Le argomentazioni scettiche di Severino possiedono una matrice empirica e non fenomenologica; come si può infatti sostenere di vedere *unicamente* tre facce *uguali*? Tre facce di *un* cubo come parti dell'*unità* fenomenica della cosa. L'uguaglianza presuppone un approccio fenomenologico, altrimenti da un punto di vista empirico dovremmo dire di vedere due rombi (parallelogrammi) e un quadrato. Tuttavia il dato primo della cosa da un punto di vista fenomenologico è il cubo e non le sue parti. Severino, diversamente, pone l'accento sulle tre facce come dato primo di un qualcosa che, solo in un secondo momento, identifichiamo come cubo. Osservazioni legate all'empirismo ed incentrate sul *minimum* visibile della cosa. Portando il ragionamento sino in fondo, dovremmo considerare come indubitabile unicamente *una* delle sei facce del cubo, ma ciò ci condurrebbe dinanzi a un quadrato e non a un cubo: un quadrato non è un cubo e nemmeno la successione di sei quadrati appare necessariamente come un cubo. Potremmo allora dire che non solo il concetto di cubo è presupposto nel «gioco linguistico» dello scettico, ma che nel suo argomento è implicita una matrice



fenomenologica. A questo piano si sovrappone un altro piano argomentativo di natura empirica teso a dubitare del contenuto dell'esperienza fenomenologica: qui, effettivamente, può prendere corpo il dubbio, ma tale piano descrittivo della cosa si rivela incoerente rispetto all'esperienza immediata che ne facciamo. La descrizione empirica è un'esperienza mediata poiché antepone le parti al tutto ponendo l'accento sugli elementi mancanti, ossia sul lato invisibile della cosa. Lo scettico nega la presenza di *un* cubo sul tavolo, ma così facendo nella sua affermazione presuppone l'unità fenomenica di ciò che nega, avendolo preventivamente esperito sul piano dell'esperienza immediata. È per questo, infatti, che il dubbio appare improbabile all'occhio del senso comune. Si ribadirà però che ciò non elimina la possibilità che una delle facce non direttamente osservate s'annulli. Il giudizio «S è P», così come viene espresso da Severino, determina l'unità della cosa attraverso la sintesi tra ciò vediamo in  $t_1$  (tre facce) e ciò che vediamo in  $t_2$  (le altre tre facce). Tuttavia non è il giudizio a determinare l'apparire della cosa, poiché esso è funzionale ai modi di apparenza e non viceversa. Rispetto alla conoscenza del mondo esterno, l'apparire determina il senso della presenza e, congiuntamente, i modi di apparire dell'assenza strutturano il visibile: visibile ed invisibile si implicano reciprocamente. Tanto l'affermazione quanto la negazione della presenza del cubo acquisiscono il loro senso in funzione dell'apparire di quella cosa che immediatamente identifichiamo come cubo. Diversamente, se non fossimo in grado di cogliere la struttura fenomenica della cosa, non potremmo neppure intenderci sul significato del termine «cubo», né potremmo dubitare della cosa dato che il negare, il contenuto del dubbio, perderebbe il proprio referente: l'unità fenomenica della cosa che intende negare («quello potrebbe non essere *un* cubo»). Negare di vedere «un cubo» implica assumerne, fenomenologicamente, l'apparire. Per evitare la matrice fenomenologica dovremmo dire, in una visione coerentemente «empiricista», di «vedere una sequenza di sei quadrati»; ma sei quadrati, ribadiamo, non fanno un cubo. «Tanto è vero – scrive Deleuze – che le tre facce, e mai più di tre, sotto cui si profila sempre il cubo, sono già le sei facce: perché ciò sia possibile, occorre che il cubo faccia già per se stesso da sfondo». Il che significa, come dicevamo poc'anzi, che l'invisibile struttura il visibile: dobbiamo riferire l'apparire del cubo non al soggetto percipiente, bensì all'oggetto in se stesso, quindi alle sue caratteristiche intrin-

seche. La struttura dell'invisibile-visibile è quanto di più realista vi possa essere. «Ci si fermi un istante a riflettere e si vedrà che le sei facce come tali non possono avere senso che in relazione a un piano». Noi interpretiamo il piano deleuziano proprio come quel «sistema di riferimento», al contempo fenomenico e trascendentale (non in senso kantiano) che è la scommessa teorica di queste nostre riflessioni. Una fenomenologia, detto per inciso, non più incentrata sul lato coscienziale del soggetto: la coscienza verrebbe infatti a configurarsi come il polo relazionale soggettivo del fenomeno. Per poter formulare il dubbio scettico sul cubo, si deve presupporre ciò che si intende negare: i modi d'apparenza della cosa in quanto tali. Nell'ordine: *in primis* si fornisce la definizione di cubo – solido che possiede contemporaneamente sei facce uguali – e, in secondo luogo, si asserisce che osservando empiricamente tale solido, sono visibili allo stesso tempo non più di tre facce uguali, motivo per cui non possiamo sostenere di percepire un cubo. Al contrario, è riconoscendo nell'esperienza immediata un sistema di riferimento implicito che, tramite l'osservazione, le tre facce della cosa ci appaiono fenomenicamente uguali rispetto a quell'unità ed identità *prima* che denominiamo cubo. Severino potrà replicare ancora una volta che esso *appare* come un cubo, ma non possiamo affermare con assoluta certezza che si tratti *in realtà* di un cubo. Dovremmo allora a rigore descrivere empiricamente l'aspetto evidente di un cubo, le sue parti visibili, non come tre quadrati ortogonali tra loro, bensì come due parallelogrammi e un quadrato? Ciò che si assume come dato primo e apodittico (tre facce uguali) è il risultato di alcunché di precedente, il vero dato primo che consiste nell'osservazione di un cubo: solo a partire da ciò, infatti, si delimita il visibile senza considerare il completamento amodale della cosa, per giungere infine a formulare il dubbio sulla base della presenza o meno di tutte e sei le facce. Se il *senso* del dubbio si costituisce a partire da una matrice fenomenologica, allora anche la sua legittimità deve riferirsi a questa stessa matrice: e qual è allora la ragione che ci porta ad assumere, da un punto di vista fenomenologico, il dubbio? A questo punto, la semplice possibilità logica non è più sufficiente; per essere assunta e incidere sul reale essa deve mantenere una relazione tra l'ordine logico del pensiero e l'apparire (fenomeno-logico) della cosa: la genesi del dubbio si deve sviluppare a partire da qualche indizio iscritto nell'apparire estetico-percettivo della cosa.

## 07. Parte seconda

Possiamo affermare di vedere un cubo anche in assenza delle altre tre facce per via dell'*indipendenza* costitutiva della struttura dell'apparire dal giudizio che deriva dalla nostra esplorazione. L'autotoglimento dell'aporia severiniana consiste nell'impossibilità della formulazione del dubbio in termini non fenomenologici: la tesi scettica, a rigore, non può affermare di vedere un cubo se non servendosi di una descrizione fenomenologica che, una volta assunta, non può essere eliminata, pena l'ammissione di vedere ciò che si intende negare. Il dubbio passa dal piano astratto al piano reale unicamente se, rispetto al mondo fenomenico (estetico-percettivo), le cose non appaiono in modo coerente: un cubo che ad esempio manifesti un comportamento percettivo anomalo durante la rotazione. Il dubbio avanzato da Severino proviene da una definizione di cubo che prescinde dall'apparire fenomenico mantenendo come unico sistema di riferimento il concetto – e non *il percepito* – cubo. Ma è il completamento della cosa, attraverso i suoi aspetti, che deve rendere ragione del concetto di cubo, o viceversa? Se, dopo ripetute esplorazioni, il cubo risultasse non essere un cubo, come scopriremmo, se non tramite l'osservazione, l'inganno? Potremmo riconoscere l'inganno unicamente a partire dal suo apparire: in questo caso l'apparire dell'assenza di una faccia del cubo. Per poter dubitare sensatamente il semplice apparire del cubo non è sufficiente: la «logica del possibile» rimane su di un piano astratto: una semplice ipotesi senza ricaduta sul reale a meno che non venga suffragata da un corrispettivo fenomenico. Non essendovi ragioni a sostegno del dubbio, la sua assunzione risulterà insensata oltre che poco probabile. Se il dubbio investe la possibilità che una delle facce si annulli, allora esso deve potersi incarnare nella realtà del mondo esterno dato che, nella sua sola idealità, sarebbe una contraddizione: un cubo, per essere tale, deve possedere sei facce uguali, quindi nel piano ideale-atemporale della geometria l'ipotesi dell'annullarsi di una faccia appare come una contraddizione in termini. Se invece ricade nella realtà, allora il dubbio deve, in linea di principio, potersi manifestare: ma se il suo manifestarsi lo legittima non dovrebbe con ciò stesso determinare anche la legittimità della sua assunzione?



## 08. Parte terza

La critica che Severino rivolge alla fenomenologia possiede un carattere squisitamente logico; egli pone sotto scacco la capacità di dimostrare l'effettiva presenza del cubo. Tuttavia, la mossa non chiude la partita. Se lo scacco è dato dalla possibilità di un sistematico annientamento delle facce del cubo non direttamente esperite, abbiamo riaperto la partita ponendo in discussione le ragioni del dubbio. Se a seguito di un'ulteriore esplorazione percettiva scopriremo che una delle facce precedentemente osservate è scomparsa, ciò non implicherebbe una critica alla fondatezza della conoscenza fenomenologica: tale scoperta rimarrebbe anzi in linea di continuità con essa. Inoltre, la ripetuta esplorazione delle facce del cubo al fine di scoprire se una delle facce sia scomparsa non equivale a ipotizzare che una faccia del cubo scompaia per ricomparire sistematicamente – rendendosi così inconoscibile – prima del nuovo esame percettivo. Il dubbio è rivolto non a un aspetto della cosa, ma alla cosa stessa. Diversamente, non ci sarebbe differenza tra percepire e sapere: tra affermare la presenza di un cubo (P) e sapere che questo è un cubo («sapere che P»). Il sapere, a differenza della percezione, implica la possibilità dell'errore. Data la contingenza del mondo, la conoscenza implica la possibilità che le cose possano stare altrimenti. Delimitando la sensatezza della proposizione – ossia la possibilità del sussistere o del non sussistere di uno stato di cose –, nel *Tractatus* Wittgenstein non lascia alcuno spazio all'aspetto fenomenico (l'esperienza), a suo parere oggetto d'indagine delle scienze naturali ma non della filosofia. Qui invece proprio ciò rappresenta il vero cuore del problema: l'obiettivo del dubbio è la conoscenza in «carne ed ossa» della cosa. Vedere un cubo nel tempo  $t_1$  non esclude la possibilità di scoprire che in verità non è un cubo; questa apparente innocua considerazione comporta di fatto l'assunzione di due diversi sistemi di riferimento: dall'aspetto della cosa alla cosa in quanto tale. Scoprire che la cosa non è un cubo non determina la falsità della nostra affermazione in  $t_1$  che asserisce la presenza del cubo, dal momento che in  $t_1$  la cosa di fatto appare come un cubo. Saremmo tentati di dire che la percezione è un fatto e non una conoscenza, dato che dell'aspetto della cosa-cubo non possiamo dubitare. I diversi aspetti della cosa sono il suo fondamento: «Se il vero è ciò che è fondato – scrive

Wittgenstein in *Della certezza* –, allora il fondamento non è né vero né falso» (§ 205). Si dubita infatti sul fatto che quell'aspetto della cosa corrisponda veramente al suo essere quella cosa, ma non si dubita affatto dell'aspetto in quanto tale. L'aspetto in-forma il *logos* preannunciando l'invisibile e questa *modalità* d'informazione dipende dalla con-formazione della cosa. Passando da un cubo reale alla sua rappresentazione, notiamo come l'aspetto diventi la cosa stessa. (Attraverso il cubo di Necker possiamo rendere compresenti tutte e sei le facce). La datità si configura fenomenicamente tanto nella rappresentazione quanto nel «campo percettivo», poiché essi condividono la *medesima* struttura dell'apparire. Nella raffigurazione non possiamo dubitare della presenza del cubo poiché l'aspetto corrisponde alla cosa: il dubbio, in questo caso, non può far leva sulla temporalità dato che la cosa è già in se stessa manifesta. Iscrivendo l'aspetto della cosa reale nel *sistema di riferimento* implicito nella percezione della cosa, iscriviamo la cosa nella possibilità della sua conoscenza. Implichiamo così anche la possibilità che quella cosa in realtà non sia quella cosa, che non posseda di fatto contemporaneamente sei facce uguali. La conoscenza della cosa rimarrebbe così unicamente probabile. Il dubbio sulla reale presenza del cubo mostrerebbe in tal modo una costitutiva inadeguatezza dell'apparire fenomenico rispetto alla conoscenza fenomenologica della cosa. Ma il prospettivismo che ci lega alla cosa determina l'insorgere del dubbio quanto il sorgere della conoscenza.

#### 09. Parte quarta

Severino potrebbe ribadire che ogni obiezione logica va accolta e che non necessita di ulteriori giustificazioni. È altresì necessario però dimostrare la sensatezza delle ipotesi che intendiamo formulare, ossia i criteri del dubbio. Possiamo immaginare infinite «possibilità logiche», ma per essere «sostanziali» (per riprendere una vecchia distinzione di Peirce) queste possibilità devono di-mostrare la loro capacità di incidere sul reale. Toccando con mano un cubo affermiamo «questo è un cubo»: in cosa consiste la nostra certezza? E se il cubo fosse di dimensioni troppo grandi per essere afferrato? Se la sua esplorazione implicasse giorni o mesi, il dubbio diventerebbe

per questo più o meno sensato? Se per esempio ogni mille rotazioni una faccia scomparisse, diremmo: «Ho visto l'annientamento e con esso *incarnarsi* la possibilità del dubbio»? La realtà della cosa è data dal suo apparire: la possibilità è una «funzione logica» ad esso legata? Come afferma Wittgenstein: «chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco presuppone già la certezza» (§ 115). Il dubbio, per essere assunto, deve presupporre un sistema di riferimento fenomenologico. Possiamo domandarci: «Le facce del cubo non direttamente esperite si annullano ogniqualvolta non siano osservate?», oppure: «In quale modo potrebbe essere fatto il cubo nella parte non direttamente esperita? Come ci *aspettiamo* che sia fatto?». Pur essendo infinite le possibilità logiche sul piano astratto, l'esperienza non accoglie un numero infinito di possibilità: l'*ordine materiale* della cosa ne determina solo alcune. «Affinché il dubbio appaia sensato, entro quali dimensioni deve restare il cubo?». Il tempo dell'esplorazione dovrebbe essere sufficientemente lungo da farci ritenere logica questa possibilità: se per vedere tutte le facce del cubo impiegassimo giorni o mesi, il dubbio diventerebbe per questo più plausibile? E se l'esplorazione durasse una vita? Non ci sarebbe più data la possibilità di dubitare. La possibilità della *ripetibilità* dell'esperienza sta alla base della *sensatezza* del dubbio. Le obiezioni, per quanto logiche, sul piano epistemologico rimangono funzionali ad un sistema di riferimento: il valore logico del dubbio è conforme all'esperienza che lo presuppone. È il sistema di riferimento fenomenologico a stabilire dentro un processo temporale il grado di realtà del dubbio.

#### 10. Verso un nuovo realismo

Temo che a questo punto Severino non farebbe altro che ribadire la sua posizione: tutte queste osservazioni rappresentano per lui unicamente delle precisazioni rispetto ad un'osservazione che continua a mantenere la propria legittimità logico-metafisica. Se Severino ci dovesse chiedere di ammettere che anche questa fenomenologia, per quanto eretica, non fa eccezione mancando l'obiettivo di fondare un sapere assoluto, non avremmo problemi a riconoscerlo se con tale sapere s'intendesse esprimere l'assoluta identità dell'essere e dell'essente – tema che qui peraltro non è stato direttamente affron-

tato. La fenomenologia rimane ancorata alla realtà processuale del divenire, ma è qui che prende forma il progetto di un nuovo sapere in cui il tempo costituisca una realtà solo *relativamente* stabile: i sistemi complessi si esprimono dentro relazioni e sistemi di riferimento che non conducono alla negazione della verità bensì ne rappresentano il presupposto. La stabilità dell'apparire è colta da quel principio per l'appunto *firmissimum*, tuttavia le dimensioni metastabili della *materia* impongono una metafisica – quindi una dimensione antecedente l'ontologia – in grado di attribuire un senso diverso alla necessità della contingenza: è questa la sfida per un nuovo realismo.

LUIGI VERO TARCA

## NEGAZIONE DELLA CONTRADDIZIONE E VERITÀ DELLA CONTRADDIZIONE

### *Abstract*

La logica della non contraddizione mostra, in particolare dopo Gödel, dei limiti radicali, legati soprattutto all'impossibilità che un sistema non contraddittorio sia completo. D'altro canto questo stesso esito, valutato da un punto di vista rigorosamente filosofico, si rivela essere fortemente aporetico, in quanto la stessa conclusione che rende problematica ogni conseguenza tratta da un qualsiasi sistema fa vacillare anche le stesse conclusioni che siamo soliti trarre dai teoremi di Gödel. Ciò impone il compito di indagare le condizioni della possibilità di un sistema completo e coerente. Questo è reso possibile da un ripensamento di alcune nozioni cardine della filosofia: la totalità (ripensata come *onnitudine*, ovvero come l'insieme che è ogni cosa e che ogni cosa è), la negazione (per cui il negativo di  $x$  si presenta come un momento di  $x$ ) e quindi la non contraddizione (la quale, in forza della precedente definizione, si presenta come un momento della contraddizione). Si schiude così la possibilità di un pensiero che riesca a pensare la tautologia come qualcosa di diverso dalla negazione della contraddizione, precisamente come la proposizione che è sempre vera perché è il risultato dell'operazione che rende vera ogni proposizione, l'operazione che genera quella che qui chiamiamo "verità". È solo nel caso specifico della contraddizione che la negazione della contraddizione coincide con la verità della contraddizione benché le due operazioni che le generano siano essenzialmente diverse. Così tale pensiero ci consente di distinguere la verità della contraddizione dalla negazione della contraddizione. Esso coglie la verità come la soluzione di un rebus, cioè come un sapere il cui senso è dato da quello delle parole visto nell'*insieme* di ogni altra cosa.

### *Negation of contradiction and truth of contradiction*

The logic of non contradiction displays, in particular after Gödel, some essential limits; first of all the impossibility, for a non contradictory system, to be complete. Nevertheless, from a philosophical point of view, just these outcomes of Gödel's theorems make even these conclusions to be

problematic, and therefore show the possibility of a quite different result, i.e. the attainability of a complete and non contradictory system. However this requires a deep metamorphosis of some fundamental philosophical concepts: the whole (meant as “onnitudine”, or *omnitudo*, i.e. as the whole of everything such that the whole is every thing and every thing is the whole); the negation (the ‘negative’ of  $x$  is meant as a feature, or an aspect of  $x$ ), and of non contradiction (which, just for the previous definition, is to be seen as a feature, or an aspect of contradiction). The resulting thought makes us able to distinguish the tautology from the negation of contradiction; the tautology, indeed, is the proposition which is always true because it is the result of the operation that makes every proposition true, operation which gives origin to what we call “*verità*”. It is only in the specific case of contradiction that the negation of contradiction coincides with the truth of contradiction albeit the two operations generating them are essentially different. So this thought makes us able to distinguish the truth of contradiction from the negation of contradiction. It understands truth as the solution of a rebus, that is the synthesis of the linguistic sense of words and the ‘real’ sense of every other thing.

### 1. *Contraddizione e negazione*

Se vi è qualcosa di inseparabilmente legato alla negazione, ciò pare essere la contraddizione. Non solo perché la contraddizione può essere definita come la contemporanea affermazione e negazione di una proposizione, ma anche perché parlare della contraddizione significa automaticamente evocare il principio di *non* contraddizione: la negazione della contraddizione. Si è infatti soliti dare per scontato che il problema sia la contraddizione, e che invece la negazione di per sé non costituisca un problema. Si è cioè propensi a credere che, una volta individuato l'elemento che genera la contraddizione (la patologia), a quel punto sia semplice individuare la terapia: è infatti sufficiente *negare* tale elemento per risolvere il problema. Gran parte della mia ricerca si interroga circa il senso della negazione; in particolare, in relazione alla contraddizione, si chiede se il problema non stia già proprio nella negazione in quanto tale, e se quindi la negazione della contraddizione non costituisca, essa stessa, un problema. Si sente spesso dire che il pensiero filosofico è caratterizzato da una libertà radicale, e quindi dalla capacità di mettere in questione tutto, anche il significato di ogni nozione e di ogni parola; eppure quasi sempre, anche in filosofia, la negazione viene usata in maniera sostanzialmente aproblematica, come se il suo significato fosse qualcosa di assolutamente ovvio e chiaro<sup>1</sup>.

### 2. *I limiti della logica della non contraddizione*

La logica della non contraddizione, cioè della *negazione* della contraddizione, va incontro a difficoltà radicali. Una delle più decisive consiste nel fatto che un sistema non contraddittorio non può essere completo. I principali paradossi incontrati dal pensiero logico-filosofico contemporaneo evidenziano appunto questa circostanza.

La semantica logica ci insegna che il sistema logico, se fosse completo, dovrebbe comprendere anche una proposizione<sup>2</sup> come

1 Vale però la pena di ricordare almeno M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.

2 Per esigenze legate al presente contesto semplifico la terminologia logica; per esempio uso in generale il termine "proposizione" anche quando,

quella del Mentitore ( $m$ ), che viola il principio di non contraddizione – perché se è vera allora non è vera e, viceversa, se non è vera allora è vera ( $V_p \leftrightarrow \neg V_p$ ) – compromettendo così l'intuizione, che è alla base anche della convenzione V di Tarski ( $V_p \leftrightarrow p$ )<sup>3</sup> per la quale la verità di una proposizione equivale logicamente alla proposizione stessa. Nella metalogica, poi, i teoremi di Gödel<sup>4</sup> hanno mostrato che un sistema incoerente non può essere completo<sup>5</sup>; perché non può dimostrare né l'enunciato  $g$  (che dice: “ ‘ $g$ ’ non è dimostrabile [nel sistema S]”) né la sua negazione  $\neg g$  (“ ‘ $g$ ’ è dimostrabile [nel sistema S]”), in quanto in entrambi i casi si produrrebbe una contraddizione. Così – siccome  $g$  afferma appunto di non essere dimostrabile all'interno di S – vi è almeno una proposizione logicamente vera (appunto  $g$ ) che però non è dimostrabile all'interno di S. Del resto, anche in precedenza si era dimostrato che la teoria degli insiemi, assunta senza limitazioni, genera la contraddittoria classe ‘russelliana’ (R) di tutte e solo le classi normali<sup>6</sup>, la quale se comprende se stessa allora non comprende se stessa e viceversa: ( $R \varepsilon R$ )  $\leftrightarrow$   $\neg(R \varepsilon R)$ <sup>7</sup>.

Questi paradossi evidenziano appunto come la negazione della contraddizione riproponga il problema che avrebbe dovuto risolvere. Per esempio, se noi neghiamo  $m$  in quanto essa è una proposizione contraddittoria (nel senso che genera una contraddizione) non risolviamo il problema, perché così facendo riproduciamo la contraddizione. E se neghiamo la ‘patologica’ proposizione  $g$  ci

---

soprattutto in determinati contesti tecnici, si potrebbe dire “enunciato” o “formula”. Si tratta peraltro di scelte giustificate anche da ragioni filosofiche che, se non possono essere qui pienamente argomentate, possono però essere individuate come implicite in quanto in seguito esposto.

- 3 Dove “ $V$ ” è il predicato “...è vero [nel linguaggio L]”, e quindi  $V_p$  significa “La proposizione “ $p$ ” è vera [nel linguaggio L]”, mentre ovviamente “ $\neg$ ” esprime l'operatore della negazione (“non”) e “ $\leftrightarrow$ ” è quello del bicondizionale ovvero della equivalenza logica (“... se e solo se ...”).
- 4 Su Gödel si può vedere utilmente F. Berto, *Tutti pazzi per Gödel!*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- 5 Cioè capace di decidere, per ogni proposizione del sistema, se essa sia un teorema o se non lo sia, e quindi capace di dimostrare tutte le proposizioni logicamente vere.
- 6 Essendo “normale” una classe che non comprende se stessa come proprio membro.
- 7 Si legge: “La classe R appartiene ( $\varepsilon$ ) alla classe R se e solo se ( $\leftrightarrow$ ) essa non appartiene alla classe R”.



troviamo di fronte a una proposizione ( $\neg g =$  “ ‘g’ è dimostrabile”) che è a sua volta ‘patologica’. Similmente, se neghiamo, in quanto contraddittoria, la ‘normalità’ (cioè la non appartenenza a se stessa) della classe R, di nuovo ci troviamo di fronte a un’affermazione contraddittoria.

Del resto, l’insuperabilità della contraddizione all’interno di un sistema completo comprendente la negazione è stata dimostrata anche per altre vie, più propriamente filosofiche; per esempio da Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus*: le proposizioni del sistema logico completo (che appunto per questo è logico-filosofico) finiscono necessariamente per rivelarsi insensate (*unsinnig*) e quindi destinate a un contraddittorio autoglimento (proposizione 6.54).

È poi possibile proporre una ‘dimostrazione’ ancora più generale di tale autocontraddittorietà del sistema logico-filosofico; eccola. Se di ogni proposizione si dà una negazione, allora si dà negazione anche delle proposizioni che riguardano i principi dello stesso sistema razionale (SR) inteso come sistema universale e completo; per esempio, e in particolare, si dà negazione anche della proposizione che afferma lo stesso principio di non contraddizione. Ma allora la dimostrazione della verità di tali principi (cioè la loro giustificazione) non si può dare né all’interno del sistema (sarebbe un circolo vizioso), né all’esterno di esso (SR non sarebbe più il sistema universale e completo)<sup>8</sup>.

Il problema – come incomincia a chiarirsi – è l’incompatibilità tra la nozione di negazione e quella di totalità; incompatibilità che può essere sinteticamente formulata nel seguente modo. Se intendiamo il tutto come ciò che *include* ogni cosa, pare che siamo automaticamente costretti a pensarlo come ciò che *non esclude* alcunché; se, infatti, escludesse qualcosa, non includerebbe tutto. Ma allora, in quanto *non* esclude alcunché, esso esclude ogni esclusione;

8 Si aprono qui i temi fondamentali del discorso filosofico, e in particolare quello relativo alla peculiarità della fondazione filosofica, per la quale mi limito ad accennare alla logica dialettica di Hegel, per un verso, e al rinnovamento della fondazione elenctica formulato da Emanuele Severino, per l’altro verso. Quanto segue tiene abbondantemente conto di entrambe e in generale della tradizione filosofica, come il lettore attento non fatterà a cogliere, anche se non sarà qui possibile esplicitare i vari riferimenti puntuali.

e questo pare essere contraddittorio: il tutto non esclude nulla ma esclude l'esclusione. Questa contraddizione appare insuperabile nel momento in cui cogliamo la strettissima connessione che vi è tra l'esclusione e la negazione, cioè il fatto che tra le due pare esservi una sorta di equivalenza logica, ovvero di implicazione reciproca. In altri termini, il tutto, in quanto negativo nei confronti di ogni negatività (quindi in quanto non-negativo), viene ad essere a sua volta negativo, e quindi nello stesso tempo negativo e non-negativo<sup>9</sup>. Del resto, anche il rapporto del tutto con le sue parti scatena una difficoltà di questo tipo. Perché quando diciamo che il tutto differisce dalla sue parti sottintendiamo che esso *non* è ciascuna di esse (almeno nel senso che *non coincide* con alcuna di esse), e con ciò veniamo a escludere, dal tutto, almeno una proprietà, precisamente quella (che invece compete alla parte) di *non* essere il tutto.

### 3. Onnitudine e negazione

Del resto, la 'tensione' tra il tutto e il negativo balza agli occhi se noi pensiamo che il tutto è ogni cosa, mentre il negativo è ciò che *non* è almeno una cosa<sup>10</sup>. Il nostro problema, dunque, è il rapporto tra la negazione e la totalità, il quale pare dare inevitabilmente luogo a una contraddizione. Questo ci induce a ripensare la relazione tra il tutto e la negazione, cosa che determina un rinnovamento non solo di tali nozioni ma anche di altre nozioni filosoficamente centrali, quale in particolare quella di differenza.

Chiamiamo "tutto" *l'insieme di ogni cosa*; ma intendiamo questa espressione in senso ampio e radicale: *l'insieme di ogni cosa è ciò che è ogni cosa e che ogni cosa è*: l'insieme di ogni cosa è

9 Emerge qui il ruolo fondamentale della formula "Il negativo del negativo è negativo", presentata e ampiamente discussa nei miei scritti, dei quali ricordo i seguenti: *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001; *Filosofia ed esistenza oggi. La pratica filosofica tra epistémè e sophía*, in R. Madera – L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 111-220; *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, (2006) Diastema, Treviso 2013<sup>2</sup>.

10 Negativo è tutto ciò che è determinato mediante negazione, la quale è definita dalla dualità tra negante e negato per la quale ciascuno dei due, essendo negativo, *non* è qualcosa che l'altro è.

ogni cosa, e ogni cosa è l'insieme di ogni cosa. Per 'fissare' questa interpretazione del tutto introduciamo un termine *ad hoc*, quello di *onnitudine*. Possiamo dunque dire che l'onnitudine è ogni cosa, e ogni cosa è l'onnitudine. Si badi che la relazione tra ogni cosa e l'insieme di ogni cosa è diversa (anche-diversa) dalla tradizionale relazione di appartenenza. Quest'ultima, infatti, implica una sorta di *separazione* tra gli elementi che fanno parte dell'insieme e l'insieme che li contiene, cioè una scissione tra il contenente e il contenuto (tra la forma e il contenuto). L'onnitudine, invece, è ogni cosa; essa *fa tutt'uno* con ogni cosa. Possiamo esprimere tutto questo anche mediante altre formule, per esempio queste: ogni cosa, in quanto è l'insieme di ogni cosa, è *insieme a* ogni altra cosa; ma poi, soprattutto: ogni cosa – in quanto insieme di ogni cosa – è anche ogni altra cosa.

Questa situazione teorica rivela un tratto peculiare, cioè la *singolare differenza* che si istituisce tra ogni (qualsiasi) cosa e il suo essere l'insieme di ogni cosa; tra la cosa e il suo 'ogni', la sua onnitudine<sup>11</sup>. Differenza peculiare; perché da un lato i due vanno distinti, ma, dall'altro lato, ciascuno dei due differenti è anche tutto ciò che è pure l'altro<sup>12</sup>. Si tratta dunque di una differenza diversa da quella per la quale affermare che due entità sono differenti equivale a dire che per ciascuna delle due vi è almeno una cosa che essa *non* è, precisamente che ciascuna di esse non è qualcosa che l'altra è. L'onnitudine, infatti, pur essendo uno dei due poli, cioè uno dei due differenti, è anche tutto ciò che l'altro polo è; e di conseguenza anche l'altro polo è tutto ciò che è l'onnitudine (per i motivi richiamati nella nota 12).

In che modo questa nozione risolve il problema della contraddizione che investe il carattere escludente del tutto? L'onnitudine, in

11 Incomincia qui a emergere quella nozione di pura differenza della quale si dirà qualcosa più avanti.

12 Dal fatto che l'onnitudine è ogni cosa segue che anche ogni cosa è l'onnitudine. Infatti, nella misura in cui la singola cosa *non* fosse anche solo una minima entità di ciò che è la onnitudine, questa a sua volta non sarebbe almeno una cosa, precisamente il fatto di *non* essere tale minima entità. Questa circostanza da un lato ha a che fare con fondamentali problemi filosofici e ontologici (come per esempio l'aporia del nulla), e dall'altro lato mostra una particolare vicinanza a nozioni appartenenti ad altre culture sapienziali, come la peculiare dualità espressa dalla nozione induista di *advaita*, che preferisco tradurre con "adualità" piuttosto che "non dualità".

quanto è ogni cosa, è anche ogni esclusione (e ogni negativo). Ma è *in quanto esclusione* che l'onnitudine esclude qualcosa; è *in quanto negazione* che l'onnitudine nega qualcosa<sup>13</sup>. La contraddizione del tutto (che, in quanto non è le sue parti, non è tutto) viene risolta nel modo più classico, cioè distinguendo i due rispetti secondo i quali la stessa cosa viene affermata e negata. Precisamente noi distinguiamo qui l'onnitudine che, in quanto tale, è ogni cosa e quindi ogni sua parte, dall'onnitudine che, *in quanto esclude/nega qualcosa*, non è la parte (e per ciò non è nemmeno il tutto). L'onnitudine è la parte e non è la parte secondo due rispetti diversi: *in quanto tale* (onnitudine) è la parte (ed è il tutto), mentre *in quanto parte escludente/negativa* rispetto a un'altra parte non è la parte (e conseguentemente non è nemmeno il tutto). Il tutto è e non è la parte secondo due rispetti diversi. Infatti l'onnitudine è sì l'esclusione di qualcosa, ma è *in quanto escludente* che essa esclude l'escluso, ed è *in quanto negante* che essa nega il negato; pur continuando ad essere, in quanto onnitudine, anche ciò che viene escluso e ciò che viene negato. Insomma l'onnitudine, in quanto è ciò che è escluso, è l'escluso; ma in quanto è escludente, esclude l'escluso. Analogamente – per quanto riguarda la negazione (cioè la nozione che più tipicamente caratterizza la contraddizione) – da un lato l'onnitudine è il negato (ciò che viene negato); dall'altro lato l'onnitudine, in quanto negante, non è il negato<sup>14</sup>.

Questo modo di risolvere la contraddizione – dicevamo – è quello classico, nel senso che la contraddizione viene superata distinguendo i due sensi rispetto ai quali la stessa cosa viene affermata e negata. Solitamente, quando cioè si ha a che fare con le contraddizioni 'normali', i due differenti poli sono assunti come entrambi negativi. Per esempio, la contraddizione in cui consiste la proposizione "Napoleone è grande e non è grande" può essere risolta distinguendo i

13 Anche qui la centralità della nozione di "in quanto" mostra una profonda affinità con quella, importante nello zen giapponese e in particolare nella Scuola di Kyoto (Nishida Kitarō), di *soku*.

14 Si badi, a questo proposito, che il non essere del negato da parte del negante (e viceversa) è l'essere-negativo di ciascuno dei due rispetto all'altro. E l'essere-negativo da parte di qualcosa costituisce un aspetto di tale qualcosa; come – per fare un paragone – l'espressione felice di un volto è un aspetto del volto; o come i capelli d'oro di Laura sono un aspetto di Laura il quale costituisce (co-istituisce) Laura.

seguenti rispetti: “Napoleone è grande *in quanto* generale” e “Napoleone non è grande *in quanto* persona fisica, cioè rispetto alla statura”. Così, la soluzione dice: “Napoleone è un generale molto capace (non incapace) e Napoleone è un uomo basso di statura (non alto)”. Anche nel nostro caso, quello delle contraddizioni ‘paradossali’, la contraddizione viene risolta distinguendo due diversi rispetti; ma qui uno dei due poli è puramente (o pienamente, o assolutamente) positivo, in quanto è ogni cosa<sup>15</sup>. Qui, infatti, distinguiamo l’onnitudine, che in quanto tale è ogni cosa e quindi è anche il negato, dall’onnitudine-in-quanto-negante, la quale *non* è il negato. Distinguiamo insomma l’essere ogni cosa da parte dell’onnitudine dal suo *non* essere qualcosa *in quanto negativa*<sup>16</sup>. Così, il tutto-onnitudine è ogni parte, e nello stesso tempo, *in quanto negativa*, non è la parte; nel senso che è *negativamente* (in maniera negativa) la parte<sup>17</sup>.

Un carattere decisivo di tale impostazione consiste in questo, che la soluzione della contraddizione *sta già* nella semplice posizione di un’affermazione e della sua negazione; cioè – in altri termini – *sta già nella contraddizione*. In qualche modo la contraddizione è già la sua stessa (dis)soluzione. Nel senso che se, come abbiamo detto, la soluzione di una contraddizione consiste nel mostrarsi dei due rispetti diversi secondo i quali una stessa entità viene rispettivamente affermata e negata, allora si può dire che già nella stessa contraddizione, e proprio grazie alla negazione, sono posti i due diversi rispetti. Voglio dire che, in  $p \wedge \neg p$ , la  $p$  che appartiene al secondo congiunto ( $\neg p$ ) ha un senso diverso – *proprio per il semplice fatto*

15 Anche se poi, proprio perché l’onnitudine è ogni cosa, essa è anche il negativo; sicché anche il polo dell’onnitudine viene ad essere, in altro senso, negativo; mentre per converso anche il polo negativo, in quanto è esso stesso onnitudine, viene ad essere a sua volta puramente positivo.

16 La pura differenza tra l’onnitudine e le determinazioni (parti), che è quindi anche pura differenza tra queste ultime, conferma la propria peculiarità presentandosi come differenza ‘trinitaria’; nel senso che la differenza tra l’onnitudine e l’onnitudine-in-quanto-negativa implica la distinzione, all’interno del negativo, tra l’onnitudine in quanto negante e l’onnitudine in quanto negata; così l’onnitudine si distingue (in se stessa) sia dall’onnitudine in quanto negante sia dall’onnitudine in quanto negata.

17 È legittimo affermare questo allo stesso modo che è legittimo dire che il tutto, in quanto uomo, è *umanamente* rispetto ad altre cose; così, il tutto, in quanto negativo, è *negativamente* rispetto alle cose negate, ed essere negativamente rispetto ad  $x$  significa essere non- $x$  e quindi, in questo senso, non essere  $x$ .

di essere negata, cioè proprio in quanto è negata – da quello della *p* che costituisce il primo congiunto.

Come distinguiamo l'onnitudine dall'onnitudine-in-quanto-escludente, allo stesso modo dobbiamo distinguerla dall'onnitudine-in-quanto-includente<sup>18</sup>. Potremmo dire che l'onnitudine, in quanto inclusione, è l'onnitudine considerata dal punto di vista formale; il quale però, si badi bene, va distinto da quello negativo ed escludente<sup>19</sup>. Così, dal punto di vista formale, l'onnitudine è l'onnitudine-includente: ciò che tutto include. Nel nostro 'gergo': l'onnitudine-in-quanto-forma è onni-includente. In quanto tale essa include pure ogni esclusione. Ma l'inclusione di ogni esclusione non riproduce la contraddizione del tutto? Sì, ma solo da un punto di vista "astratto", il quale dimentica che è *in quanto escludente* che l'onnitudine esclude l'escluso che pure essa è, e che è *in quanto includente* che include l'incluso che parimenti essa è. Sicché, da capo, è sì lo stesso soggetto (l'onnitudine) che include ed esclude la medesima cosa, ma inteso secondo due rispetti diversi: quello includente e quello escludente. Da questo particolare punto di vista *negativo* che abbiamo chiamato "astratto", possiamo allora dire che ogni esclusione determina una contraddizione rispetto all'onnitudine-in-quanto-inclusione, cioè rispetto al tutto formale. In altri termini, è dal punto di vista astrattamente escludente/negativo che ogni negazione determina una contraddizione nei confronti del tutto, e – viceversa – che il tutto rappresenta una contraddizione rispetto alle determinazioni che lo costituiscono<sup>20</sup>. È dunque pensabile un'entità formale (un concetto dell'onnitudine, potremmo dire) che si distingue da ogni forma di

18 Uso qui la nozione di "inclusione" in senso lato, non nel senso tecnico secondo la quale nella logica insiemistica si distingue l'inclusione dall'appartenenza. Questa scelta è dovuta all'opportunità di rendere anche linguisticamente evidente la contrapposizione tra tale nozione (inclusione) e quella di esclusione.

19 Punto di vista negativo ed escludente che è strettamente connesso al punto di vista dell'astratto, il quale dunque va distinto dal punto di vista del formale, appunto per la diversa relazione che i due intrattengono nei confronti della negazione.

20 Tutto questo probabilmente ha qualcosa a che fare con il problema della contraddizione originaria di cui si parla nella filosofia di Emanuele Severino. Ecco uno dei casi in cui emerge uno stretto collegamento con il pensiero di Severino, anche se non è qui possibile affrontare la questione del rapporto tra quanto vado esponendo e la sua filosofia.



esclusione/negazione. Essa è la nozione formale dell'onnitudine, cioè l'onnitudine-in-quanto-onni-includente<sup>21</sup>.

#### 4. *La trappola del negativo e il sistema completo e non contraddittorio*

La soluzione generale del problema della contraddizione (la contraddizione è già essa stessa la soluzione del suo problema, giacché la negazione stessa introduce la distinzione necessaria alla soluzione della contraddizione) consente di risolvere anche le contraddizioni più estreme e i paradossi più intrattabili.

Per arrivare subito al nodo decisivo considero innanzitutto quella che potrei chiamare la madre di tutte le contraddizioni perché costituisce una sorta di forma generale di tutte le contraddizioni che non sono 'curabili' mediante la negazione. Mi riferisco alla contraddizione che scaturisce dalla nozione di negativo. Come abbiamo visto, possiamo intendere per "negativo" ciò che *non* è qualcosa; non è, infatti, ciò che esso nega, il suo negato, ovvero il suo *contrario*. Tale nozione o entità (il negativo) genera di per sé una contraddizione; perché il suo contrario (ciò che esso negativo *non* è), essendo non-negativo, cioè negativo del negativo, è a sua volta negativo. D'altro canto se, per evitare questa contraddizione, dicessimo che del negativo non vi è il negativo (cioè il contrario), verremmo con ciò stesso a dire che proprio il negativo, dato che di esso *non vi è* il negativo, è non-negativo; in tal modo esso stesso sarebbe il non-negativo, cioè appunto quella nozione (entità) contraddittoria che volevamo evitare. Insomma, il negativo si presenta come una nozione contraddittoria; ma la sua negazione, lungi dal risolvere il problema, lo ripropone in pieno, giacché "il negativo del negativo è negativo"<sup>22</sup>.

Ho chiamato questa antinomia la trappola del negativo. Il carattere filosoficamente 'devastante' di tale trappola si manifesta nelle sue conseguenze: se anche il non-negativo è negativo, allora il negativo

21 Mentre l'astratto ha verosimilmente a che fare con la negazione.

22 Per questo insisto spesso sull'importanza che ha per la filosofia la *comprensione* di questa proposizione.



è in-negabile<sup>23</sup>; e quindi tutto è negativo<sup>24</sup>, giacché non vi può essere altro che negativo<sup>25</sup>.

Il pensiero dell'onnitudine risolve anche la contraddizione del non negativo che è negativo rilevando come il negativo che viene negato è, appunto in quanto negato, diverso dal negativo in quanto tale. La risoluzione di questa contraddizione consente quindi di pensare coerentemente la pura differenza tra la totalità del negativo e ciò che è altro rispetto al negativo. Ma – si badi – la contraddizione è risolta nel senso che è risolta la contraddittorietà del dire che parla della contraddizione, e cioè del dire che enuncia la contraddittorietà della contraddizione: ciò di cui questo dire incontraddittorio parla è precisamente la contraddittorietà. Vediamo meglio.

Il pensiero dell'onnitudine consente di distinguere l'insieme di ogni negativo (insieme che indicheremo con la maiuscola: Negativo), dunque ciò che è ogni negativo e che ogni negativo è, da ogni negativo il quale, in quanto appunto negativo, *non è qualcosa* (è *negativamente* rispetto a qualcosa). Il Negativo, in quanto è ogni (qualsiasi) negativo, è negativo. In quanto, però, il negativo che esso è, quindi un qualsiasi negativo, è negativo nei confronti di un (altro) negativo, il Negativo *non è* questo (altro) negativo, e quindi è non negativo, e, in questo senso, non è negativo. In quanto, poi, il negativo che il Negativo è, cioè di nuovo qualsiasi negativo, è negativo proprio nei confronti del Negativo, il Negativo è il non Negativo, e in questo senso non è il Negativo. Del resto, in quanto la differenza è un negativo, e cioè in quanto si dà la differenza negativa<sup>26</sup>, ogni cosa che differisca dal Negativo è il non Negativo. È dunque lo stesso Negativo che è il

23 Con ciò il negativo viene a possedere quel valore universale e necessario che caratterizza la verità.

24 Attorno a queste nozioni ruotano dunque i maggiori temi della filosofia: da quello della verità, intesa come l'innegabile (l'in-negabile che, in quanto non negabile, è il non negativo, e quindi il negativo del negativo), la cui contraddittorietà conduce al nichilismo (negatività del tutto).

25 Infatti anche questo ipotetico "altro", in quanto differente dal negativo, sarebbe necessariamente (all'interno della prospettiva 'negativa' per la quale la differenza coincide con la negazione), *non* negativo, e quindi (in quanto negativo del negativo) a sua volta negativo.

26 Cioè la differenza definita da questa caratteristica, che la differenza tra  $x$  e  $y$  equivale al fatto che  $x$  è negativo nei confronti di qualcosa che invece  $y$  è (cioè  $x$  non è tale qualcosa) e che  $y$  a sua volta è negativo nei confronti di qualcosa che invece  $x$  è (cioè  $y$  non è tale qualcosa).



non Negativo; ma lo è e non lo è secondo rispetti diversi. Il Negativo, infatti, è negativo, in quanto è ogni negativo; ma in quanto è negativo *del* Negativo *non* è il Negativo (e quindi non è negativo)<sup>27</sup>. La contraddizione è risolta nel senso che è in quanto differente-negativo nei confronti del Negativo che il Negativo – che è il Negativo – non è il Negativo. La soluzione consiste appunto nel mostrarsi dei due rispetti secondo i quali il Negativo è e non è ogni negativo: *in quanto Negativo*, il Negativo è negativo (è infatti ogni negativo); ma *in quanto è un qualsiasi negativo differente (negativamente) dal Negativo*, il Negativo *non* è il Negativo (né ogni altro negativo).

Alla luce di tutto ciò, e quindi da questo punto di vista, risulta legittimo parlare coerentemente del non Negativo, e in particolare dire che esso *non* è contraddittorio. Infatti parlare del negativo di qualcosa significa ora parlare di un particolare aspetto di quel qualcosa, un aspetto che dunque è con esso *coerente*; sicché parlare del non Negativo significa parlare coerentemente di un aspetto del Negativo<sup>28</sup>. E potendo parlare coerentemente del non Negativo si può anche affermare coerentemente il suo essere non contraddittorio; la non contraddittorietà, infatti, è a sua volta un aspetto della negatività del non Negativo, precisamente quell'aspetto per il quale esso è negativo rispetto alla negatività che è implicita nella contraddizione. Il non Negativo è coerentemente non negativo e non contraddittorio dal punto di vista dell'onnitudine, quello cioè per il quale il negante è il (suo) negato. È proprio *non* essendo il Negativo che il non Negativo (il negativo del Negativo) lo è.

27 Il non-negativo è la stessa totalità del negativo (N), la quale è non negativa nel senso trasfigurato che compete a ogni nozione quando essa si riferisce all'onnitudine. La totalità del negativo è il negativo *del* negativo in un senso simile al genitivo di "I capelli di Laura" (genitivo *anche* soggettivo); ed è tale nella misura in cui è l'onnitudine, cioè nella misura in cui è co-istituita dall'onnitudine in quanto questa è tutt'altro *del* Negativo (il senso della 'strana' espressione "tutt'altro del" verrà chiarito nella nota 30), ovvero tutt'altro *della* totalità del negativo (di nuovo genitivi anche soggettivi; si badi che il genitivo può essere insieme soggettivo e oggettivo, come quando parliamo per esempio dell'apparire dell'essere: tale apparire appartiene all'essere ed ha come contenuto l'essere; e, anzi, in relazione alla nozione filosofica dell'onnitudine esso possiede di norma la duplice valenza).

28 Il non Negativo è tale proprio in quanto è quel negativo che è (cioè proprio per via di quel "non" che lo definisce come *non* Negativo), e proprio per questo è il negativo *del* Negativo.

La contraddizione è risolta mediante la *pura differenza* tra l'onnitidine e il negativo (e quindi anche tra l'onnitidine e il Negativo nonché tra il negativo e il Negativo). Differenza "pura" perché, distinguendo l'onnitidine dalla totalità del negativo, la distingue pure da quella particolare forma di negativo che è il non Negativo (cioè il negativo del Negativo, inteso come equivalente allo stesso Negativo)<sup>29</sup>. Vale la pena di osservare, a questo proposito, che – in quanto la differenza è negazione – tutto ciò che è diverso dal Negativo, quindi tutto ciò che è altro dal Negativo, è *non* Negativo. Ora, in quanto questo non Negativo appartiene al Negativo (cioè è un negativo), il non Negativo si presenta come contraddittorio (è la contraddizione stessa). Ma in quanto questo non Negativo è l'onnitidine in quanto è *altra* rispetto al Negativo, il termine "non Negativo" è il modo negativo di designare ciò che, dal punto di vista dell'onnitidine, è il tutt'altro *del* negativo, dove questa "licenza filosofica"<sup>30</sup> sta a significare che l'onnitidine, anche in quanto sia altro rispetto al Negativo (e sia addirittura negativa nei confronti del Negativo), *fa tutt'uno* con il Negativo, con il quale ha una relazione di originaria co-istituzione. Il "non Negativo" è dunque il modo *negativo* di nominare quello che, dal punto di vista dell'onnitidine, è il puro positivo; "puro" in quanto altro *della* totalità del negativo, e quindi anche di quel particolare negativo che è il non Negativo. Ecco che diventa possibile affermare il darsi di altro oltre il Negativo, e ci si è quindi liberati rispetto alla necessità di affermare che tutto è negativo.

Nel senso in cui è legittimo dire che l'onnitidine è non negativa, è legittimo dire pure che essa è non contraddittoria. E nel senso in cui è legittimo dire che il sistema completo (quello dell'onnitidine) è non negativo<sup>31</sup>, è legittimo pure dire che esso è non-contradditto-

29 Analogamente possiamo parlare di "puro positivo", cioè del positivo in quanto distinto dalla negazione del negativo.

30 L'espressione "tutt'altro del" appare scorretta dal punto di vista della lingua italiana; ma la usiamo perché formule che sarebbero corrette (quali "tutt'altro *che* Negativo" o "altro *dal* Negativo") sottintendono una scissione tra il Negativo e il suo altro, mentre la formula proposta evidenzia il fatto che i due (il Negativo e il suo altro) fanno tutt'uno, cioè si co-appartengono essenzialmente, ovvero si co-istituiscono reciprocamente.

31 Il problema, caso mai, è dato dal fatto che, se si assume che la negazione rimanda di per sé a un senso ulteriore, implicito, allora essa costituisce una difficoltà dal punto di vista della completezza del sistema; nel senso che essa esige un'ulteriore proposizione, che, se è a sua volta negativa,

rio<sup>32</sup>; per la semplice considerazione che laddove non vi è negazione non vi è neppure contraddizione<sup>33</sup>.

Ma per capire davvero il senso di questa affermazione (“Si dà un sistema completo e non contraddittorio”) bisogna cogliere il senso nuovo (trasfigurato) che assume il termine “contraddittorio”. Bisogna cioè comprendere come risulti qui risolta anche una peculiare contraddizione, precisamente quella che si costituisce tra la contraddittorietà e la non contraddittorietà; mi riferisco alla singolare contraddizione costituita dall’affermazione che qualcosa è contraddittorio e non contraddittorio<sup>34</sup>. Anche questa, per quanto singolare, è una contraddizione; e anch’essa risulta risolta dalla considerazione che il senso della contraddittorietà che, nel secondo congiunto, viene negata è diverso da quello della contraddittorietà che viene affermata nel primo congiunto. Così risulta possibile affermare che il sistema logico-filosofico di cui stiamo parlando è completo e insieme non contraddittorio.

A prima vista questo esito (“È possibile un sistema completo e non contraddittorio”) sembra porsi in antitesi frontale con le conseguenze dei teoremi di Gödel, che ci avevano insegnato che il sistema completo è contraddittorio. Ma tale contrapposizione è solo un aspetto della situazione; perché la non contraddittorietà del sistema completo è la con-sistenza (la co-istituzione) della contraddittorietà con la non contraddittorietà; sicché i teoremi di Gödel restano pienamente confermati: il sistema completo è contraddittorio. Solo che adesso si mostra che esso è contraddittorio in maniera assolu-

---

ripropone all’infinito il problema della completezza. Su questo punto si consideri quanto detto più avanti, in particolare nella nota 49, a proposito della negazione intesa come operazione di barratura compiuta su una proposizione ulteriore.

- 32 Sulla questione della possibilità di un sistema completo e non contraddittorio mi permetto di rinviare al mio saggio *After Gödel: Towards a Complete and Non-Contradictory System?*, in via di pubblicazione.
- 33 Essendo la contraddizione la congiunzione di una proposizione e della sua negazione. È importante cogliere – ma certamente questa osservazione meriterebbe ben altro approfondimento – che in tal modo si riesce finalmente a *pensare* (e quindi anche a mettere in questione) il *privilegio* onto-logico tradizionalmente concesso alla negazione.
- 34 Emerge qui il fondamentale tema della *contradictio contradictionis*, per il quale è indispensabile il riferimento al pensiero di Vincenzo Vitiello.

tamente radicale: è talmente contraddittorio che istituisce persino la contraddizione tra la contraddizione e la non contraddizione, e si mostra, in tal modo, anche *non contraddittorio*. E pure questa contraddizione resta risolta dalla sua stessa posizione, secondo quanto sopra abbiamo visto.

È importante osservare che questo esito, che può apparire addirittura bizzarro e *troppo* paradossale persino per dei filosofi, a ben guardare è implicito nella stessa prospettiva logica ‘normale’. Perché, come è noto, un corollario dei teoremi di Gödel è che nessun sistema formale può dimostrare la propria coerenza o non contraddittorietà<sup>35</sup>. Un’ulteriore conseguenza di ciò è dunque che, data una qualsiasi conclusione (*c*) derivabile da un qualsiasi sistema *S*, non si può escludere che da *S* sia derivabile anche la conclusione opposta ( $\neg c$ )<sup>36</sup>. Ora, a meno che si voglia dire che i risultati dei teoremi di Gödel valgono solo per certi sistemi ma non per il sistema razionale in generale<sup>37</sup> (nel qual caso, però, essi perderebbero il valore che a loro viene attribuito in sede filosofica), si deve ammettere che essi valgono in generale per qualsiasi sistema completo, e che dunque le conseguenze ‘filosofiche’ che traiamo dai teoremi di Gödel possono e devono valere anche per il sistema al quale essi appartengono, e quindi anche per tutte le conseguenze che in esso abbiamo tratto. Da ciò segue immediatamente che, se è legittimo derivare dai teoremi di Gödel la conseguenza (*f*) “Il sistema razionale completo è contraddittorio”, proprio in forza delle altre conclusioni che abbiamo

35 Perché per dimostrare questo dovrebbe poter dimostrare che nessuna contraddizione può essere derivata al suo interno; ma dunque dovrebbe poter dimostrare che nemmeno *g* è dimostrabile, cosa che però comporterebbe proprio la dimostrabilità di *g*, dal momento che *g* afferma appunto di non essere dimostrabile.

36 Perché all’interno di un sistema contraddittorio è possibile dimostrare tanto *c* quanto  $\neg c$ . E se la non contraddittorietà di *S* può essere dimostrata solo all’interno di un ulteriore sistema *S*<sub>1</sub>, il quale però a sua volta non può dimostrare la propria non contraddittorietà, allora anche la stessa dimostrazione, in *S*<sub>1</sub>, della coerenza di *S* può essere smentita dalla dimostrazione della sua contraddittorietà (incoerenza); e così via all’infinito per tutti i possibili metasistemi *S*<sub>2</sub>, *S*<sub>3</sub> etc.; di modo che, per quanto si prosegua, resta sempre aperta la possibilità che, oltre a *c*, si dimostri anche  $\neg c$ .

37 Intendendo per sistema razionale un qualsiasi sistema coerente (quindi, in negativo: non contraddittorio); il sistema razionale include dunque anche il sistema della razionalità quotidiana (ordinaria) e quello della razionalità filosofica.

appena esplicitato siamo legittimati a trarre anche la conclusione opposta ( $\neg f$ ) “Il sistema razionale completo non è contraddittorio”<sup>38</sup>. Tale esito, se appare catastrofico o addirittura *apocalittico* per la logica della *non* contraddizione, si presenta passibile di un’interpretazione *sensata* all’interno della prospettiva dell’onnitudine.

### 5. Non contraddizione e verità

Per comprendere meglio il senso della soluzione che abbiamo presentato – cioè la peculiare distinzione tra l’onnitudine e l’onnitudine-in-quanto-onni-includente, e quindi poi anche la distinzione tra l’onnitudine in quanto onni-includente e l’onnitudine in quanto non-escludente (non-non-includente) – può qui essere utile considerare una questione più classicamente logica che chiama in causa le nozioni di tautologia e di contraddizione (o incoerenza).

Nel calcolo proposizionale standard, la tautologia è la proposizione che è sempre vera, cioè vera per tutte le possibili assegnazioni dei valori di verità alle proposizioni date. In tale logica la tautologia è considerata come la negazione della contraddizione, cioè, in simboli logici, come  $\neg(p \wedge \neg p)$ <sup>39</sup>. La negazione della contraddizione, infatti, è una tautologia: dal momento che la contraddizione ( $p \wedge \neg p$ ) è sempre falsa (la sua colonna di valori di verità è FF), la sua negazione è sempre vera (VV)<sup>40</sup>. La negazione è l’operatore logico definito dal fatto che esso, applicato a una proposizione ( $p$ ), ne rovescia tutti i valori: quando  $p$  è vera la sua negazione è falsa, e quando  $p$  è falsa la sua negazione è vera. Di solito in logica si usano cinque operatori<sup>41</sup>;

38 Questo è reso possibile proprio dai teoremi di Gödel, ma è poi reso necessario dal fatto che in un sistema contraddittorio è derivabile qualsiasi proposizione; e siccome il sistema completo è contraddittorio, anche questa conclusione ( $\neg f$ ) viene ad essere derivabile.

39 Dove il segno “ $\wedge$ ” indica la congiunzione (“e”).

40 Anche la forma positiva di tautologia, cioè  $p \rightarrow p$ , in realtà coincide con la negazione della contraddizione. Infatti, dal momento che  $p \rightarrow q$  equivale a  $\neg(p \wedge \neg q)$ , la formula  $p \rightarrow p$  equivale a  $\neg(p \wedge \neg p)$ ; e ogni altra forma tautologica, per quanto complessa, è riducibile a questa formula, appunto perché il fondamento della logica standard è la negazione.

41 Essi sono: negazione, cioè “non” (nel simbolismo logico:  $\neg$ ), congiunzione, cioè “e” ( $\wedge$ ), disgiunzione, cioè “o” nel senso di “*ve*l” ( $\vee$ ), implicazione o

peraltro il loro numero potrebbe essere ridotto<sup>42</sup>, ma anche aumentato<sup>43</sup>, e addirittura in linea di principio a ogni proposizione composta potrebbe corrispondere la matrice di un operatore<sup>44</sup>. In relazione alla nostra questione potremmo allora chiederci: quale operatore corrisponde alla tautologia? Rispondere che la tautologia è la negazione della contraddizione, qui, sarebbe poco appropriato, giacché la negazione della contraddizione è generata dall'operatore della negazione, il quale genera una tautologia solo se applicato a una contraddizione; noi, invece, stiamo chiedendo quale sia l'operatore che *in quanto tale* genera una tautologia. Cioè: qual è l'operatore che applicato a *qualsiasi* proposizione dà luogo a una tautologia? Ecco, possiamo chiamare “verificazione” l'operazione che genera una tautologia *sempre*, cioè applicata a qualsiasi proposizione. Esprimeremo dunque l'operatore corrispondente (che chiameremo “wero”) mediante il simbolo “w” (doppia “v”, cioè doppia verità), e chiameremo “w-rità” il risultato della sua applicazione. Così,  $w p$  è una proposizione che è vera sia quando  $p$  è vera sia quando  $p$  è falsa. La differenza rispetto all'operatore della negazione è chiara: quest'ultimo rovescia *tutti* i valori della proposizione cui si applica (il falso diventa vero e il vero diventa falso), invece l'operatore wero rovescia il falso in vero ma conferma il vero come vero; così la colonna dei valori di  $w p$  è VV (poi VVVV per due proposizioni, e così via)<sup>45</sup>.

---

condizionale, cioè “se ... allora ...” ( $\rightarrow$ ), e doppia implicazione, o doppio condizionale, o equivalenza logica, cioè “... se e solo se ...” ( $\leftrightarrow$ ).

- 42 Addirittura potrebbe bastare un solo operatore, quello – guarda caso – della duplice negazione: né  $p$  né  $q$ , equivalente a:  $\neg p \wedge \neg q$  (la cui colonna di valori di verità, per  $p = VFVF$  e  $q = VVFF$ , è FFFV).
- 43 Per esempio potrebbe essere utile introdurre, oltre alla disgiunzione standard, che è ‘inclusiva’ e corrisponde dunque al latino *vel* (colonna di valori: VVVV), la disgiunzione ‘esclusiva’ (FVVV), che corrisponde al latino *aut*.
- 44 Allo stesso modo che, per esempio, alla proposizione composta che (per due variabili proposizionali, ed essendo sempre  $p = VFVF$  e  $q = VVFF$ ) ha la colonna di valori di verità VVFFV corrisponde l'operatore proposizionale dell'implicazione:  $p \rightarrow q$ .
- 45 Si può pensare al wero anche come a un operatore diadico (o ‘relazionale’), tale cioè che  $p w q$  è sempre vera: VVVV. Ma è interessante comunque il fatto che il wero, al pari della negazione, può essere un operatore monadico; si ricordi però, a questo proposito, che la negazione è il risultato del nascondimento di una proposizione (per questo aspetto si veda più avanti, alla nota 49).

La cosa forse più interessante, per quanto riguarda il nostro discorso, è che, *in relazione alla contraddizione* ( $k$ ), il risultato dell'operazione di verifica ( $wk$ ) coincide esattamente con quello dell'operazione di negazione ( $\neg k$ ), pur essendo le due operazioni essenzialmente differenti. Nel caso della contraddizione la proposizione vera coincide con quella non-contraddittoria; ma le due operazioni, cioè l'affermazione (o verifica) e la negazione, sono essenzialmente differenti; e quindi anche il senso delle due proposizioni risultanti è, in qualche modo, essenzialmente differente, nonostante in questo specifico caso (quello della contraddizione) il risultato sia lo stesso, dal momento che  $wk$  equivale a  $\neg k$ <sup>46</sup>. Chiameremo dunque “non contraddizione” il risultato dell'applicazione della negazione alla contraddizione, e “verità della contraddizione” il risultato dell'applicazione dell'operatore vero alla contraddizione.

Così, quella che normalmente in logica chiamiamo “tautologia” in realtà è un'entità ambigua (o con-fusa) che indica indistintamente la negazione della contraddizione e la verità. All'interno della logica standard (cioè del pensiero negativo) noi identifichiamo automaticamente la tautologia con la non-contraddizione. È però non solo possibile ma anche opportuno (e in certi casi, in particolare quelli ‘paradossali’, addirittura indispensabile), distinguere le due. Anche perché, se non si coglie la distinzione tra la tautologia e la non-contraddizione, non si riesce a scorgere la verità, e quindi nemmeno la verità della contraddizione.

Analogamente, e in generale, nel pensiero negativo (quello che identifica la differenza con la negazione) noi identifichiamo (con-fondiamo) la negazione del negativo con il positivo. In particolare, in ontologia identifichiamo la negazione del non-essere con la verità dell'essere<sup>47</sup>. Il sapere completo, che mira a una *determi-*

46 Anche in matematica in certi casi l'operazione di addizione può dare lo stesso risultato dell'operazione di sottrazione; per esempio il risultato di  $2 + 4$ , cioè 6, è identico a quello di  $10 - 4$ . Addirittura ci sono casi nei quali operazioni diverse danno lo stesso risultato anche quando sono applicate agli stessi numeri:  $2 + 2$  dà come risultato 4, esattamente come  $2 \times 2$ .

47 Anche questo è uno dei punti sui quali sarebbe interessante il confronto con la posizione di Emanuele Severino. Non vorrei però che queste veloci battute facessero intendere che la verità dell'essere qui proposta, in quanto differente dalla negazione del non essere, venisse intesa come *contrapposta* a quella severiniana, cioè come se la verità dell'essere *non* comprendesse la negazione del non essere, o come se la filosofia di Se-

nazione completa della realtà (il pensiero vola qui alla *durchgängige Bestimmung*<sup>48</sup> di cui parla Kant, che non a caso proprio in quel contesto parla pure di *omnitudo realitatis*) deve invece saper distinguere il positivo dal non-negativo, l'essere dalla negazione del non-essere, la verità dalla non-contraddizione.

### 6. La soluzione dei paradossi

In che senso tutto questo risolve anche i paradossi logici che sopra abbiamo richiamato? Un aspetto centrale della soluzione proposta è che nel sistema wero tutte le parole mostrano un senso *nuovo* rispetto a quello usuale, cioè rispetto a quello che esse posseggono all'interno del sistema *negativo*. Esse mostrano un senso *duplice*; ma di una duplicità peculiare, strana: la duplicità caratterizzata dal fatto che ciascuno dei due poli è anche tutto ciò che è l'altro. Decisiva, poi, è la circostanza che anche le nozioni fondamentali – come in particolare quelle di differenza e di negazione – acquisiscono questo inaudito, duplice senso. Possiamo allora essere indotti a introdurre parole *nuove* per esprimere tale novità; ma dobbiamo prestare la massima attenzione affinché questa *novità* venga intesa in un senso coerente con il discorso che abbiamo svolto. La soluzione wera dei paradossi logici che abbiamo individuato si basa appunto sull'esplicitazione del *nuovo* senso dei termini in questione (verità, dimostrabilità, classe, appartenenza etc.), caratterizzato dalla duplicità di cui abbiamo detto. Se questo non accade, tale novità viene a sua volta a esigere un'ulteriore novità, rimandando all'infinito la soluzione del problema.

Dovendo qui accontentarmi di un accenno decisamente rapido, mi limito a osservare che nel caso del paradosso del Mentitore (Tarski) a mostrare un senso nuovo (cioè a trasfigurarsi) è la nozione di veri-

---

verino *non* fosse testimonianza della dimensione che io chiamo del puro positivo. Ma, come sopra dicevo, il confronto con il suo pensiero deve essere rimandato ad altra occasione.

48 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (hrsg. von I. Heidemann) Reclam, Stuttgart 1966, p. 609 (A 571-572 = B 599-600; contenute rispettivamente nel Band IV e nel Band III della "Akademie Ausgabe": *Kants' gesammelte Schriften* (hsgg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, Berlin 1900 ss.), de Gruyter, Berlin (1969) 1988.



tà (insieme naturalmente a quelle di negazione e quindi di differenza, come del resto accade in tutti questi casi). La proposizione del Mentitore ( $m$ ) *mostra* la verità del suo dichiararsi non vera, in quanto afferma *con verità* che essa non è vera *in quanto* è contraddittoria. In effetti è vero che, se si esclude che la verità sia compatibile con la falsità, necessariamente  $m$  risulta essere non vera. Ma proprio in  $m$  – dal punto di vista di  $wm$  – la non-verità di  $m$  sta insieme con la sua verità, della quale si presenta come un caso particolare, precisamente quello che è il risultato dell'operazione di barratura, cioè di negazione<sup>49</sup>. La verità di  $m$ , cioè la sua piena verità, fin tanto che viene testimoniata tramite una negazione (la negazione della contraddizione o della negazione), riproduce una contraddizione. La contraddizione può essere *davvero* (cioè *dawero*) risolta solo mediante la testimonianza della verità 'nascosta' nella proposizione  $m$ ; cosa che accade quando si presenta  $m$  come il risultato dell'operazione  $w$  applicata a  $m$ , *oltre che* come risultato dell'operazione di negazione applicata a  $m$ . Tale autentica testimonianza è il discorso che dice la verità della negazione (cioè il suo essere il risultato dell'operazione di barratura), e quindi la sua differenza rispetto alla verifica. Nel caso del Mentitore, la verità di  $m$  coincide con la sua contraddittorietà; ma la contraddizione è risolta nella misura in cui si mostra la differenza tra  $m$  in quanto risultato della negazione ed  $m$  in quanto risultato della verifica. La verità di  $m$  fa *tutt'uno* con la sua contraddittorietà. Questa, peraltro, qui cambia significato; nel senso che essa si riferisce a quella peculiare contraddizione che consiste nella congiunzione (lo stare insieme, il *con-stare*) dell'essere con-

49 Da questo punto di vista, la negazione di  $p$  (VF), cioè  $\neg p$  (FV), in realtà è la proposizione "ulteriore"  $q$  (VVFF, essendo  $p$ , adesso, VFVF) rispetto alla quale vengano però barrate, cioè cancellate (nascoste, escluse) le righe 1<sup>a</sup> e 4<sup>a</sup>, cioè quelle nelle quali  $p$  e  $q$  sono rispettivamente entrambe vere ed entrambe false. È a causa di questa operazione di barratura (nascondimento, esclusione) che la proposizione  $q$  diventa la negazione di  $p$ , cioè  $\neg p$ . Su questo punto si possono vedere i miei seguenti scritti: *Negazione e contraddizione*, in F. Altea e F. Berto (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 87-118; *Logica philosophica. Per una logica interale*, in AA.VV., *Le logiche della filosofia*, numero monografico della rivista "Il Pensiero", XLVI (2007/2), ESI, Napoli 2008, pp. 5-51; oltre al già citato *Quattro variazioni su tema negativo/positivo*, con particolare riferimento alla variazione seconda e alla relativa appendice.

tradditorio e dell'essere non-contraddittorio di  $m$ , e quindi anche del suo essere *coerente*, intendendo questo termine nel senso etimologico (*cum-haereo*) dello stare insieme in maniera *consistente* da parte dei due termini reciprocamente contraddittori (è interessante che in logica la non contraddittorietà venga chiamata anche coerenza o consistenza). Ci troviamo dunque in una situazione simile a quella sopra illustrata (quando avevamo mostrato che la vera tautologia era identica alla negazione della contraddizione), ma con una differenza decisiva: in questo caso *paradosale* (quello del Mentitore) la verità *coincide con la contraddizione*, pur essendo evidentemente le due (verità e contraddizione) il *risultato* di due operazione essenzialmente diverse<sup>50</sup>. La verità è qui identica alla contraddizione perché, in questo peculiare caso, la non contraddizione è a sua volta una contraddizione. Abbiamo qui dunque il singolare caso nel quale la verità coincide con la contraddizione, pur essendo le due essenzialmente diverse, anzi, in un certo senso addirittura opposte. Nel caso di  $m$  la verità coincide con la contraddizione (fa tutt'uno con essa) perché *la contraddizione è la verità della negazione* (*omnis negatio est contradictio*). La contraddizione, in quanto onnitudine, è verità, e in quanto verità è negazione della contraddizione, cioè negazione di se stessa, ovvero contraddizione della contraddizione: essa è insieme vera, non vera, contraddittoria, non-contraddittoria e vera (è vera, è non vera, è contraddittoria, è non-contraddittoria, è vera). *La verità della contraddizione è la negazione della contraddizione*, ma *la contraddizione è la verità della negazione*. Il paradosso del Mentitore, nel dire la verità della negazione, manifesta pur sempre il senso della verità in sé, cioè della verità: la *piena* verità.

Analogamente, nel caso di Gödel la proposizione  $g$ , in quanto indica l'onnitudine, è verità tautologica – cioè proposizione vera che esprime la verità di  $g$  – la quale afferma *con verità* che  $g$  non è dimostrabile all'interno di  $S$  (che è un sistema *negativo*). Ad essere *rinnovata* è qui la nozione di “dimostrazione”, la quale viene a sua

50 Si osservi però che, a differenza del caso della matematica e della logica formale o negativa, dove almeno in linea di principio è possibile separare il risultato dall'operazione, qui i due differenti che costituiscono la verità sono *in tutto e per tutto* gli stessi elementi che costituiscono la contraddizione. Qui anche l'operazione della negazione fa tutt'uno con l'operazione della verifica: pur restando essenzialmente distinte l'una dall'altra ciascuna delle due è anche tutto ciò che è l'altra.

volta a mostrare un significato duplice. La proposizione  $g$  dice, infatti, che  $g$  è dimostrabile in quanto è tautologicamente vera (cioè sempre vera: tanto nel caso in cui sia vera quanto nel caso in cui non sia vera; quindi tanto nel caso in cui non sia dimostrabile quanto nel caso in cui sia dimostrabile); ma in quanto è dimostrabile,  $g$  è anche contraddittoria e quindi non dimostrabile.

Nel caso, infine, dell'antinomia di Russell, cioè della classe (R) di tutte le classi normali, la nozione il cui significato viene principalmente 'trasfigurato' (duplicato) è quello di appartenenza a una classe, ma quindi poi anche quello di classe o di insieme<sup>51</sup>. La classe R contiene se stessa in un senso diverso da quello nel quale contiene le altre classi<sup>52</sup>. Nella concezione tradizionale (cioè *negativa*) la classe è *isolata* rispetto agli elementi che le appartengono, quindi *separabile* da essi. Così, una classe può non appartenere a se stessa. Dal punto di vista dell'onnitudine ogni insieme (classe) fa tutt'uno con i suoi elementi e ciascuno di questi fa tutt'uno con l'insieme (la classe). In particolare, poi, ogni insieme (classe) fa tutt'uno con gli elementi che lo co-istituiscono anche quando questi sono isolati e separati rispetto all'insieme (negativi nei suoi confronti). Da questo punto di vista ogni classe comprende se stessa, ma in un senso diverso da quello in cui comprende gli elementi che la compongono; eppure entrambi i sensi costituiscono (co-istituiscono) ciascuno dei due sensi del "comprendere". La classe di tutte le classi normali 'relativizza' il presupposto per il quale la classe è isolata (scissa) rispetto ai suoi elementi. All'interno della prospettiva 'negativa' l'appartenenza coincide con l'appartenenza di un elemento a una classe rispetto alla quale esso è separato; dal punto di vista dell'onnitudine questo si mostra come un caso particolare di appartenenza<sup>53</sup>, l'appartenenza 'negativa'.

51 L'eventuale distinzione tra classe e insieme, che è stata a volte proposta, potrebbe essere qui introdotta ma a partire dalla nozione di onnitudine.

52 È qui doveroso, ancora a proposito della relazione con il pensiero di Severino, richiamare la soluzione da lui proposta in *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, cap. XXIII, pp. 201-211.

53 All'interno delle prospettive dell'onnitudine noi possiamo dire che una classe, in quanto onnitudine, è anche gli elementi che le appartengono, e viceversa tali elementi *sono* anche la classe cui appartengono. Possiamo esprimere ciò usando il termine "comprensione" per indicare quella relazione che una classe ha tanto con se stessa quanto con gli elementi che le appartengono, e invece il termine "appartenenza" per indicare la relazione che una classe ha con gli elementi che le appartengono (quelli che sono al suo interno). Possiamo allora dire che la classe R appartiene a se stessa nel

L'antinomia di Russell mostra la contraddittorietà della concezione negativa di classe pensata come concezione totale (esaustiva) di tale nozione (e lo stesso vale per la nozione di appartenenza)<sup>54</sup>.

In generale, dunque, questi paradossi *in verità* mostrano l'autocontraddittorietà della prospettiva negativa intesa come prospettiva totale. Mostrano la verità dell'affermazione dell'autocontraddittorietà del sistema negativo. E mostrano come il superamento di questa contraddizione consista in quel tutt'altro che è la stessa contraddizione del negativo.

### 7. La testimonianza dell'onnitùdine: la verità come *rebus*

Che ne è, infine, delle questioni più propriamente filosofiche? Si tratta di un tema troppo ampio per essere affrontato qui; per questo mi limito ora a sottolineare un punto rilevante. Tutte le soluzioni dei paradossi proposte si fondano sulla *esplicitazione* della duplicità del senso determinata dalla comparsa dell'onnitùdine. La questione decisiva appare allora la testimonianza di questa (l'onnitùdine): qual è il linguaggio che testimonia l'onnitùdine, la verità? Esso è il linguaggio che dice *esplicitamente* anche l'aspetto positivo (tutt'altro *del* negativo) che resta nascosto quando si nomina negativamente

---

senso che *comprende* se stessa, ma non appartiene se stessa nel senso che non è un elemento *interno* a se stessa (fermo restando, però, quanto detto in generale a proposito della co-istituzione di  $x$  e non- $x$ ).

- 54 Una volta chiarito il senso della relazione di co-istituzione tra  $x$  e non- $x$ , possiamo dire che, in un senso dell'appartenere,  $R$  non appartiene a se stessa (perché essa appartiene a se stessa in maniera diversa da come le appartengono le altre classi normali), ma pure che, in un altro senso dell'appartenere, essa appartiene a se stessa, perché è diversa anche da tutte le classi che sono totalmente esterne ad essa. Si può illustrare questa situazione mediante un'immagine. Sia  $R$  il cerchio che comprende al proprio interno tutte le classi normali. Esso non è incluso al proprio interno come una di queste classi, cioè in quel modo per il quale l'elemento contenuto *non* è il cerchio contenente; ma esso non è nemmeno escluso da tale cerchio così come ne sono esclusi gli oggetti che stanno totalmente al di fuori del cerchio. Così si può dire che tale cerchio appartiene a se stesso in un senso *nuovo* dell'appartenere, un senso che si distingue da quello precedente (quello escludente-negativo), e lo trasfigura, pur essendo pienamente compatibile con esso. Anche qui, come sempre accade quando ci si riferisce all'onnitùdine, le nozioni vengono a mostrare un senso anche-diverso da quello consueto.

il positivo o l'essere (chiamandoli non-negativo o non-non-essere). Certo si tratta di un discorso che, se è diverso da quello che nomina il positivo semplicemente come non-negativo, è diverso pure – ma proprio per lo stesso motivo – sia da quello che nega la positività del positivo, sia poi anche da tutti quelli che negano qualcosa, e in particolare da quelli che negano l'innegabilità dell'opposizione del positivo e del negativo. Autentica testimonianza del vero positivo e del vero essere è il discorso che (o anche: in quanto) nomina la cosa nel suo essere onnitudine: esso dice la differenza co-istitutiva che si dà tra la cosa e la onnitudine.

La testimonianza della verità filosofica richiede un sempre-nuovo rinnovamento del linguaggio. Di solito siamo immediatamente portati a interpretare il “nuovo” linguaggio richiesto dal pensiero filosofico come un linguaggio che *non è* quello della nostra tradizione; per esempio lo intendiamo spesso come un linguaggio poetico, caratterizzato da un nuovo stile linguistico-compositivo, e simili. Questo, naturalmente, può essere giusto; tuttavia ritengo che l'aspetto decisivo sia anche un altro, che cercherò di chiarire mediante un paragone. Nei rebus il senso è dato dalla congiunzione di parole e di cose (*rebus*, appunto, da *res*). Scrivendo le lettere “te” sulla figura di un re si ottiene il significato “rete”. Il significato *vero* (la soluzione del rebus) è dato dalla sintesi (in senso etimologico: com-posizione) del significato delle parole con quello delle cose. Qualcosa di simile accade con la verità filosofica. Essa testimonia quel senso che è dato dallo stare insieme (con-stare) delle parole e delle cose. Con una differenza radicale rispetto ai rebus: in questi, da un lato ogni ‘cosa’ ha un significato già pre-determinato, e dall'altro lato il risultato (il senso svelato) è pur sempre il significato *di una parola* (nel nostro esempio, appunto, della parola “rete”); nel caso della verità filosofica, invece, da un lato il significato delle cose risulta modificato dal fatto che queste vengono *dette*, e dall'altro lato il senso vero (cioè vero) è sempre la sintesi dei due ‘significati’ che restano definitivamente due: significato delle parole e significato delle cose. L'eventuale *nuova* parola introdotta è pur sempre un aspetto (quello linguistico) del senso vero, cioè completo: la vera parola è quella che si dice (dice sé) anche come momento del rebus.

Certo resta dunque vero che il parlare filosofico costituisce una innovazione linguistica – come accade per esempio anche nel nostro discorso quando introduciamo nozioni come quelle di verità, di pura differenza

etc. – ma tale elemento linguistico resta pur sempre un aspetto particolare, ancorché essenziale e co-istitutivo, del disvelarsi del senso autentico della verità, il quale è la rivelazione della vera verità di *ogni cosa*<sup>55</sup>.

---

55 E quindi anche della distinzione tra la verità e la verità, essendo quest'ultima una nozione vaga che comprende, sia pure lasciandola nascosta, la verità.



