FILOSOFIA

50

Testi e Studi

- Pagine di guardia.indd 1 25/11/13 08.51

- Pagine di guardia.indd 2 25/11/13 08.51

DAVIDE SPANIO (ed.)

Il destino dell'essere

Dialogo con Emanuele Severino

MORCELLIANA

- Pagine di guardia.indd 3 25/11/13 08.51

© 2014 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: gennaio 2014

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, diretto dal Prof. Luigi Perissinotto, e del Progetto "Percorsi dell'Ontologia: Linguaggio, Socialità e forme della Politica" (PRIN 2009), diretto dal Prof. Luigi Ruggiu (coordinatore scientifico nazionale)

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail aidro@iol.it

ISBN 978-88-372-2679-4

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

- Pagine di guardia.indd 4 25/11/13 08.51

DAVIDE SPANIO

PRESENTAZIONE

Il volume è frutto del Convegno "*Il destino dell'essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino*" (29-30 maggio 2012) che l'Università Ca' Foscari di Venezia ha voluto dedicare al maestro del pensiero contemporaneo, Emanuele Severino, oggi professore emerito dell'ateneo veneziano.

Nel corso del Convegno, organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, nell'ambito del PRIN 2009 "Percorsi dell'ontologia: Linguaggio, Socialità e forme della Politica", diretto dal prof. Luigi Ruggiu, sono intervenuti – in presenza e con la partecipazione del prof. Severino – alcuni fra i più autorevoli interlocutori del discorso severiniano, che da tempo dialogano con il pensatore bresciano (Pietro Barcellona, Enrico Berti, Natalino Irti, Leonardo Messinese, Mauro Visentin e Vincenzo Vitiello), e gli studiosi "veneziani" Giorgio Brianese, Paolo Pagani e Davide Spanio (che ha curato la Direzione scientifica del Convegno).

Il dialogo con Emanuele Severino è culminato in una speciale tavola rotonda della quale egli è stato il protagonista insieme agli allievi (Umberto Galimberti[1], Luigi Lentini, Salvatore Natoli, Arnaldo Petterlini, Mario Ruggenini, Luigi Ruggiu, Italo Sciuto, Luigi Vero Tarca e Carmelo Vigna) che, con lui, e grazie al suo impulso, hanno costituito (insieme a Italo Valent, prematuramente scomparso) il nucleo originario del Dipartimento di Filosofia dell'ateneo veneziano, oggi diretto da Luigi Perissinotto (chiamato a presiedere la tavola rotonda), imprimendogli un marchio inconfondibile e duraturo, visibile nella pluralità delle prospettive che nel corso degli anni essi hanno contribuito a irrobustire, consolidando una tradizione di studi che a Ca' Foscari non cessa di alimentare una ricerca filosofica originale e consapevole della posta in gioco[2].

---

[1] Il prof. Galimberti, pur avendo dovuto rinunciare ad essere presente alla tavola rotonda, ha contribuito al volume. Per questo suo intervento lo ringrazio.

[2] Durante il Convegno, a margine delle relazioni affidate ai "veneziani", sono intervenuti anche i proff. Giulio Goggi e Veniero Venier. I loro contributi arricchiscono il contenuto del volu-

00 Spanio Present.indd 5 22/11/13 16.47

Desidero ringraziare gli illustri relatori, i colleghi e gli amici che, con autentica generosità, e a più riprese, hanno offerto il loro contributo e il loro sostegno per la riuscita dell'iniziativa. In particolar modo, ringrazio il prof. Luigi Perissinotto, che ha voluto promuoverla, accogliendola tra le attività culturali del Dipartimento veneziano, e il prof. Luigi Ruggiu, che l'ha sostenuta, facendo di essa uno dei tratti distintivi del progetto di ricerca di interesse nazionale da lui diretto. Sono inoltre profondamente grato al prof. Mario Ruggenini, che l'ha più volte incoraggiata, favorendone in molti modi l'avvio e gli esiti, ai proff. Luigi Vero Tarca e Giorgio Brianese, che hanno scrupolosamente accompagnato la sua laboriosa preparazione, e al prof. Carmelo Vigna, per l'incitamento e i suggerimenti. Ringrazio anche il prof. Lucio Cortella, che ha presieduto la sessione "veneziana" del Convegno, e gli altri amici e colleghi del PRIN, specialmente il prof. Gian Luigi Paltrinieri.

Uno speciale grazie di cuore, infine, al prof. Emanuele Severino, mio maestro, che ha voluto onorarci della sua presenza e della sua partecipazione: senza il suo favore e senza la sua squisita, paziente disponibilità, il nostro impegno e la nostra determinazione non sarebbero bastati.

Grazie infinite, anche, alla dott.ssa Sara Bignotti, per il preziosissimo lavoro della redazione, meticoloso e accurato.

---

me, insieme a quelli dei dott. Paolo Bettineschi, Andrea Dal Sasso e Marco Simionato, che hanno collaborato all'organizzazione delle due giornate veneziane, a testimonianza del lavoro di ricerca che, con serietà e competenza, alcuni giovani studiosi del nostro Dipartimento stanno conducendo su Severino e intorno ai temi severiniani.

00 Spanio Present.indd 6 22/11/13 16.47

LUIGI PERISSINOTTO

A MO' DI PREFAZIONE
Severino e la sua filosofia

La filosofia a Venezia si è a lungo identificata con la filosofia di Emanuele Severino; e la lezione di Severino continua ancora oggi a orientare una parte consistente della filosofia a Venezia, anche in ambiti e rispetto a linee di ricerca che non provengono esplicitamente dal suo insegnamento o che a esso non si richiamano in maniera diretta. Anche chi si è allontanato in maniera più o meno radicale dalla filosofia di Severino o chi in essa non si è mai interamente riconosciuto continua insomma ad avere in Severino un evidente punto di riferimento e un ineguagliabile modello di rigore e di passione per la filosofia.

Certo, non è per nulla facile misurarsi con Severino e la sua filosofia. E questo per diversi motivi. Il primo è che la filosofia di Severino è una filosofia esigente. Chiunque si sia formato alla sua scuola o abbia solo seguito i suoi corsi o sentito una qualche sua conferenza sa molto bene che per Severino filosofare significa innanzitutto (e classicamente, verrebbe da aggiungere) fondare, dimostrare, confutare, argomentare. Tra l'altro, è per questo che trattare, come spesso si vede o si sente fare, Severino come un filosofo di tipo "continentale" che vorrebbe, secondo uno spirito più o meno storicista, risolvere la filosofia nella sua storia o che, seguendo mode più o meno postmoderne, non saprebbe più distinguerla da una qualche forma di narrazione più o meno seducente o da un qualche genere di conversazione più o meno edificante, appare, per chi si è formato alla sua scuola, a dir poco stravagante. Forse non è un caso che, per quanto lontana possa essere dall'atmosfera filosofica in cui si muove Severino, la filosofia analitica, con il suo gusto per la prova e l'argomentazione, sia stata, almeno per alcuni di quelli che provengono dal suo insegnamento, una quasi ovvia interlocutrice.

In secondo luogo, la filosofia di Severino è una filosofia difficile perché non teme l'implausibilità; da questo punto di vista, Severino non concede nulla alle nostre intuizioni o al cosiddetto "senso comune". L'implausibilità non può mai parlare contro la verità; se la verità è

01 Perissinotto Pref.indd 7 22/11/13 16.48

implausibile, tanto peggio per il senso comune e le nostre intuizioni. Le nostre intuizioni, detto altrimenti, non possono mai pretendere di costituire l'unità di misura: sono ciò che va giudicato, mai ciò che giudica. «Come si può sostenere che...» è una reazione che sovente Severino provoca nei suoi lettori e ascoltatori; per esempio: «Come si può sostenere che tutto è eterno?». Ora, se quel «come si può» significa, come perlopiù significa: «come si può, date le nostre intuizioni, opinioni, convinzioni», la nostra reazione è, per Severino, del tutto ininfluente; in ogni caso non è filosoficamente un'obiezione, ma è solo un modo di mettere noi stessi davanti alla verità. Del resto, nella storia della filosofia non mancano filosofie difficili nel senso qui specificato. Per esempio, mai Leibniz avrebbe considerato l'implausibilità un argomento contro la dottrina metafisica dell'armonia prestabilita.

In terzo luogo, la filosofia di Severino è una filosofia che afferma senza remore la grandezza e la preminenza della filosofia. Nella filosofia e nelle sue mosse, in primo luogo nel significato che essa dà a "essere", nel modo in cui formula il principio di non contraddizione, nell'interpretazione che dà del divenire, si trovano i germi e le vicende della nostra storia passata, degli avvenimenti che formano il nostro presente e che determinano il nostro futuro. Per Severino la filosofia non è uno dei tanti prodotti dell'Occidente, ma è ciò che sta alla sua radice; per questo dottrine o teorie che pretendano di negare o di rinunciare a questa radice sono in quanto tali ingenue e cieche. In questa valutazione (in quella che per molti è, in realtà, una sopravvalutazione) della filosofia Severino si affianca, nonostante le forti differenze, ad alcuni dei grandi filosofi del secolo scorso, all'Husserl della *Crisi delle scienze europee*, per esempio, o allo Heidegger che medita sulla tecnica e la sua diffusione planetaria. Certo, questa pretesa di indicare la logica profonda e il senso nascosto della nostra storia non è priva di difficoltà; per esempio, problematica è già l'assunzione che vi sia qualcosa come la nostra storia (al singolare o con la maiuscola: la Storia) così come la pretesa che il nichilismo (la persuasione che l'essere sia nulla) sia l'inconscio che muove e forma questa Storia e che le varie ideologie e concezioni (per esempio, il marxismo, il cristianesimo, la dottrina liberale) siano comprensibili e valutabili in base alla loro maggiore o minore coerenza con il nichilismo che tutte condividerebbero. Il rischio di una eccessiva semplificazione non è qui un rischio di poco conto, considerato che la semplificazione è sicuramente un pregio se ciò che si sta proponendo è un modello interpretativo, ma è indubbia-

01 Perissinotto Pref.indd 8 22/11/13 16.48

mente un difetto se si scambia questo modello per la realtà stessa; se si identifica il modello con la logica della realtà.

In quarto luogo, la filosofia di Severino non è una filosofia rassicurante, nel senso che sembra escludere dalla nostra esistenza la sua dimensione pratica e progettuale. Se infatti il nostro agire e comportarci sono radicalmente segnati dalla persuasione (nichilistica) che l'essere sia nulla, se vivere sulla base di questa persuasione significa stare nella non-verità, come dovremmo agire, comportarci e vivere per sottrarci al nichilismo (alla non-verità)? Ora, nella filosofia di Severino la richiesta così formulata rimane interamente all'interno del nichilismo, di quello stesso nichilismo per cui produrre significa portare qualcosa dal nulla all'essere; poco infatti importa che questo qualcosa sia un oggetto di uso, una sedia o una motocicletta oppure un comportamento eticamente connotato. Con ciò una parte importante della nostra esistenza, quella che definisce l'agenda dell'etica e della politica, viene ricondotta al nichilismo così come vi viene ricondotta, almeno in prima istanza, ogni volontà, etica o politica, di uscire dal nichilismo. Ma segnato dal nichilismo appare anche, ancora più radicalmente, ogni discorso che si richiama alla libertà umana o alla sua responsabilità. Come già era successo a Heidegger, Severino non vuole rinunciare a queste parole, ma ne tenta piuttosto una ridefinizione (veritativa o non-nichilistica). Il punto è se questa ridefinizione abbia ancora qualcosa a che fare con quelle condizioni e circostanze per cui quelle parole, "libertà" e "responsabilità", erano state introdotte.

In quinto luogo, la filosofia di Severino è una filosofia (almeno all'apparenza) immodesta: è una filosofia che dichiara di avere a che fare con la verità e che a partire da essa pretende di svelare la non-verità su cui è nato e si è sviluppato l'Occidente. Ma, come Severino più volte sottolinea, ciò che è in gioco non è la sua filosofia, ossia la pretesa di verità avanzata nei suoi scritti, bensì la verità che in essi si manifesta. In fondo qui Severino si comporta come un matematico che dichiarasse che ciò che conta non è chi abbia dimostrato questo o quel teorema, ma che di questo o quel teorema si dà dimostrazione. Perché mai dovremmo valutare un tale matematico immodesto?

Queste mie brevi e sommarie annotazioni non hanno ovviamente la presunzione di tracciare l'orizzonte entro cui inserire i saggi raccolti in questo volume; sono solo una testimonianza della mia reazione all'insegnamento filosofico di Severino e una maniera, del tutto inadeguata, di ringraziarlo.

01 Perissinotto Pref.indd 9 22/11/13 16.48

01 Perissinotto Pref.indd 10 22/11/13 16.48

LUIGI RUGGIU

INTRODUZIONE

Dedicare un convegno di studi a un argomento così impegnativo quale il "destino dell'essere"[1] nel pensiero severiniano è anche un'occasione decisiva per fare il punto sui nuovi percorsi dell'ontologia contemporanea e sullo sviluppo della filosofia a Venezia, il cui studio è stato qui introdotto all'inizio degli anni '70 proprio da Emanuele Severino, che con i suoi allievi ebbe qui "rifugio" dopo la rottura con l'Università Cattolica, per motivi di schietta natura filosofica.

Non soltanto Severino è stato ed è ancora identificato con la filosofia come essa è professata a Venezia, alla quale ha dato una incancellabile impronta di carattere teoretico nell'approccio e nello stile. Ma anche quando le opzioni di fondo si sono diversificate negli anni e molti allievi hanno praticato strade differenti nell'assunzione dei principi e delle pratiche di ricerca, il confronto con quelle tesi è elemento imprescindibile e qualificante. Tanto più in quanto la filosofia appare investire delle sue domande la cultura e l'ideologia, e quindi strettamente dialogare con le altre discipline. Non come una disciplina fra le tante, ma come con un interrogare che mette in questione un livello di profondità al quale esse tendono a sottrarsi.

È affermazione ben nota di Severino che la metafisica costituisce lo sfondo in cui si radica la società e in generale la civiltà occidentale. Nella ermeneutica severiniana questo si riferisce innanzitutto allo "sfondo": che in quella esegesi è di carattere nichilistico, ma che comunque risponde a radici di carattere ontologico. Radici che sempre di più si tenta di rimuovere. Sotto quest'aspetto, la scissione delle singole discipline da ogni ontologia costituisce la forma essenziale nella quale si afferma il dominio della tecnica in quelle espressioni di potenza costituite dalle diverse discipline del conoscere.

Il "destino dell'essere" nella ricerca di Severino si dipana attraverso l'analisi concreta delle diverse aree nelle quali l'essere concretamen-

[1] Il convegno si inserisce nel contesto della ricerca di interesse nazionale che fa riferimento al PRIN 2009 dedicata al tema: "Percorsi dell'ontologia. Linguaggio, socialità e forme della politica".

02 Ruggiu Introd.indd 11 04/12/13 14.59

te si dispiega. In questo modo, il discorso filosofico ha contribuito in modo veramente decisivo e imponente a gettare luce nelle aree dell'economia e della società con le analisi sulla forma capitalistica, sulle forme dell'ideologia e del potere, sul terreno della religione e in generale della fede, su quello dell'arte, delle forme del bello come delle forme del vivere e dell'abitare, nelle espressioni dei diversi tipi di *praxis* e infine nell'analisi non solo delle singole tecniche, ma della tecnica in quanto tale. Ciascuno di questi ambiti costituisce una particolare regione dell'essere, ovvero un particolare modo nel quale la follia che caratterizza l'Occidente si manifesta.

Dunque una lezione che mantiene ferma la destinazione centrale, l'essere che è e non può non essere. Essere che è visto a partire dalle sue concrete determinazioni, dall'esame delle modalità nelle quali esso storicamente si dà. Una lezione quindi a un tempo di concretezza e di radicalità senza compromessi. Un modo di essere nel mondo, senza tuttavia essere schiacciati dal mondo.

In questo preciso senso, il pensiero di Emanuele Severino non cessa di interpellarci e di incalzarci, facendoci uscire dal quieto vivere dei compromessi "ontologici" che fondano la dimensione del nostro pensare e agire. Un pungolo che rende la filosofia confronto e lotta, che innanzitutto si interroga sempre sullo sfondo che deve reggere e consentire il dialogo. Che è tale solo in quanto cerca di consolidare l'orizzonte e i protocolli all'interno dei quali esso è significativo e pieno di interesse.

Il dialogo è tale solo in quanto è multipolare e multidisciplinare, certo. Ma anche in quanto ha come oggetto e posta proprio lo sfondo che non solo lo rende possibile, ma anche mostra il suo vero interesse.

Che in qualche modo è ancora e sempre: che cos'è l'essere?

02 Ruggiu Introd.indd 12 04/12/13 14.59

Il destino dell'essere

Dialogo con Emanuele Severino

03 Relaz. Visentin.indd 13 22/11/13 16.49

03 Relaz. Visentin.indd 14 22/11/13 16.49

MAURO VISENTIN

IMMUTABILE/MUTEVOLE
L'essere nell'apparire dell'ente

Ho iniziato ad interessarmi del pensiero e della figura di Emanuele Severino in anni ormai lontani, quando questo autore non era ancora diventato un filosofo di grido (pur avendo già tutte le caratteristiche per poterlo essere), benché la sua fama, circondata da qualche circospezione sospettosa per via del suo profilo "ereticale", fosse già abbastanza consolidata nell'ambiente della filosofia cattolica, in conseguenza sia della serrata discussione alla quale il suo saggio a tutt'oggi più celebre aveva dato luogo sulle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica», sia della sua espulsione dall'Università Cattolica, sempre a ragione di quel saggio. Il mio interesse risale all'incontro, che, in maniera abbastanza accidentale (allora gli ambienti del pensiero laico e quelli della filosofia neoscolastica erano piuttosto rigidamente separati e anche, in qualche misura, reciprocamente impermeabili), mi capitò di fare con il saggio incriminato, in un periodo in cui le vicende alle quali ho appena fatto riferimento si erano già da tempo consumate, ovvero la fine degli anni '70 quando ero un giovane aspirante filosofo fresco di laurea. Devo dire che all'interesse (un interesse tanto più acuito dalle ragioni di perplessità e disaccordo che la lettura del *Ritornare a Parmenide* aveva suscitato in me) per l'orizzonte di questioni che la filosofia di Severino affrontava, mi aveva predisposto il rapporto di scambio intellettuale e speculativo che, subito dopo essermi laureato, avevo incominciato ad intrecciare con Gennaro Sasso e con la sua lettura, fin dall'inizio apparsami "eleatizzante", del neoidealismo italiano. In seguito, mi procurai tutti i principali testi allora disponibili di Severino e iniziai a studiarlo sistematicamente. Non c'è dubbio che se torno indietro con il pensiero a quel periodo, l'impressione di trovarmi in presenza di un fenomeno filosofico inconsueto e sconcertante fu assai forte. I miei problemi (che erano poi quelli che con Sasso eravamo soliti dibattere più spesso e più a lungo) erano molto simili a quelli che i testi di Severino prendevano di petto, e si aggiravano intorno, principalmente, a due argomenti: la negazione del nulla da parte dell'essere

03 Relaz. Visentin.indd 15 22/11/13 16.49

e il rapporto fra essere e divenire. La cosa che più mi sconcertava (e, in qualche modo, anche, mi affascinava) era la perfetta sintonia che, fino a un certo punto non potevo non cogliere tra ciò verso cui il mio orientamento (e anche la mia predisposizione istintiva) mi spingevano in modo quasi naturale, e le tesi tanto sottilmente e accuratamente argomentate di Severino. Ma oltre quel punto, per quanto mi sforzassi, non ero proprio in grado di accogliere le sue proposte speculative.

In generale, ho sempre ritenuto che un pensiero degno di questo nome (e quello di Severino certamente lo è) debba essere compreso fino in fondo e che la critica, se critica dev'essere, non possa nascere che da una comprensione radicale e debba svolgersi "dall'interno" di una prospettiva, non dall'esterno. Pertanto, il mio intento nel confrontarmi con le posizioni di Severino, era quello di cercare di accoglierle nella maniera più ampia possibile, concedendo a esse tutto quello che era possibile concedere loro. Ebbene, la cosa che non mi è mai riuscito di concedere a Severino (o una di quelle che non mi è stato proprio possibile accogliere) è – e si tratta di un punto capitale, connesso con quasi tutti gli altri aspetti fondativi, che sono spesso anche i più critici, di questo pensiero – il suo modo di coniugare l'immutabilità dell'essere con il movimento dell'ente che diviene, ossia, nella sua prospettiva, che appare e scompare. È inutile girarci attorno: in Severino l'immutabilità dell'essere pretende di coesistere in modo coerente e non contraddittorio con il divenire degli enti, con il mutamento ontico, e ritiene di poter realizzare questo, che è, probabilmente, il più classico degli obiettivi e dei programmi che la metafisica occidentale si sia tradizionalmente assegnata, proponendo, del divenire stesso, un'interpretazione non nichilistica (secondo il lessico di questo pensiero), ossia un'interpretazione nella quale il mutamento è ricondotto non alla vicenda dell'essere e del non essere di ciò che muta, ma, come ho appena ricordato, a quella del suo apparire e sparire. Severino è tornato a più riprese su questo tema, che rappresenta, come ho già detto, uno dei punti nevralgici della sua ontologia, ma le integrazioni a quella che è la sua prima formulazione (offerta, nel modo che ho da poco finito di riassumere, dalle pagine di *Ritornare a Parmenide*) sono essenzialmente due. Una riguardante la strutturale appartenenza dell'apparire a se stesso, argomentata, con un ragionamento molto persuasivo, direi, nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, che ha lo scopo di prevenire un'obiezione altrimenti fin troppo facile, ossia quella consistente nel rilevare che se non solo le cose (gli enti) appaiono e scom-

03 Relaz. Visentin.indd 16 22/11/13 16.49

paiono, ma anche il loro apparire (appare e scompare), allora ci sarebbe bisogno di ipotizzare un secondo apparire (o un apparire dell'apparire, un apparire, insomma, alla seconda potenza) che poi, dovendo anch'esso apparire e scomparire, richiederebbe l'ulteriore ipotesi di un terzo apparire e così via. L'altra relativa a quella che, se non ricordo male, Severino definisce, in una delle lezioni pubblicate da Rizzoli sotto il titolo *L'identità del destino*, una «dinamizzazione» di questo concetto, vale a dire l'idea che all'apparire e allo scomparire degli enti che appaiono (e scompaiono) debba associarsi un tratto il quale – evoluzione, raffinamento, approfondimento o specificazione che ne rappresenti – mostri che la cosa (la singola cosa o ente) non si limita ad apparire e sparire *staticamente*, ma *inizia* ad apparire e *smette* di farlo (questo modo di affrontare il problema compare nel pensiero di Severino a partire da *Destino della necessità* e, direi, nel giro di poco tempo, si stabilizza). In tutti i casi resta, però, indiscusso il fatto che le cose appaiano e scompaiano, e così il loro apparire, come pure il legame delle cose che appaiono e del loro apparire con l'apparire trascendentale (ovvero con l'orizzonte fisso e immutabile in rapporto al quale si determina il movimento dell'entrare e dell'uscire delle cose che appaiono e che appaiono proprio perché entrano nel cono di luce rappresentato da tale orizzonte così come scompaiono uscendone): tutto questo diviene, nel senso che appare e scompare, non in quello che inizia a essere e cessa di essere. Che le cose appaiano e scompaiano (alcune cose, quelle che entrano ed escono dal cerchio dell'apparire trascendentale, non tutte, non, per esempio, l'apparire trascendentale stesso e ciò che lo costituisce come tale, ossia i suoi contenuti semantici) è per Severino un fatto, che, come tale, non richiede un ulteriore approfondimento. Sia chiaro: non richiede ulteriore approfondimento il fatto che le cose che accadono e, accadendo, si susseguono, appaiono e scompaiono anziché venire all'essere e cessare di essere, non la dinamica di questo susseguirsi. Sulla quale, infatti, Severino non ha mai smesso di tornare, dedicando, in sostanza, praticamente soltanto a essa e quindi a essa per intero le sue ultime opere, a partire da *La gloria*. Tuttavia, se non c'è una ragion d'essere delle cose ulteriore al loro essere (le cose sono in quanto sono cioè in quanto appartengono alla totalità dell'essere, per cui, essendo, sarebbe assurdo, ossia contraddittorio – meglio: autocontraddittorio – pensare che potessero non essere), c'è invece una ragion d'essere dell'apparire delle cose, inteso come il loro apparire nella forma isolata o astratta in

cui, per Severino, ci appaiono. Infatti, visto che non tutto ci appare così come ci appare questa cosa qui e ora davanti a noi, e poiché è, d'altro canto, impossibile l'apparire del Tutto concreto (*La gloria*, pp. 83-84), non tutto appare o apparirà. Pertanto, delle cose che appaiono, in quanto appaiono, deve potersi dare una ragion d'essere. Ragion d'essere che non può che essere ulteriore rispetto all'apparire immediato delle cose nel loro apparirci così come ci appaiono, visto che, quando pure questo apparirci fosse causa di se stesso, non potrebbe esserlo se non distinguendo, *in* sé, la causa dall'effetto. Se, infatti, qualcosa appare e qualcos'altro no, *oltre* al *fatto* di questa differenza deve potersi indicare *perché* qualcosa appaia e qualcos'altro no, ovvero *come sia possibile* che qualcosa appaia mentre qualcos'altro non appare. E ciò che rende conto di questa differenza è rappresentato dalla differenza fra l'apparire trascendentale (che è *finito* e non può coincidere con l'apparire *infinito*) e l'apparire infinito del tutto: nell'apparire infinito tutte le cose appaiono allo stesso modo, nell'apparire finito appaiono solo quelle che entrano nell'orizzonte dell'apparire trascendentale. Ora, visto che l'apparire trascendentale rappresenta lo *sfondo* di ogni apparire particolare, e che, allo stesso modo dell'apparire di questo apparire, non è messo a fuoco insieme ad esso pur facendo parte del suo stesso campo visivo, ossia pur essendo parte dello stesso apparire particolare (come il genere lo è della specie e questa dell'individuo, benché quello sovrasti la specie e questo ne sia sovrastato), l'emergere in primo piano di un simile orizzonte trascendentale e del legame che il singolo apparire empirico stringe con esso, entrandovi, rappresenta qualcosa di più dell'emergere del semplice apparire della singola cosa: richiede un passaggio ulteriore, una diversa messa a fuoco, una mediazione rispetto al puro dato fattuale dell'apparire di questo singolo ente, così come lo richiede il fatto che esso stesso è oggetto di un apparire (è oggetto di se stesso). Una simile mediazione è quella che ci conduce dal fatto immediato alla sua ragion d'essere, alla sua possibilità in senso trascendentale. E questa possibilità trascendentale, questa ragion d'essere è, appunto, l'entrare, o meglio l'essere entrata, della singola cosa che appare empiricamente, nel cerchio dell'apparire trascendentale. Le cose che non sono ancora entrate in questo cerchio o ne sono uscite non ci appaiono: potranno apparire nella totalità dell'apparire del destino cioè nella totalità concreta dell'essere, che come tale non ci appare mai attualmente (credo, ma soprattutto spero di esprimermi in un modo abba-

03 Relaz. Visentin.indd 18 22/11/13 16.49

stanza fedele a come si esprimerebbe al riguardo il nostro autore), ma, in tal caso, è ovvio, in un'altra forma o modalità dell'apparire, non quindi a noi così come siamo e appariamo a noi stessi (non nel nostro apparire finito e isolato oltre che isolante o perlomeno astratto, sempre e comunque astratto, perché connesso solo virtualmente alla totalità). Questa modalità isolata dell'apparire degli enti deve essere, come tutto ciò che è – compreso l'astratto o la contraddizione (meglio: il positivo significare di questa) –, eterno e immutabile. Ma intanto essa è (apparentemente) quello che apparentemente è (ossia, appare così come [ci] appare), perché entra o meglio perché è entrata nel cerchio dell'apparire trascendentale. La sua appartenenza all'apparire trascendentale è eterna, ma intanto entra ed esce nel e dal suo orizzonte. Ora, si faccia attenzione: l'apparire trascendentale è permanente (ed è uno), le cose entrano nel suo specchio e ne escono. Questo punto è importante: se gli orizzonti trascendentali cui le cose che appaiono appartengono fossero tanti quante le cose che appaiono e non ce ne fosse uno (unico e permanente), ulteriore a tutti nel quale e rispetto al quale si potesse definire una successione e uno scorrimento delle cose e del loro apparire, non avremmo nessuna vicenda dell'apparire e sparire delle cose. Questo non vuol dire che non possano esserci altri cerchi dell'apparire relativamente più stabili del singolo apparire empirico, ma solo che se tutti questi cerchi dell'apparire e tutte queste relative stabilità non facessero capo ad un cerchio unico, comune a tutti, permanente e stabile in senso assoluto, non ci sarebbe una comunicazione fra i cerchi o i singoli orizzonti dell'apparire e non ci sarebbe una totalità dell'apparire (non ci sarebbe quella che Kant chiamava l'unità dell'esperienza possibile). Pertanto, anche se negli ultimi sviluppi della sua prospettiva filosofica (quelli, per intenderci, che ho già evocato poche righe più su, ovvero quelli contenuti nelle ultime opere, dedicate, come si è detto, all'approfondimento della concreta dinamica del divenire apparente o dell'apparenza del divenire, o ancora e meglio, se si preferisce dir così, del divenire interpretato come apparire e sparire dell'ente – intendo riferirmi soprattutto a *La gloria* e a *Oltrepassare*), Severino ha notevolmente complicato il quadro, nello sforzo di superare l'orizzonte fenomenologico e di render conto, dal suo punto di vista, cioè a partire dal suo sistema categoriale, dell'esistenza di una pluralità di coscienze (ovvero, nel linguaggio della sua filosofia, di una pluralità di cerchi dell'apparire), ciò non toglie che per lui questa proliferazione di prospettive coscenziali si

03 Relaz. Visentin.indd 19 22/11/13 16.49

produca e non possa non prodursi in un quadro unitario e trascendentalmente garantito. Ma se la vicenda dell'apparire e dello sparire degli enti è unica e presuppone un unico apparire trascendentale sul cui sfondo le cose transitano, apparendo e scomparendo, allora lo sparire delle cose (lo sparire del loro apparire e del legame tra il loro apparire e l'apparire trascendentale) e la loro appartenenza all'orizzonte dell'apparire trascendentale sono due situazioni incompatibili. Infatti, se quella appartenenza è la ragion d'essere del loro apparire nella forma in cui, appartenendo all'apparire trascendentale, esse (ci) appaiono, una tale ragion d'essere come potrebbe essere compatibile con il loro non apparir(ci) più? Se l'appartenenza al cerchio dell'apparire trascendentale è la ragion d'essere dell'apparire isolato della cosa, la sussistenza perdurante di quell'appartenenza, dopo la scomparsa della cosa e dopo la sua stessa – dell'appartenenza, cioè – scomparsa (che lascerebbe però immutato il sussistere dell'appartenenza stessa) non potrebbe, evidentemente, essere né la ragion d'essere di quell'apparire (che è sparito), né del suo essere sparito (poiché lo è del suo apparire, dunque non può esserlo anche del suo opposto ovvero del suo non apparire più), né del suo continuare ad apparire in un contesto diverso (l'apparire totale del destino). Severino, probabilmente, ritiene che se il sussistere e l'apparire del legame fra la cosa, il suo apparire e l'apparire trascendentale è la ragion d'essere del fatto che la cosa (ci) appare così come (ci) appare, la ragion d'essere dello sparire della cosa (e del suo apparire) possa essere ricondotta puramente e semplicemente allo sparire di questo legame. Ma la questione è più complicata: in un caso (quello del legame come ragion d'essere dell'apparire delle cose) è il *sussistere* e l'apparire del legame la ragione in virtù della quale le cose appaiono, nell'altro è *solo* lo sparire di questo legame (che, infatti, *continua a sussistere* e non può che continuare a sussistere). D'altra parte, dal momento che l'apparire trascendentale è uno e non sparisce (appare soltanto), se il legame con esso in un caso *sussiste apparendo* e nell'altro *sussiste non apparendo*, ciò non può comportare che questa conseguenza: l'essere di questo legame e il suo apparire possono sciogliere il loro vincolo, che tuttavia è (o dovrebbe essere), non solo eterno e immutabile come tutti i vincoli e gli enti (ogni vincolo è anche un ente in questa prospettiva di pensiero) per il fatto generico che *è* qualcosa, ma eterno e immutabile anche in virtù del fatto specifico che quella cosa particolare rappresentata dall'apparire, nella filosofia di Severino – su questo

03 Relaz. Visentin.indd 20 22/11/13 16.49

punto, come ho già riconosciuto sopra, pienamente persuasiva e condivisibile –, deve appartenere costitutivamente a se stessa, ovvero non può che apparire, giacché se smettesse di apparire, data la natura strutturale di questa autoappartenenza, dovrebbe smettere anche di essere.

Desidererei a questo punto precisare qualcosa a proposito di ciò che penso io. Non vorrei, infatti, che la critica mossa su queste basi a Severino e al suo modo di affrontare e risolvere il problema del rapporto tra immutabile e mutevole potesse indurre qualcuno a ritenere (soprattutto in ragione dell'ultimo rilievo avanzato) che per me il divenire, inteso come passaggio dall'essere al nulla e viceversa (inteso, in altre parole, per adottare il linguaggio di cui al riguardo si serve Severino, in modo "nichilistico") sia un concetto che non comporta problemi. O meglio, che comporta problemi risolubili. Risolubili – è chiaro – in modo diverso dal modo in cui li risolve Severino, e cioè risolubili senza sacrificare quell'annullamento dell'esistenza (di ciò che prima appariva come dato e reale, di fronte a me, ed ora appare, tutt'al più, nella mia memoria, nel mio ricordo di quanto era o è stato e non continua più ad essere perché ha cessato di esistere), che sembra, in base al ragionamento condotto nel criticare la soluzione severiniana, una conclusione cui ogni tentativo di rappresentarci il divenire e il mutamento delle cose torna perennemente a metterci di fronte. Non vorrei che mi si attribuisse un punto di vista come questo, perché dei problemi che comporta il concetto "nichilistico" del divenire e della loro insolubilità sono, al contrario, assolutamente consapevole. E questi problemi sono, anche per me, proprio quelli, in sostanza, che Severino denuncia e prende in esame. Per quanto mi riguarda, quindi, la *pars destruens* delle argomentazioni rivolte da Severino contro il concetto "nichilistico" del mutamento mi trova perfettamente concorde. Personalmente, anzi, al rilievo (di per sé più che sufficiente, sia chiaro) secondo il quale pensare che le cose siano finché sono comporta l'assegnazione del predicato in assoluto più incompatibile con l'essere, ossia il non essere, all'essere di qualcosa, e quindi l'identificazione dell'essere (di questo qualcosa) con il nulla, aggiungo anche la considerazione che come nesso di "permanente" e "variabile", il divenire è un concetto doppiamente contraddittorio, ovvero lo è vuoi perché attribuisce (deve attribuire) al *permanente* il carattere di *soggetto del variare* (rendendolo, quindi, *permanente e variabile sub eodem*, giacché è la *sostanza*, ossia il permanente, che, *proprio in quanto permanente*, deve mutare – si ricordi ciò che dice Kant verso la fine della trattazione dedicata, nell'*Analitica*

03 Relaz. Visentin.indd 21 22/11/13 16.49

dei principi, alla *I Analogia dell'esperienza*: B 230-231), vuoi perché comporta che, allo stesso tempo, tale nesso sia indissolubile e solubile, essenziale e accidentale. Ma si tratta, in fondo, di diverse facce della stessa medaglia. Pertanto, su questo punto sono, lo ripeto, totalmente d'accordo con Severino (e, per questo rispetto, ovviamente con Hegel): il divenire, interpretato come passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere è un concetto contraddittorio (cioè autocontraddittorio, vale a dire: una contraddizione in termini). Ma sono poi, ancora di più, d'accordo con Severino (e questa volta non, però, con Hegel) sul fatto che, essendo un concetto contraddittorio, il divenire, in quanto passaggio dall'essere al nulla e viceversa, sia impensabile. Meglio: che non esista alcuna possibilità di comprenderlo e concepirlo in termini di verità filosofica e speculativa.

E qui veniamo al punto in cui è possibile chiarire, al di là dei rilievi critici, in che cosa le due prospettive divergono radicalmente. Pur convinto fino in fondo dell'autocontraddittorietà del divenire "nichilistico", non credo, diversamente da Severino, alla possibilità di una visione non nichilistica della realtà temporale e diveniente delle cose del mondo, nella quale sia consentito inquadrare e pensare, senza imbattersi in contraddizioni, questo concetto. D'altra parte, persuaso altresì che la radice dei *diversi* sia nella *differenza*, non riesco a capacitarmi del fatto che il fenomeno rappresentativo che denotiamo ricorrendo a questo termine venga assunto senza sentire l'esigenza di offrirne una deduzione, tanto più che esso presenta vari aspetti indiscutibilmente problematici, a partire da quello ravvisabile nel riconoscimento che la differenza non può non essere *unica* per entrambi i diversi, che non possono essere diversamente diversi, pena il non essere diversi affatto: se la diversità di ciascuno dei due diversi, ognuno dei quali diverso *dall'altro*, fosse non una *stessa* e *identica* diversità, ma due diversità distinte, non solo, nell'ipotesi di dover riproporre per questa seconda diversità (quelle delle due diversità fra loro) lo stesso ragionamento, si andrebbe all'infinito, ma i diversi non sarebbero affatto diversi, ossia *reciprocamente* diversi, diversi *fra loro*. Non lo sarebbero, perché per esserlo dovrebbero trovarsi entro un solo e identico rapporto di diversità, non entro due. Ma se per essere effettivamente diversi la diversità che li tiene dentro di sé come rapporto deve essere *unica* e *identica*, allora anche i diversi dovranno essere, per essere effettivamente diversi, *identicamente diversi*. Cioè dovranno essere identici e non diversi, o identici proprio nell'essere diversi. Così stando le cose, allora, riesce

03 Relaz. Visentin.indd 22 22/11/13 16.49

difficile capire quale sia il significato che propriamente riveste la diversità e come essa possa distinguere, anziché identificare, le cose che dovrebbe rendere diverse e che, invece, si direbbe, piuttosto, non possa far altro se non indurre a mostrarsi *identiche* e indistinguibili.

Argomento che si applica – e a più forte ragione – alla differenza ontologica, nella quale al carattere di negazione assoluta che è proprio dell'essere si dovrebbe sovrapporre quello di negazione relativa, che io ritengo incompatibile con il primo in virtù del fatto che nella negazione relativa si perde o si consuma fino all'evanescenza il tratto costitutivo del negare, rappresentato, per me, dall'*incontrovertibilità* e *irreversibilità*. Ossia dalla mancanza assoluta di *simmetria* e *scambio reciproco*. L'essere, infatti, nel negare di essere *nulla*, non ha *nulla*, appunto, che lo fronteggi e lo contrasti, non ha nulla contro di sé o di contro a sé. E solo in virtù di questa assenza di opposizione (che è un'assenza di reciprocità) esso rappresenta quell'incontrovertibile, all'idea del quale sia io sia Severino associamo la rappresentazione del *vero*. Ritenere che l'essere si *differenzi* dall'ente, che neghi l'ente oltre che il niente (come pensa Severino) o che neghi l'ente anziché il niente (e sia, proprio perciò, esso stesso piuttosto il ni-ente), come suggerisce Heidegger, significa, invece, fare, appunto per questo, di una negazione assoluta una negazione relativa (o considerare la negazione assoluta compatibile e integrabile con la negazione relativa). Ma se il senso del negare fosse adeguatamente espresso dalla negazione relativa cioè attraverso la negazione di qualcosa, esso non si distinguerebbe per nulla dal senso della differenza e come questo (e con questo) andrebbe necessariamente incontro alla catastrofe dell'assetto primario e costitutivo del modo in cui, di norma, ce lo rappresentiamo. Modo che dovrebbe rendere possibile il distinguere, non l'identificare. Dovrebbe, in altre parole, rendere possibile il distinguere, presupponendo l'identificare, non rendere possibile l'identificare, presupponendo la distinzione – quella che, è ovvio, anche due identici o anche l'identico se stesso devono presupporre per poter essere due o per poter essere l'espressione di un *rapporto riflessivo*.

Separando radicalmente la negazione assoluta da quella relativa, si evita anche di incorrere nell'*impasse* cui dà luogo la celebre aporia evocata da Platone nel *Sofista* e alla quale Severino ha dedicato il IV capitolo della sua opera a tutt'oggi più celebre (o, quantomeno di quella cui egli stesso continua a rinviare come alla sede nella quale devono cercarsi e sono rinvenibili le ragioni fondative delle sue posizioni più

03 Relaz. Visentin.indd 23 22/11/13 16.49

caratteristiche e dell'intero impianto della filosofia che coltiva), cioè *La struttura originaria*. L'aporia – come la suggestiva, ma, a mio avviso, non sostenibile "soluzione" propostane da Severino (ho esposto le ragioni dell'impossibilità di accoglierla nel 2° § del cap. dedicato a Severino nel *Neoparmenidismo italiano* II) – presuppone che il nulla, come *oggetto* della negazione assoluta, acquisti un significato (e dunque una consistenza ontico-ontologica) che non è possibile attribuirgli senza dare luogo a una contraddizione, visto che il nulla, se fosse un oggetto e avesse una tale consistenza ontico-semantica, non sarebbe nulla ma essere (e la sua negazione da parte dell'essere non potrebbe, quindi, essere *assoluta*). Che il nulla diventi un *oggetto* della negazione nell'atto di venire negato è una conclusione imposta solo da un pregiudizio. Ovvero, dal pregiudizio per cui la negazione dovrebbe avere un oggetto. Che per poter negare si debba sempre negare "qualcosa". Ma per assecondare, con il pieno diritto di farlo dal punto di vista logico-speculativo, l'apparenza linguistica che attribuisce al "nulla" la posizione dell'oggetto cui si indirizza l'atto del negare espresso dall'essere, conferendogli, a un tempo, la valenza semantica di una negazione che a sua volta nega l'essere (non-essere, *ne-ulla*), occorrerebbe poter dire che la negazione relativa (quella che, appunto, ha sempre un oggetto ed è sempre *reciproca*) è una vera negazione, anzi la matrice stessa di ogni possibile negare e quindi anche della negazione assoluta. Cosa che, per le ragioni esposte poco fa, non è possibile fare. Non solo la negazione relativa non è il modello generale cui deve e può essere commisurata ogni negazione (compresa la negazione assoluta), ma la negazione relativa, proprio perché ha un oggetto, è una *relazione* ed è *reciproca* (ciò che nega è *anche negato*, negato precisamente da quello che esso nega e che non potrebbe essere l'oggetto di questa negazione se non fosse, a sua volta, qualcosa che nega e che nega, in particolare, ciò che lo nega: A non è B, ma allo stesso tempo, e reciprocamente, B non è A). Essendo reciproca non può essere *univoca* (appunto, come una differenza che non distingue), e dunque *non è una negazione*. In altre parole, la negazione relativa *non è una negazione* (nel senso che non è *autenticamente* una negazione, non è una *vera* negazione), perché non delinea un *senso univoco* (o un senso *tout court*, visto che un *senso* se è un *senso*, non può che essere *univoco*), un che di *incontrovertibile*: delinea il significato di qualcosa di *controvertibile*, che nega, nell'atto stesso in cui ne viene negato, *qualcos'altro*, ovvero *qualcosa* che, al suo stesso modo, è un negante/negato, vale a dire un identico, che non

03 Relaz. Visentin.indd 24 22/11/13 16.49

può essere negato da se stesso o dalla sua identità. La conclusione di questo ragionamento è rappresentata dalla tesi che, per quanto questo possa apparire paradossale e incompatibile con il comune modo di vedere e pensare la negazione, la negazione, per essere una vera e autentica negazione, non può avere un oggetto e che pertanto l'unica vera ed autentica negazione è la negazione assoluta, che, appunto, ne è priva e che, essendone priva, non va soggetta ad alcuna *impasse* aporetica che faccia del suo concetto, rettamente inteso, qualcosa di contraddittorio e inconcepibile. Del suo concetto rettamente inteso, ossia inteso come espressione di una *vettorialità* logico-ontologica, di un *senso*, appunto, non di un *oggetto* o di *qualcosa*. La negazione assoluta è un plesso semantico *unitario*, *univoco* e *incontrovertibile*, il cui *senso* può essere afferrato solo se *non* si cerca di *interpretarlo* – di ricostruirne, cioè, il significato a partire da quello delle singole voci che danno corpo alla sua espressione –, ma ci si limita ad *esprimerlo*, appunto, e a *intenderlo* nel suo esserci necessariamente e immediatamente dato. Il fatto che le parole che ne articolano la forma linguistica siano *tutte* strutturate come se fossero, ciascuna per sé, espressive di "qualcosa", non toglie nulla all'unità semantica dell'espressione dell'essere come negazione assoluta. Anzi, questo "fatto" è proprio la manifestazione tangibile dell'inderogabilità della soggezione alla curvatura dell'essere di tutto ciò – la lingua come qualsiasi altro ente – che, senza esservi chiamato a farne parte, si introduce, inatteso – nell'assoluta impossibilità di esservi registrato e preso in carico –, entro il suo orizzonte, concepito come orizzonte di senso e determinatezza.

Non si tratta, a questo proposito, di negare la *realtà* in nome della *verità* (come, in parte almeno, fa anche Severino), ma di considerare la *verità* e il suo senso incompatibili con la *realtà* delle cose e degli enti. Dal cercare di sottomettere il reale al giogo della verità non si può ricavare che il vantaggio psicologico di ottenere una rassicurazione circa il senso di quanto è reale e appartiene all'orizzonte della realtà (come la nostra vita e il nostro impegno esistenziale). Una rassicurazione pagata, tuttavia, al caro prezzo di vedere ben presto dissolversi tutti gli aspetti che conferiscono alla realtà il suo indiscutibile profilo (molteplicità, varietà, differenza, mutamento, evoluzione, contrasto, imprevedibilità, degenerazione, morte) per ottenere la loro piena risoluzione, senza residui, nell'unità espressivamente articolata ma invariante, della declinazione vettoriale dell'essere. Che la realtà non si possa concepire con rigorosa aderenza al senso ontologi-

03 Relaz. Visentin.indd 25 22/11/13 16.49

co del vero, non significa che le facoltà rappresentative del soggetto umano finito, che di questa realtà fa parte, non possano consentire a quest'ultimo di farsene un'immagine che lo induca a viverla o sperimentarla. E perfino a inserirne le manifestazioni negli schemi di una visione scientifica, in grado di assicurare, ad essa e a noi, il conforto di una prevedibilità statistica. Significa solo, e piuttosto, che la realtà (il complesso degli enti) non è l'essere (la verità), ed è quindi, nel significato profondo di questo termine, priva di senso ancorché suscettibile di ricevere tutti i valori semantici, mutevoli e progressivi, che, interpretandone la manifestazione e lo svolgersi, i "mortali" possono e sanno ricavarne o assegnare ad essa. "Essere" non significa, in questa prospettiva, né la *totalità* degli enti né il loro *fondamento*, e gli enti si dicono così ("enti" o "essenti") solo per l'obbligo, cui, come abbiamo detto, anche il linguaggio (o il linguaggio in primo luogo) soggiace, di piegarsi alla curvatura dell'essere nello spazio vettoriale (ovvero "orientato") entro cui le cose accadono senza alcuna ragione ontologica. Ma se è così, se, cioè, le cose reali sono prive di qualsiasi ragione ontologica, perché e come si può dire che esse accadano entro lo spazio e la curvatura dell'essere? Evidentemente la metafora non va presa alla lettera, ma neppure troppo alla leggera: linguaggio, spazio e tempo sono tangenti all'essere in un punto. Diaframmi che *separano* la realtà dal senso, ma essendo, da quest'ultimo, contaminati (sono tutti e tre orizzonti di natura vettoriale) – e di qui la loro tangenza –, trasmettono questa contaminazione e vettorialità a tutto ciò che in essi prende corpo e si realizza, e che non è in grado di ricevere né l'una né l'altra se non nella forma di una prima e approssimativa rappresentazione, di natura puramente "icastica", non autenticamente concettuale. Così come il fatto che i "mortali" stessi non siano altro che realtà, linguaggio, semplici "nomi", significa che la realtà, non essendo fondata, è autoreferenziale: l'orizzonte linguistico in cui essa si esprime, si manifesta e viene interpretata non rinvia ad altro da sé, anche se è in grado di confrontarsi con questo "altro" (che essa soltanto, vede come "altro") e di riconoscersene a tal punto separata da risultare, ai propri occhi, l'unica depositaria di una simile rappresentazione, a questo punto essa stessa reale e non vera. Si tratta, come tutto lascia intendere, di una prospettiva radicalmente antimetafisica, così come quella elaborata e proposta da Severino è una prospettiva metafisica radicale. Tanto radicale da riassorbire tutto l'ente nell'essere (allo stesso modo in cui – sebbene Severino rifiuti questo accostamento,

03 Relaz. Visentin.indd 26 22/11/13 16.49

appellandosi a differenze che indubbiamente sussistono, ma che a mio modo di credere non toccano l'analogia e soprattutto gli esiti di fondo – nel pensiero di Spinoza, giustamente definito da Hegel, per questo, piuttosto acosmista che ateo, tutto l'ente viene riassorbito in Dio) e portare in tal modo la metafisica alla sua autonegazione (visto che là dove non sussiste più alcuna gerarchia fra l'ente e l'essere, la loro relazione fondativa – ossia metafisica – è destinata a risolversi in una semplice espressione vuota di significato e contenuto speculativo).

Solo che, una volta raggiunta questa consapevolezza, l'ontologia, dismesso ogni abito metafisico, e la metafisica giunta alla negazione di sé e del suo progetto, si trovano a dover fare i conti con il fatto che agli occhi mortali dei mortali la realtà, pur riconosciuta priva di fondamento, continua ad apparire così come è sempre apparsa: negabile solo prendendo atto del suo apparire e del suo essere incongruente e irriducibile ad ogni idea di incontrovertibilità, cioè altra, doxasticamente altra, dalla verità. Ed è qui, nel punto in cui, radicalizzato in una forma tale da condurre il suo progetto all'autonegazione, ovvero alla negazione dei propri presupposti, l'impianto metafisico del pensiero di Severino si risolve nel suo contrario (destino comune ad ogni metafisica, ossia proprio della metafisica in quanto tale, ma che solo alcune metafisiche, capaci di spingere il loro programma al di là di ogni compromesso con il senso comune e la comune interpretazione delle cose, sono in grado – inconsapevolmente e, soprattutto, inintenzionalmente – di fare emergere con chiarezza e di portare in primo piano), è qui che le nostre strade tornano a convergere, mostrando i tratti di un possibile "apparentamento" sul terreno della cultura filosofica, dove le linee di tendenza storiche di una determinata tradizione di pensiero possono incontrarsi negli esiti oggettivi, anche quando promanano da premesse e presupposti molto diversi e talvolta assai lontani. Esiti oggettivi che, non sempre rispecchiando le esigenze e la manifesta volontà o le intenzioni espressamente dichiarate dei singoli pensatori, un orientamento generale della cultura è capace, in determinate circostanze storiche, di sollecitare e di indurre ad emergere. Al di là delle apparenze e delle "vulgate" che l'autointerpretazione dei filosofi e lo zelo dei loro seguaci tendono per lo più ad accreditare e a diffondere in riferimento ai più diversi orientamenti speculativi. Fidando – abbastanza ragionevolmente del resto – nell'efficacia persuasiva che discende dalla testimonianza diretta, che però non è, di per sé, in alcun modo prova di attendibilità teoretica.

03 Relaz. Visentin.indd 27 22/11/13 16.49

Ciò che, a questo punto, mi sembra, conclusivamente, di poter dire è che il pensiero di Severino ha tra gli altri suoi meriti quello di aver permesso, con la trasversalità del consenso ottenuto, che uno spazio di discussione filosofica degna di questo nome si riaprisse in Italia dopo molti decenni. Al di là di ogni pregiudizio dettato dalle appartenenze. E che si riaprisse proprio mentre in Germania, ossia nel paese in cui, negli ultimi due secoli, la filosofia sembrava aver trovato la sua patria europea elettiva e deputata, questo spazio andava chiudendosi, per lasciare il posto al dilagare, lì come in gran parte dell'Occidente, di una forma omologata di pensiero filosofico ad indirizzo analitico. Non so se tutto questo preluda ad un qualche riscatto del mondo latino sul terreno della filosofia, anche perché troppe mi sembrano essere ancora le differenze che ci separano dalle diverse ibridazioni che l'orientamento fenomenologico, in fondo ancora essenzialmente tedesco, ha conosciuto e continua a conoscere in Francia. So, o perlomeno credo di sapere, che si è aperta anche in Italia, grazie, senza dubbio, al convergere di diversi fattori, tra i quali l'opera filosofica di Severino e la sua vasta eco, che hanno avuto un ruolo determinante – e forse, con questa nettezza, per la prima volta – una stagione del "grande stile" filosofico. A noi il compito di coltivarla e farla crescere senza reticenze.

03 Relaz. Visentin.indd 28 22/11/13 16.49

LEONARDO MESSINESE

SEVERINO E LA METAFISICA

1. *Introduzione*

1.1. Il rapporto di Emanuele Severino con la metafisica[1] è estremamente complesso e per quanto esso sia divenuto certamente "critico"[2] – e, anzi, sia proprio questo aspetto ad assumere spesso il rilievo maggiore – nondimeno è necessario indagarlo più a fondo, per mostrare quale sia il tipo di legame che continua a sussistere tra Severino e la tradizione metafisica nella quale egli si era riconosciuto nella prima fase del suo pensiero[3].

Il discorso su questo tema, perciò, magari a motivo del fatto che lo si era considerato guardandone la superficie, non può essere ridotto a formule troppo facili e sbrigative in quanto teoreticamente poco sorvegliate.

Fin dagli inizi della mia esperienza di pensiero con Severino tale rapporto, che è per molti versi singolare nel panorama della filosofia contemporanea, ha costituito un tema di enorme interesse[4]. Di più, lo

[1] Anche non considerando la sopravvenuta differenza tra un'accezione positiva e una negativa del termine – com'è noto, una delle critiche più radicali nei confronti della metafisica fu quella avanzata dal neopositivismo, per il quale i problemi della metafisica non hanno in realtà *alcun* significato – si dovrebbe chiarire preliminarmente che cosa si intenda qui per "metafisica" almeno per il fatto che storicamente si dà una *molteplicità* di metafisiche. Lasciando all'esposizione di quanto segue l'indicazione di più specifici chiarimenti, il significato unitario di metafisica sta nel portare originariamente alla luce la "totalità dell'essere" e nel pensare congiuntamente la non assolutezza della dimensione sensibile di quest'ultimo, cogliendo nell'Essere trascendente il principio e fondamento di "tutte le cose".

[2] Si può rilevare, sinteticamente, che la critica essenziale riguarda il senso fondamentale della "cosa" come ciò che, *oscillando* tra l'essere e il niente, ultimamente è identificata con il suo non essere. Da qui il "nichilismo" originario portato alla luce nella metafisica greca, il quale è l'evento dominante dell'intera civiltà occidentale e ne guida le forme del pensare e dell'agire. Per una prima introduzione a questa tematica centrale del pensiero severiniano cfr. E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza* (1979), Rizzoli, Milano 2010, pp. 210-223.

[3] I documenti principali di questa prima fase, oltre naturalmente alla prima edizione de *La struttura originaria* (1958), sono: E. Severino, *Heidegger e la metafisica* (1950), Adelphi, Milano 1994, pp. 31-345; Id., *Note sul problematicismo italiano* (1950), *ibi*, pp. 355-447 (edizione parziale); Id., *La struttura dell'essere* (1950), *ibi*, pp. 472-502; Id., *La metafisica classica e Aristotele* (1956) ora in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 115-142.

[4] Cfr. L. Messinese, *Severino e la metafisica classica. Rilievi critici sull'attuale stato della*

04 Messinese.indd 29 22/11/13 16.52

studio che ho dedicato a cercare di comprenderlo e il susseguente tentativo di operare un confronto con la vicenda speculativa a esso inerente sono venuti a determinare il nucleo attorno al quale si è intrecciato il capitolo di maggior rilievo della mia riflessione[5].

La centralità che ho conferito al tema della metafisica non mi ha impedito di allargare il raggio della discussione con Severino ad altri aspetti caratteristici del suo pensiero, i quali costituiscono gli sviluppi veritativi della "struttura originaria" dell'essere[6], che resta, pur sempre, l'ambito privilegiato per entrare nel cuore del pensiero di Severino e per impegnarsi a discuterlo.

1.2. Ho parlato del rapporto di Severino con la metafisica come di una vicenda *singolare* nel panorama filosofico contemporaneo.

Per spiegare ciò che intendo sostenere più precisamente, mi affido ad alcune penetranti espressioni di Gustavo Bontadini, il quale ritengo abbia conosciuto Severino meglio di chiunque altro, essendone stato dapprima il maestro e, poi, l'interlocutore privilegiato.

Scrivendo sul tema della «apologetica oggi», Bontadini vedeva il significato principale della presenza di Severino, al cospetto di quello che chiamava «l'attuale deserto filosofico», nel fatto che questi sostiene una concezione la quale, a differenza di ciò che attualmente gode i maggiori favori nell'ambito del pensiero, «pretende all'*incontrovertibilità* sul piano dell'Intero»[7].

Dal momento che scriveva sul tema dell'apologetica, Bontadini operava un rilevo aggiuntivo, osservando cioè come quest'assoluta radicalità teoretica di Severino costituisca un *unicum* rispetto a tutte le altre obiezioni correnti, anche di carattere filosofico, portate nei confronti della religione, le quali «sono, tematicamente o implicitamente, doxastiche»[8].

---

questione, «Aquinas» XXV (1982), pp. 225-268; Id., *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino. Nichilismo tecnologico e domanda metafisica*, prefazione di A. Molinaro, Città Nuova, Roma 1985.

[5] Cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla «struttura originaria» della verità*, Mimesis, Milano 2008; Id., *La teologia razionale e la determinazione dell'Altro dall'esperienza*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» CI (2009), pp. 533-555; Id., *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 147-179.

[6] Cfr. L. Messinese, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010.

[7] G. Bontadini, *Apologetica, oggi*, in AA.VV, *Religione, ateismo e filosofia*. *Scritti in onore del Prof. Vincenzo Miano nel suo 70° compleanno*, LAS, Roma 1980, p. 171 n.

[8] *Ibidem*.

04 Messinese.indd 30 22/11/13 16.52

Già da questi rilievi emerge con chiarezza che con il pensiero di Severino siamo in presenza di una "concezione interale", la quale non si limita ad affermare la dimensione *trascendentale* del pensiero, ma sostiene pure che il contenuto di tale dimensione consiste in un vero e proprio *sapere metafisico*. Nello stesso tempo si deve notare che, nel caso di Severino, non ci si riferisce a una metafisica che si pone semplicemente *accanto* ad altre – sia pure nella convinzione di essere quella "vera" – quanto invece a una concezione interale *sui generis*, che si costituisce formalmente come una critica di ciò che è stata *storicamente* la metafisica nel suo insieme, per quanto si debba certamente distinguere all'interno delle sue configurazioni antiche, medievali e moderne.

Si potrebbe dire che mentre per la direzione fondamentale della filosofia contemporanea, in quanto erede della "svolta post-hegeliana", che è segnata dal venir meno del carattere trascendentale del pensiero, la pretesa della metafisica di pervenire all'Assoluto è considerata eccessiva, per Severino, invece, la metafisica risulta essere ancora troppo poco, in quanto non è in grado di vedere la dimensione di assolutezza che appartiene a *ogni* ente.

È precisamente questo il nodo problematico che è dinanzi agli occhi quando ci si confronta con il pensiero di Emanuele Severino nella sua dimensione fondamentale e che, perciò, dovrebbe essere sciolto con grande pazienza sul piano teoretico.

2. *La questione posta da Severino alla metafisica. L'articolazione essenziale della filosofia prima ne* La struttura originaria *(1958) e in* Ritornare a Parmenide *(1964/1965)*

2.1. L'arco di pensiero che risulta decisivo per discutere con Severino sulla metafisica resta quello che ha ai suoi estremi *La struttura originaria* e *Ritornare a Parmenide*.

Per comprendere in modo adeguato questo tratto essenziale sono necessarie, a mio avviso, due considerazioni introduttive, soprattutto a beneficio di quanti leggono il pensiero di Severino a partire dai suoi esiti più noti.

La prima considerazione è costituita dall'opportunità di esaminare il significato che assumeva *La struttura originaria* all'interno del breve, ma già intenso percorso speculativo che era stato compiuto a quel tempo da Severino.

Il filosofo aveva dato alle stampe, oltre ad alcuni articoli, due libri che si segnalavano per il loro precoce acume teoretico, trattando di argomenti che solo all'apparenza si riferivano unicamente ad alcuni episodi – sia pure rilevanti – della storia della filosofia contemporanea. La prospettiva dei volumi su Heidegger e sul problematicismo italiano era, invece, squisitamente *teoretica*, dal momento che l'autore mostrava persuasivamente come tanto l'"esistenzialismo" heideggeriano, quanto il "problematicismo situazionale" di Ugo Spirito dovevano essere liberati da alcuni elementi sovrastrutturali affinché, dal loro stesso procedere, emergesse *l'effettiva "possibilità"* del sapere metafisico[9]. Questo, anche se poi, sul piano dell'accadere storico, una tale evoluzione non si è data realmente.

Sotto questo aspetto, le espressioni poste a conclusione del volume sul problematicismo possono essere recepite come le parole d'ordine alle quali Severino affidava il proprio impegno teoretico:

> «Siamo convinti che l'uomo oggi non sia in possesso soltanto della sicurezza della sua situazione, ma sia in grado di possedere quelle verità che va cercando affannosamente: sgombrato il campo da ogni pregiudizio, è anche in possesso di una tradizione metafisica gloriosa: da Parmenide a Leibniz; si tratta di vedere *concretamente* quale struttura metafisica potrà costituire effettivamente l'incrollabile punto di appoggio: si tratta di incominciare a pensare decisivamente»[10].

L'assenza del sapere metafisico, quindi, già da allora era per Severino soltanto una *situazione* dell'uomo, qualcosa di attinente alla sfera "psicologica", ma non alla dimensione propriamente speculativa.

D'altra parte, anche in vista del superamento di tale situazione, era pur necessario esibire la concreta struttura del sapere metafisico. E questo comportava certamente il riferimento alla «tradizione metafisica», ma nello stesso tempo obbligava il giovane filosofo a dare nuovo vigore a quella tradizione di pensiero[11]. Proprio da questa duplice esi-

---

[9] Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 343-345; Id., *Note sul problematicismo italiano*, cit., pp. 357-358.

[10] E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, cit., p. 447.

[11] Si legga questo passo particolarmente significativo e chiarificatore: «*La metafisica classica è in grado di rispondere alla domanda provocata dall'indigenza della soluzione*. Naturalmente, appunto in quanto *rispondere*, cioè in quanto *riporsi* e non semplicemente porsi, questa metafisica deve a sua volta riesaminarsi in vista delle esigenze e dei problemi sollevati dal pensiero moderno e contemporaneo» (E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 34).

04 Messinese.indd 32 22/11/13 16.52

genza nasceva il progetto speculativo che ebbe il suo concreto compimento con *La struttura originaria*.

La seconda considerazione introduttiva è strettamente legata alla prima e consiste in un invito a leggere l'opera del 1958 sforzandosi di entrare all'interno della prospettiva "metafisica" nella quale essa era stata pensata e a porla in evidenza, lasciando invece in secondo piano altri aspetti, come ad esempio la questione relativa al persistere di alcune tracce di "nichilismo" nell'opera suddetta; questo, pur non trascurando di affrontare, naturalmente, neppure la suddetta tematica[12].

La recente ristampa anastatica della prima edizione de *La struttura originaria*[13] può costituire un'occasione favorevole per riflettere sui primi, ma già significativi passi dell'itinerario filosofico di Severino. In effetti, l'opera ha il suo punto di arrivo in un capitolo intitolato *La metafisica originaria* nel quale, mostrando una indubbia originalità argomentativa, Severino giungeva a ciò che classicamente si chiama "dimostrazione della trascendenza teologica".

Porre al centro della teoresi severiniana il "problema metafisico" non deve essere inteso come un discutibile voler ignorare l'*evoluzione* del pensiero di Severino, o come un non volerle darle il giusto peso, ma costituisce piuttosto la migliore introduzione per poter comprendere tale evoluzione nel suo significato più genuino. Se si relegasse l'importanza del problema metafisico nel pensiero severiniano solo nel suo "passato", sarebbero compresi malamente i suoi stessi esiti ultimi, in particolare lo sarebbe quanto Severino ha indicato riguardo all'oltrepassamento della struttura nichilistica della civiltà occidentale e al problema della morte.

La posizione filosofica di Severino non deve essere fraintesa, quasi si tratti di un nuovo capitolo dell'antimetafisicismo che caratterizza il pensiero contemporaneo, ma deve essere considerata piuttosto – mi si passi il termine – come una sorta di "iper-metafisica".

2.2. Il principio che "l'essente, in quanto tale, non può non essere", che è il cardine della prospettiva teoretica di Severino, non è stato affermato per la prima volta in *Ritornare a Parmenide* (= RP). Esso, in realtà, era stato posto già ne *La struttura originaria* (= SO):

---

[12] Cfr. E. Severino, *Introduzione* a Id., *La struttura originaria* (1958), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, pp. 13-24 (= SO).

[13] E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 2012.

«Risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con sé medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o alterità dell'essenza dall'inesistenza)»[14].

Si deve, anzi, rilevare che il suddetto principio, quale espressione concreta e non astratta del Principio di Parmenide storico[15] – cioè in quanto è inteso in riferimento all'essere di ogni ente – era stato affermato da Severino già nell'articolo del 1956 su *La metafisica classica e Aristotele*, un testo che nella sua sezione più teoretica anticipava alcune pagine che l'autore avrebbe inserito nel già menzionato capitolo finale di SO intitolato *La metafisica originaria*[16].

Stando così le cose riguardo a questo principio fondamentale, ci si deve chiedere per quali ragioni Severino in SO affermasse la dottrina metafisica della creazione, mentre in RP egli sia giunto a criticarla, espungendo il "rapporto di creazione" tra gli enti e l'Essere trascendente – almeno nella sua accezione metafisica tradizionale – e introducendo al suo posto il concetto della "differenza ontologica" per indicare la differenza tra la totalità del «positivo che nel divenire sopraggiunge e dilegua»[17] e il Tutto in quanto è «ospitato e contenuto nel cerchio immutabile dell'essere»[18].

La risposta che, a mio parere, deve essere data a tale questione non può essere consegnata sbrigativamente a poche battute, ma richiede un'articolazione necessariamente complessa.

La prima osservazione che vorrei introdurre a tale riguardo è che Severino in SO individuava un rapporto di contraddizione tra la "necessità" per l'ente in quanto ente di *essere* e il darsi del *non essere* degli enti – «quando non sono ancora» e «quando non sono più» – che sarebbe attestato dal loro divenire mostrato nell'esperienza.

La dottrina metafisica della creazione, in tale impianto speculativo, rivestiva un ruolo centrale. Essa provvedeva al *toglimento della contraddizione* nel modo seguente:

---

[14] SO, XIII, 6, p. 517. Il principio, quindi, non ha valore solo logico, ma anche pienamente ontologico.

[15] Per il Parmenide della storia, stando almeno all'interpretazione tradizionale del suo pensiero, l'impossibilità che l'essere non sia non riguarda le «differenze» dell'essere, cioè gli essenti – che sono relegati nella *dóxa* – ma il puro essere.

[16] Cfr. E. Severino, *La metafisica classica e Aristotele*, cit.

[17] E. Severino, *Ritornare a Parmenide* (1964), in Id., *Essenza del nichilismo*, p. 30 (= RP).

[18] *Ibidem*.

«Ciò che da un punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato [...] si manifesta come un sopraggiungere e un annullarsi, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario come un apparire e uno scomparire»[19].

Si può rilevare, di passaggio, che in questo testo il termine "creazione" non compare; nondimeno, è effettivamente presente la *res* della creazione. Confrontando il testo con un passo contenuto negli *Studi di filosofia della prassi*, si può facilmente mostrare che le cose stanno proprio in questi termini:

«L'immutabile sarebbe anche se il divenire non fosse. Questa assoluta e irreversibile dipendenza dall'immutabile da parte dell'esistenza effettuale del mondo esprime la libera attività creativa di Dio, esprime la decisione della Coscienza divina di creare il mondo»[20].

Possiamo ora tornare alla questione che stiamo trattando. Nella sua dimensione puramente "fenomenologica", la totalità dell'essere F-immediato – cioè la totalità finita degli enti – era affermata in SO come il manifestarsi del sopraggiungere dell'*essere* e dell'annullarsi dell'*essere*. Tuttavia – aggiungeva Severino – limitarsi alla dimensione fenomenologica della totalità F-immediata significherebbe restare chiusi in una sua considerazione astratta, cioè *nel "concetto astratto" della parte*. Allorquando ci si eleva, invece, al "concetto concreto" della parte, vale a dire alla sua considerazione più completa e quindi più vera, la totalità F-immediata è affermata come l'*apparire* e lo *scomparire* dell'essere, non deflettendo così dal principio fondamentale che l'essere non può sopraggiungere e non può annullarsi.

Se è vero che l'impossibilità di non essere, in riferimento agli enti, era affermata in SO a motivo del superamento di una concezione giudicata "formalistica" del principio di non contraddizione[21], è altrettanto vero che una tale affermazione era sottoposta a una successiva integrazione rispetto al semplice riferimento al valore ontologico del

---

[19] SO, XIII, 26, p. 547. Avverto che l'espressione F-immediato/a sta per «fenomenologicamente immediato/a» e si riferisce all'essere che appare.

[20] E. Severino, *Studi di filosofia della prassi* (1962), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984, p. 227. Il rimando della nota 3 della stessa pagina è al capitolo conclusivo de *La struttura originaria*.

[21] Cfr. SO, XIII, 6, pp. 517-518. Quale esempio di tale concezione è ricordato, in modo particolare, Aristotele.

04 Messinese.indd 35 22/11/13 16.52

suddetto principio, dal momento che era necessario dare voce anche al referto fenomenologico del divenire[22].

Si perveniva, perciò a considerare gli enti divenienti nella loro relazione con l'Essere assolutamente immutabile e a rilevare la necessità di una siffatta «considerazione»; questo perché, altrimenti, gli enti sarebbero stati lasciati nella *contraddittorietà* che, in nome della verità originaria dell'essere, emergeva da una considerazione puramente "fenomenologica" del divenire relativo alla totalità finita degli enti.

In tal modo, la verità del circolo di immediatezza fenomenologica e immediatezza logica costituiva anche la verità della considerazione *metafisica* degli enti e del loro divenire come «apparire» e «scomparire» dell'essere[23].

2.3. Veniamo, ora, al momento successivo del pensiero di Severino, che è stato inaugurato con l'articolo *Ritornare a Parmenide*.

Si deve prestare attenzione al fatto che l'affermazione della *impossibilità che l'ente in quanto ente non sia*, nel significato che questa espressione assume in RP, precede il pur importante rilievo che l'apparire degli enti non mostra il loro emergere dal non essere e il loro ritorno. Infatti, prima ancora che nel *Poscritto* a *Ritornare a Parmenide* (= RPP) Severino venisse a mostrare che l'autentica dimensione fenomenologica non attesta il sopraggiungere e l'annullarsi dell'essere[24], egli in RP aveva già escluso che la verità dell'essere sia realmente affermata allorquando – come avviene all'interno della metafisica classica – il "non essere dell'essere" relativo agli enti sia giudicato incontraddittorio considerando questi ultimi *in relazione alla totalità immutabile e trascendente dell'essere*.

A differenza di quanto Severino aveva ritenuto in SO, la nuova posizione espressa in RP intendeva sostenere che già il considerare l'ente in una relazione di *dipendenza ontologica* quanto al suo "essere ente", condurrebbe a una perdita della verità originaria dell'essere e lascerebbe contraddittoriamente l'ente nella identità con il non essere.

È *questa*, a ben vedere, la novità di maggior rilievo in RP rispetto a SO. In tal modo, quando Severino, guardando indietro a SO dalla pro-

---

[22] Cfr. SO, XIII, 19, p. 535.

[23] Cfr. SO, XIII, 26, pp. 547-549.

[24] Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 93-98 (= RPP).

04 Messinese.indd 36 22/11/13 16.52

spettiva raggiunta in RP, e sempre in seguito confermata, osserva che tracce di nichilismo erano ancora presenti nell'opera del 1958[25], possiamo comprenderne la ragione, sebbene possano non essere accolte tutte le conseguenze che egli ne ricava ora sul piano teoretico.

In SO non era dell'ente in quanto semplicemente "questo ente qui" che, ultimamente, si affermava *l'impossibilità del suo non essere*, ma dell'ente in quanto era considerato nel suo "esser creato", vale a dire in quanto era visto nella sua relazione di dipendenza dall'Essere assolutamente immutabile e trascendente il mondo.

La tesi della immutabilità dell'ente in quanto "questo ente qui" in SO era indubbiamente presente, ma si costituiva come il motore logico che spingeva verso il *toglimento della contraddizione* che sorgeva tra essa stessa come "verità logica" dell'ente in quanto ente e la "verità fenomenologica" degli enti che costituiscono il contenuto diveniente dell'Apparire.

Considerando le cose dalla prospettiva di RP, il residuo di nichilismo presente in SO consisteva, perciò, nel "platonismo metafisico" che la dottrina tomista della creazione – e prima ancora agostiniana – aveva sì provveduto a perfezionare, ma senza accorgersi che proprio in quel modo letteralmente "metafisico" di eliminare la suddetta contraddizione consisteva il suo effettivo, seppure ben nascosto, *nichilismo*.

È proprio in quel trascendimento *metafisico* al quale è sottoposto "questo ente", che consiste – a parere di Severino – l'errore fondamentale della metafisica greca perfezionata dalla dottrina tomista, nella quale sarebbe assente l'impossibilità per l'ente in quanto ente di non essere. Di conseguenza, si dovrebbe escludere che la dottrina della creazione, in quanto ultimo passo della concezione *metafisica* per la quale gli enti sono "salvati" mediante un trascendimento della loro "questità", possa essere conservata e difesa all'interno di un pensiero che intenda essere rigorosamente "antinichilistico".

Peraltro, si deve ulteriormente rilevare che, per Severino, la metafisica si propone di salvare qualcosa che, propriamente parlando, "non è". Infatti, essa prima evoca ciò che esige di essere salvato, vale a dire l'*ente diveniente*, l'ente inteso come il "di-veni-ente", come ciò che viene dal non essere di sé e torna nel nulla di sé; e successivamente, rilevando la contraddittorietà che inerisce all'ente come di-veni-ente al cospetto della verità dell'essere, si prodiga per sanare la suddetta

[25] Cfr. SO, *Introduzione*, pp. 13-24.

04 Messinese.indd 37 22/11/13 16.52

contraddizione operando quel trascendimento del divenire che la qualifica appunto come "sapere metafisico".

La metafisica, quindi, solo a parole ha a che fare con l'ente *in quanto essente*, considerato cioè rigorosamente quanto al suo «essere»; effettivamente, invece, essa si rapporta all'ente inteso originariamente come *di-veni-ente*, come ciò che "oscilla" tra l'essere e il non essere, secondo quanto è stato stabilito per la prima volta da Platone[26]. Proprio per questo, tuttavia – sottolinea Severino – si deve riconoscere che «il pensiero fondamentale della metafisica è che l'ente, *come tale*, è niente»[27].

Se questa è, in estrema sintesi, la critica mossa dal filosofo nei confronti della metafisica, è pur vero che dopo RP si potrà ancora parlare di "verità metafisica", secondo quanto Severino ha esplicitamente dichiarato nella *Introduzione* scritta per la nuova edizione di SO pubblicata nel 1981 da Adelphi. Ci si dovrà, però, intendere bene a tale riguardo.

> «Se "metafisica" è il linguaggio che esprime il rapporto degli enti con la *totalità* dell'ente e il senso fondamentale di questo rapporto, allora questo libro [SO, *N.d.A.*] è "metafisica" (unitamente a tutti gli altri miei scritti). Cioè la metafisica può configurarsi sia come nichilismo (questa è la configurazione storica della metafisica), sia come negazione del nichilismo»[28].

Severino, perciò, viene a distinguere tra la vocazione "ideale" della metafisica, che è quella di considerare la totalità dell'ente, e la esecuzione "storica" di tale vocazione, che sarebbe intrisa di nichilismo.

Tenendo conto della trattazione fin qui svolta, si potrebbe esprimere il rapporto tra queste due accezioni di metafisica nel modo seguente. Se per metafisica si intende la dottrina che afferma la verità originaria e rigorosa circa "l'ente *in quanto essente*", la metafisica storica – e, *in primis*, la metafisica classica – deve essere radicalmente criticata in quanto essa, sotto mentite spoglie, è la dottrina dell'"ente *in quanto di-veni-ente*".

---

[26] Cfr. E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 145-149; E. Severino, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Adelphi, Milano 1980, pp. 19-25.

[27] E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 195.

[28] SO, *Introduzione*, p. 22.

04 Messinese.indd 38 22/11/13 16.52

3. *Osservazioni sulla critica severiniana nei confronti della metafisica*

3.1. Severino è pervenuto all'assoluta convinzione che soltanto grazie al progresso che si è realizzato con RP e il relativo *Poscritto* la verità originaria dell'essere sia stata affermata effettivamente e in modo compiuto.

Di fronte a tale esito, tenendo conto della posizione che caratterizzava SO, in sede critica è lecito chiedersi se l'impossibilità per l'ente in quanto ente di "non essere" escluda la dottrina metafisica della creazione e l'affermazione dell'Essere trascendente il mondo.

La risposta a tale domanda esige che si faccia una maggiore chiarezza riguardo a quale sia autenticamente l'*elemento* della totalità dell'essere F-immediato che, nella prospettiva di una metafisica rigorizzata della creazione, necessita di essere considerato secondo il "concetto concreto" della parte che, nel nostro caso, è l'Unità dell'Esperienza. Sembra, infatti, che tale elemento non possa essere costituito dalla totalità diveniente dell'essere intesa "nichilisticamente". In tal modo, facendo propria tale acquisizione che mette da parte il divenire nichilistico, si proseguirebbe lungo la linea teoretica che indubbiamente era stata disegnata da Severino già con SO, ma dando a tale sviluppo una direzione in parte diversa da quella che è stata tracciata successivamente dal filosofo bresciano.

Con lo scritto *Ritornare a Parmenide* Severino ha incominciato a ritenere che la metafisica classica contenga, come suo punto di partenza, una "concezione" erronea dell'ente, dal momento che per essa l'ente è "unità di essere e non essere"[29]. In tale prospettiva, il vero oltrepassamento della suddetta concezione verrebbe a implicare due conseguenze, entrambe necessarie: 1) che l'affermazione metafisica dell'Essere immutabile non stia più in piedi, venendole a mancare il terreno sul quale essa era stata costruita[30]; 2) che la dottrina metafisica della creazione sia da considerare essa stessa quale espressione del "nichilismo" incluso in quel fatale passo iniziale[31].

---

[29] «il vero pericolo dal quale ci si deve guardare [...è] l'acconsentimento che si dia un tempo in cui l'essere non è il nulla (quando è) e un tempo in cui l'essere è nulla (quando non è)» (RP, p. 22); cfr. *ibi*, p. 25.

[30] Cfr. RP, pp. 32-40. Questa tesi risulta costantemente affermata da Severino, arricchendosi negli anni a venire della messa in rilievo della inevitabilità della "morte di Dio" proclamata dalla filosofia contemporanea, restando all'interno della concezione nichilistica del divenire (cfr. L. Messinese, *Il paradiso della verità*, cit., pp. 167-179).

[31] Cfr. E. Severino, *Sul significato della "morte di Dio"*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 258-260.

Inoltre, di fronte alle obiezioni, seguite alla pubblicazione di RP, circa il fatto che quella "concezione" dell'ente ritenuta nichilistica non possa affatto essere negata, Severino in RPP ha provveduto a rafforzare la sua tesi, mostrando come quella concezione non soltanto sia smentita dalla "verità originaria dell'essere" stabilita dal logo, ma non possa essere sostenuta neppure sul piano della "verità fenomenologica", dal momento che il presunto sopraggiungere e annullarsi dell'essere, in realtà, *non appare*[32].

Numerosi critici di Severino, da parte loro, si sono impegnati a cercar di mostrare l'irriducibile "non essere" che l'*Apparire* conterrebbe[33], ritenendo di dare così una prima spallata alla tesi che gli enti "non possano non essere", che essi siano immutabili, che siano eterni.

Al cospetto di tale profonda reciproca opposizione tra Severino e i suoi critici, personalmente ho inteso prospettare, innanzitutto, quali siano i limiti presenti nelle obiezioni rivolte al filosofo bresciano relativamente alla *fenomenologia* del divenire, ma anche indicare lungo quale direzione il pensiero severiniano esiga di essere integrato, naturalmente sempre senza venir meno alla verità originaria dell'essere.

3.2. Severino ha effettivamente ragione nell'indicare che la dimensione fenomenologica *come tale* non sia apparire del sopraggiungere e dell'annullarsi dell'essere, neppure di quell'essere costituito dall'*apparire* degli enti. L'Apparire nella sua dimensione trascendentale è la manifestazione (parziale) dell'essere così che l'entrare nell'Apparire e l'uscirne coincide con la *finitezza* degli enti e non con il loro entrare nell'essere e cessare di essere[34]. Non è, quindi, sul piano dell'*apparire* che si gioca la partita circa il darsi o meno di un "residuo" di non essere da affermare incontestabilmente.

---

[32] Cfr. RPP, pp. 84-89.

[33] Oltre ai vari interventi in proposito di Bontadini e di numerosi altri al tempo della celebre disputa, tra i più recenti cfr. C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 130-131; 141-143; 174-178; A. Zopolo, *Il divenire nella speculazione filosofica di E. Severino*, «Filosofia» LII (2001), pp. 225-268; D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma 2007, pp. 133-142; M. de Paoli, *Furor logicus. L'eternità nel pensiero di Emanuele Severino*, Franco Angeli, Milano 2009 (in particolare pp. 67-90; 96-168); M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 358-377; A. Martinetti, *La teologia razionale e il pensiero di E. Severino a confronto con l'*Apparire del mondo *di Leonardo Messinese*, «Per la filosofia» XXVII (2010), n. 79, pp. 11-56 (in particolare pp. 11-35). Per una critica all'approccio severiniano circa il divenire che è giudicato "nichilistico", cfr. P. Poma, *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2011.

[34] Cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 291-298 (qui p. 297).

04 Messinese.indd 40 22/11/13 16.52

Inoltre, anche ammesso per ipotesi che l'Apparire attesti il non essere dell'essere, al massimo si dovrebbe parlare di un'"aporia" circa la verità dell'essere, ma non si potrebbe opporre *simpliciter* la (supposta) verità fenomenologica alla verità logica (= l'essere non può non essere), privilegiando la prima e relegando la seconda nell'ambito della non verità, sostenendo cioè come non sia affatto vero che l'ente, in quanto e(sse)nte, non debba respingere da se stesso il non essere.

Sono queste le ragioni per le quali ho sempre ritenuto che una eventuale "confutazione" di Severino non avrebbe dovuto incentrarsi fondamentalmente sul versante "fenomenologico" della dottrina, insistendo – lo si ripeta – su un irriducibile residuo di non essere da riferire almeno all'*apparire* delle cose; ma avrebbe dovuto approfondire soprattutto il versante della "dimensione logica" della struttura originaria, ai fini di quella piena "circolarità" tra i due ambiti della immediatezza sulla quale mi sono già soffermato.

Il punto nodale della discussione, a mio avviso, sta nel calibrare con precisione i significati di "essere" e di "non essere" relativamente a ogni essente; e, contemporaneamente, nell'esaminare con grande attenzione se, in riferimento alla innegabilità dell'essere e alla negazione del non essere per ciascun essente, l'assestamento della "struttura originaria" che compare per la prima volta in RP ed è stato in seguito sempre mantenuto da Severino, sia soddisfacente sotto *ogni* punto di vista.

D'altra parte, vale un discorso analogo allorquando si prenda in considerazione l'itinerario speculativo che caratterizza la metafisica classica nel suo volto "storico". A mio avviso, si deve riconoscere che nella tradizione metafisica è presente un intreccio che esige di essere meglio chiarito tra la considerazione "fisica" degli enti – quella che li assume cioè nel loro divenire – e la considerazione propriamente "metafisica" dell'ente in quanto e(sse)nte[35]. È su questo punto che si deve dare una maggiore soddisfazione teoretica ai rilievi critici di Severino, assumendo in proprio almeno la questione essenziale che egli ha sollevato nei confronti della metafisica nel suo volto storico.

Considerare l'ente in quanto e(sse)nte implica che si debba mettere in chiaro quale sia il *significato autentico* del suo "divenire"; questo perché è proprio il significato concreto del "variare delle cose" che esige di essere illuminato. Per cogliere quel significato, infatti, non è

[35] Cfr. L. Messinese, *Il paradiso della verità*, cit., pp. 105-110.

04 Messinese.indd 41 22/11/13 16.52

sufficiente registrare il dato fenomenologico del *variare* del contenuto dell'apparire, né tanto meno si deve sovrapporre al puro apparire l'interpretazione "nichilistica" del suddetto variare.

Il dato fenomenologico, piuttosto, deve essere assunto nella sua inscindibile unità con l'ambito "logico" della struttura originaria che afferma l'opposizione assoluta di essere e non essere. Ma per far questo, è necessario che si abbia un "concetto concreto" dei due ambiti della struttura originaria, evitando di assumerli isolatamente, vale a dire secondo il loro "concetto astratto"[36].

3.3. La densa espressione severiniana: «*tutta* la metafisica occidentale è una fisica»[37] deve essere pensata sino in fondo, prima di giungere a prenderne, eventualmente, le distanze.

C'è un elemento in RP, il quale costituisce un effettivo *progresso* rispetto a SO, che deve essere accolto anche da parte di chi non ritiene teoreticamente accettabile, nella sua interezza, la critica di Severino alla metafisica classica contenuta nel celebre scritto del 1964.

Il progresso consiste nell'avere articolato con maggiore rigore la tesi, già presente in SO, che l'essente in quanto essente si oppone al non essere; detto diversamente: la tesi circa «l'identità dell'essenza (= la determinazione) con l'esistenza»[38].

> «I metafisici – coloro cioè che pur pretendono di tutelare la positività del positivo – si sono dimenticati nientemeno che di questo: che il nulla può essere predicato solo del nulla; che il "non è" si può dire solo del nulla; che se il soggetto di una proposizione non è il nulla, ma *una qualsiasi* determinazione, allora il predicato è l'"è", e mai il "non è"»[39].

L'*omne punctum* sostenuto da Severino nella sua critica al pensiero metafisico consiste nella estrema radicalità con la quale di ogni ente – e non soltanto di una dimensione privilegiata – si deve predicare l'essere.

A questa radicalità non ci si può sottrarre, sebbene non sia altrettanto necessario aderire – a mio parere – ad alcuni degli esiti critici che sono egualmente sostenuti dal filosofo bresciano, innanzitutto quello

---

[36] Cfr. L. Messinese, *Metafisica*, ETS, Pisa 2012, pp. 143-144.
[37] Cfr. RP, p. 25.
[38] Cfr. SO, XIII, 6, pp. 517-518.
[39] RP, pp. 27-28.

relativo al tarlo nichilistico che farebbe implodere dall'interno la metafisica in modo inevitabile.

4. *Una discussione con Severino sulla metafisica classica. L'orizzonte della teoresi di Bontadini e un suo ulteriore approfondimento*

4.1. Uno dei temi ricorrenti nel mio dialogo critico con Severino, in relazione alla "struttura originaria", riguarda l'esibizione della *ragion d'essere* della totalità dell'esperienza, cioè della Unità dell'Esperienza (nei termini di Bontadini) ovvero della totalità della F-immediatezza (nei termini di Severino)[40].

È opportuno precisare, in via preliminare, che quando parlo di "ragion d'essere" dell'Unità dell'Esperienza mi riferisco a una esibizione *più specifica*, più determinata, relativamente a ciò che Severino chiama la L-immediatezza (oppure la "necessità") e che è equivalente al principio di non contraddizione considerato nella sua dimensione inscindibilmente logica e ontologica, ma liberato dalla restrizione aristotelica circa l'opposizione tra l'essere e il non essere a un determinato "tempo"[41].

Vedremo a quali conseguenze si dovrà pervenire, ultimamente, tenendo conto della necessità di tale *più specifica* esibizione, relativamente al problema del divenire. Essa, dal mio punto di vista, intende costituirsi come una sorta di prolungamento della L-immediatezza della quale parla Severino e non come una sua smentita.

La tesi che intendo sostenere in vista di tale risultato, è che la richiesta della ragion d'essere più concreta dell'Unità dell'Esperienza (=

[40] Seppure in un contesto teoretico che è molto diverso, un'analoga richiesta è stata avanzata di recente da Gennaro Sasso in riferimento alla «dualità costituita, per un verso, dalla verità dell'essere, per un altro dall'evidenza del divenire» (G. Sasso, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 114). La stessa richiesta è ripetuta altre volte dall'autore nel suo scritto, come ad esempio nel passo seguente: «Se, in effetti, si chiedesse perché mai l'essere, del quale incontrovertibilmente si dice che è immutabile, eterno, e perciò indiveniente, si rende manifesto nel segno della parzialità e della processualità, la risposta non potrebbe certo essere cercata nell'immutabilità ed eternità che, di per sé prese e considerate, non possono dare ragione se non di sé stesse, e non certo del loro contrario: ma nemmeno potrebbe essere cercata nell'apparire che, per la forza stessa dell'evidenza, offre bensì il fatto della processualità, ma non tuttavia la sua ragione» (*ibi*, p. 155).

[41] Cfr. Aristotele, *De interpretazione*, 19a 23-27. Per la critica di Severino al principio di non contraddizione "aristotelico", limitatamente a questo aspetto, cfr. RP, pp. 21-23 e, successivamente, E. Severino, *Tempo e alienazione* (1975), in Id., *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo* (1978), Rizzoli, Milano 2009, pp. 31-36.

04 Messinese.indd 43 22/11/13 16.52

U.d.E.) è giustificata dalla *non L-immediatezza* della U.d.E in quanto tale, dal momento che questa in prima istanza è affermata soltanto sulla base dell'«apparire» e cioè della F-immediatezza, secondo il linguaggio di SO.

La suddetta non L-immediatezza emerge, quindi, da una *asimmetria tra U.d.E. ed Essere* a motivo, in particolare, della «processualità» che caratterizza la prima e che non può essere attribuita all'Essere come sua appartenenza L-immediata *allo stesso modo* in cui si deve affermare che l'essere è il predicato di ogni ente in quanto "essente"; questo – lo si ripeta – per il fatto che l'ambito dell'essere processuale è affermato, inizialmente, su base fenomenologica.

In sintesi: l'essere che è affermato in virtù dell'apparire – cioè l'U.d.E. – implica un elemento che non presenta, in prima battuta, la *perfetta circolarità* della F-immediatezza e della L-immediatezza.

L'espressione che ho adottato nel mio dialogo con Severino: «si esige la *ragion d'essere* del divenire fenomenologico»[42], può essere precisata nel modo seguente: «si esige la ragion d'essere *specifica* del divenire fenomenologico» o anche della U.d.E. o della F-immediatezza. L'esibizione della "ragion d'essere" di cui parlo equivale a una *completa* mediazione logica della F-immediatezza, cioè all'indicazione del circolo tra F-immediatezza e L-immediatezza in riferimento alla U.d.E. in quanto è *tale* essere (e non soltanto indeterminatamente in quanto "essere").

4.2. Severino, nella sua critica alla metafisica classica, ha sottolineato che essa mostra di avere il suo punto di partenza nell'affermazione del "divenire ontologico", la cui contraddittorietà, una volta rilevata, nella prospettiva della suddetta metafisica dovrebbe essere poi tolta dal procedimento inferenziale in virtù del quale si afferma l'essere immutabile che trascende l'essere diveniente[43].

È questo, in estrema sintesi, l'impianto che è messo radicalmente in questione da Severino e sul quale opererò di seguito alcuni rilievi tra loro collegati.

a) Si deve riconoscere il contenuto autentico della verità fenomenologica e cioè che l'apparire non mostra il "divenire ontologico". Tuttavia, al fine di negare ogni plausibilità all'inferenza metafisica

[42] Cfr., ad esempio, L. Messinese, *Il paradiso della verità*, cit., p. 197.
[43] Cfr. RP, pp. 32-40.

dell'Essere trascendente, non è sufficiente rilevare che, venendo meno il divenire ontologico tanto sul piano *fenomenologico* – dal momento che esso non appare – quanto su quello *logico* – dal momento che su questo piano il divenire deve essere piuttosto negato – allora non resti più sulla scena, in modo assoluto, il "ciò che" presenta l'esigenza di essere mediato logicamente e che dovrebbe condurre quindi all'"affermazione teologica".

Infatti, stante quanto è stato osservato al punto 4.1, resta pur sempre da mediare logicamente quel "non", rispetto all'essere della L-immediatezza, costituito dalla U.d.E., e che fa sì che quest'ultima sia in un rapporto di *asimmetria* con l'essere come tale.

Vediamo, ora, più precisamente in che modo ciò possa avvenire.

b) Il "divenire fenomenologico" che caratterizza l'U.d.E. può essere ancora assunto come elemento di spinta per ciò che va sotto il nome di "dimostrazione dell'esistenza di Dio". Questo, però, non in quanto il divenire degli enti presenti nello specchio dell'esperienza la contraddittoria unità di essere e non essere, secondo quanto sosteneva Bontadini nel suo celebre "argomento dialettico"[44].

Tenendo fermo ciò che ho indicato in precedenza, è in quanto apparire *processuale* (non nichilistico) dell'essere, che il divenire costituisce la base per affermare non soltanto la *disequazione* tra "essere che appare" ed "essere" – come è sostenuto pure da Severino – ma anche l'*asimmetria* nell'ordine del logo che caratterizza tale rapporto. Di conseguenza, è implicata l'esigenza di determinare ulteriormente la "struttura originaria" in vista della perfetta circolarità tra i suoi due ambiti.

È bene sottolineare, in particolare, che il divenire qui non è sfruttato teoreticamente in quanto "divenire ontologico", così che esso, per un verso sarebbe bisognoso di essere liberato dalla contraddittorietà che, *sibi permissus*, gli apparterrebbe (questa è la posizione di Bontadini); ma poi, per altro verso, resterebbe soggetto alla critica che è stata sollevata da Severino. Il divenire attesato fenomenologicamente, invece, è utilizzato sul piano speculativo in quanto elemento che conduce a porre, considerando la disequazione tra U.d.E. ed essere nel modo più

[44] Cfr. G. Bontadini, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965), in Id., *Conversazioni di metafisica*, II, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 189-194; G. Bontadini, *Per una teoria del fondamento* (1973), in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, introduzione di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 5-23.

04 Messinese.indd 45 22/11/13 16.52

completo, la questione che è emersa poco sopra e che attende di essere soddisfatta teoreticamente.

c) Sotto tale aspetto, si può bene ritenere che la "relazione di creazione" tra essere e U.d.E coincide con la perfetta *mediazione logica* della medesima U.d.E.

Quest'ultima, altrimenti, sarebbe affermata di certo sul piano fenomenologico (= l'U.d.E. appare) e su quello logico che ho chiamato "astratto" (= l'U.d.E., in quanto è essere, non può non essere); e tuttavia, se si stesse solo a tale duplice affermazione, non si darebbe una risposta adeguata rispetto all'esigenza teoretica di offrire una più concreta "circolarità" tra i due ambiti della struttura originaria.

Quindi: il "non" dell'essere che caratterizza l'U.d.E. in quanto diveniente, non è un "non" dal carattere nichilistico; nello stesso tempo, però, esso deve essere mediato (= fondato); e, in quanto esige di essere fondato, l'U.d.E. *è necessariamente nella relazione con l'essere come ciò che non è posto "insieme con l'essere"* (se così fosse, saremmo nella situazione di poter affermare l'identità dell'«essere che appare» con l'essere), ma *"dall'"essere*.

È tale *necessità della relazione con l'essere da parte dell'U.d.E.*, che viene affermata mediante la dottrina della "creazione".

Ritengo che, procedendo in questo modo, si possa riaffermare quanto Severino aveva sostenuto al tempo di SO riguardo al rapporto tra Dio e il mondo, avvalendosi ora anche del guadagno offerto da RPP circa la verità del divenire sul piano fenomenologico.

4.3. Proseguendo lungo questo medesimo itinerario speculativo, possiamo guardare più da vicino la questione relativa alla "differenza ontologica" nel senso in cui ne parla Severino dopo *Ritornare a Parmenide*, cioè, come dottrina che, svolta compiutamente, prenderebbe il posto della "differenza teologica" affermata dalla metafisica classica.

A tale proposito ritornerò su alcuni rilievi che ho espresso in altre circostanze, augurandomi che essi possano risultare ancora più chiari.

La mia tesi principale, tenendo conto della discussione fin qui fatta, può essere espressa nel modo seguente: stante la circostanza che con l'affermazione della "differenza ontologica" (in senso severiniano) non viene a essere restituita in modo compiuto, sul piano della mediazione razionale, la differenza tra l'U.d.E. e l'essere, allora è necessario oltrepassare questo livello della "differenza". Così facendo, si giunge

04 Messinese.indd 46 22/11/13 16.52

ad affermare che all'interno dell'essere sussiste una vera e propria "differenza teologica" tra l'U.d.E. e Dio (creatore).

Severino ritiene che questa mia posizione teoretica contenga un "salto mortale", nel senso che in essa non sembra ricevere effettiva giustificazione l'"affermazione teologica", se si intende stare all'ontologia radicalmente non nichilistica.

A tale proposito egli scrive:

«Che oltre l'esperienza vi sia un "altro essere" non significa infatti, di per sé, che questo "altro essere" sia la "Totalità assoluta dell'essere", cioè sia l'"Essere" con la maiuscola (che per Messinese è "Dio"). Un "*altro* essere" non può essere che una parte della "totalità dell'essere" (ossia della "totalità degli essenti)"»[45].

Solo in un senso, per Severino, si può sostenere che l'*altro* sia la «Totalità assoluta dell'essere» e cioè se è tenuta ferma la differenza tra la «totalità di ciò che appare» e la «dimensione degli eterni in quanto non appaiono nel cerchio finito costituito dalla totalità di ciò che appare»[46].

Quest'ultima dimensione è chiamata da Severino l'*apparire infinito* e include la "totalità degli essenti che appaiono" e che per questo può essere sia la «Totalità assoluta dell'essere», sia «altro da quella propria parte che è la totalità degli essenti che appaiono»[47].

In questo modo Severino viene a riproporre la "differenza ontologica" tra l'essere in quanto appare e il Tutto – ossia tra la totalità degli essenti che appaiono e la totalità infinita degli essenti – secondo la nuova posizione, rispetto a *La struttura originaria*, che è stata da lui assunta con *Ritornare a Parmenide*.

Del resto – egli aggiunge di rincalzo in vari suoi scritti – se l'eternità degli enti non è contraddetta sul piano della immediatezza fenomenologica e neppure su quello della immediatezza logica, è escluso *a priori* che, sulla base della "struttura originaria" della verità, possa esserci un argomento valido per la dimostrazione di qualcosa che contraddirebbe la medesima verità originaria[48].

Quanto, poi, alla mia richiesta di mostrare la ragion d'essere, ossia il fondamento del *variare dell'apparire* – movendo dalla quale,

[45] E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009, p. 142.
[46] Cfr. *ibidem*.
[47] *Ibi*, p. 143.
[48] Cfr., ad esempio, E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 109-110.

personalmente, concludo all'"affermazione teologica" – Severino mi sollecita a rileggere i capitoli III e IV di *Destino della necessità*, nei quali egli ha già mostrato il suddetto fondamento. Riferendosi a quelle pagine egli scrive:

> «Viene cioè determinatamente indicata [...] *la contraddittorietà di un apparire finito il cui contenuto non sia variante*, ossia in cui non sopraggiunga una certa dimensione degli essenti, cioè degli eterni (la "terra") e in cui tale dimensione non sopraggiunga nel modo in cui "di fatto" essa sopraggiunge»[49].

La ragione di tale «contraddittorietà» risiederebbe nel fatto che, essendo ogni ente eterno, «è eterno anche quell'ente che è lo stesso accadere dell'ente»[50], cosicché se l'ente non accadesse, si negherebbe – contraddittoriamente – l'eternità di quell'ente che è «l'accadere dell'ente»[51].

Osservo: Severino mostra in quella sua importantissima opera la relazione tra il "variare dell'apparire" e la necessità del "sopraggiungere degli eterni" e, quindi, sostiene *la contraddittorietà di un apparire finito che non sia variante*. La sua argomentazione, però, in quanto è basata sul principio che "ogni ente è eterno" astrattamente assunto – e cioè sulla verità della L-immediatezza non ancora giunta alla sua determinazione *più specifica* – lascia ancora insoddisfatta la domanda che sorge in relazione all'assestamento che la struttura originaria ha ricevuto in RP e in RPP in seguito alla critica che è stata rivolta al pensiero metafisico.

La mia questione nei confronti di Severino, infatti, viene a investire, in primo luogo, il "fondamento determinato" dell'apparire finito dell'essere.

La struttura fondativa posta da Severino in *Destino della necessità* relativamente al variare dell'apparire, a mio parere, vale solo sul presupposto che l'apparire finito, *sibi permissus*, sia affermato in modo compiuto non solo F-immediatamente, ma anche L-immediatamente – dove qui si fa riferimento, lo si ripeta, alla questione relativa a ciò che ho chiamato la L-immediatezza "indeterminata" alla quale Severino pare arrestarsi, ritenendo che sia sufficiente argomentare in proposito unicamente sul fondamento dell'eternità di ogni ente.

---

[49] E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, cit., p. 141; corsivo mio.
[50] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., IV, p. 97.
[51] Cfr. *ibidem*.

04 Messinese.indd 48 22/11/13 16.52

È, dunque, precisamente questa la ragione della mia insistenza riguardo alla richiesta di *fondamento* del "variare dell'apparire", che forse nei miei scritti precedenti era stata indicata in un modo non così esplicito.

4.4. Il "problema del divenire", nel suo significato strettamente metafisico, non consiste nel rilevare l'aporia tra il darsi dell'incominciare a *essere* e cessare di *essere* degli enti e la necessità che l'ente in quanto ente sia fermamente "unito all'essere".

Un tale modo di impostare la questione del divenire, a mio avviso, cadrebbe giustamente sotto i colpi della critica di Severino nei confronti della metafisica, dal momento che quest'ultima si rivelerebbe essere piuttosto una fisica, cioè una "teoria del divenire" (= dell'essere come divenire) e non – come essa si considera – una *teoria dell'essere*[52].

Il problema metafisico relativo al divenire ha a che fare, piuttosto, con l'esigenza di non lasciare la manifestazione dell'essere, in quanto "processuale", alla sua semplice dimensione di attestazione fenomenologica, ma di assumerla anche nella sfera del logo e, in questo senso, di fondarla, di mostrarne la *"ratio" essendi* in modo determinato.

La fondazione metafisica del divenire degli enti, perciò, non consiste nel mostrare la *non contraddittorietà del loro "annullarsi"*. Questa è la direzione, che a mio avviso potrebbe ingenerare almeno un equivoco, intrapresa da Bontadini nel disegnare l'itinerario metafisico che si conclude con il "Teorema di Creazione".

La fondazione consiste, invece, nel mostrare: 1) che la processualità dell'apparire attestata fenomenologicamente *implica* il "venire-da" degli enti, stante la non perfetta circolarità tra l'U.d.E e l'essere in assenza di tale implicazione; 2) che il "da dove" degli enti, in forza del Principio di Parmenide, non è il nulla, ma Dio creatore[53].

Quindi, lasciandoci alle spalle ciò che va sotto il nome di "aporetica del divenire", intesa come rilevamento di un rapporto di contraddizione tra F-immediatezza e L-immediatezza, può sorgere l'*autentico*

---

[52] La prima esposizione di questa tesi è in RP, pp. 23-27; per una giustificazione della metafisica come "teoria dell'essere", la quale nello stesso tempo intende valorizzare la critica severiniana all'interpretazione nichilistica del divenire, cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 281-379; 385-393.

[53] Cfr. L. Messinese, *Metafisica*, cit., pp. 137-149; Id., *Stanze della metafisica*, cit., pp. 143-146; pp. 173-179.

04 Messinese.indd 49 22/11/13 16.52

problema che è posto dal divenire fenomenologico, cioè dalla «processualità» dell'apparire dell'essere: la non circolarità dell'essere con se stesso in quanto si faccia riferimento alla zona di essere costituita dall'U.d.E. e, di conseguenza, la necessità di ricondurre speculativamente questo determinato essere (= la U.d.E.) all'essere, la parte al Tutto. Quindi: identità di identità e differenza; ma secondo il modulo creazionistico della metafisica classica e non secondo il modo in cui la creazione è espressa nella "dialettica dell'essere" hegeliana.

Il negativo dell'U.d.E. è precisamente la "non identità dell'essere con se stesso" che caratterizza formalmente la stessa U.d.E. in quanto considerata in rapporto con la L-immediatezza. Non si tratta, perciò, relativamente all'essere dell'esperienza, del negativo affermato come contraddittoria identificazione di "essere e non essere".

Il "negativo" che è qui in questione – lo si ripeta ancora una volta – è l'apparire dell'apparire e dello scomparire dell'essere. È *questa* la "negatività" che deve essere mediata, cioè fondata; è questa la dimensione fenomenologica che deve essere portata a una piena circolarità con il logo. E *deve* esserlo per la ragione anzidetta che l'U.d.E., in quanto è "essere", indubbiamente già per questo è affermata per un certo aspetto nella sua L-immediatezza; ma poi, in quanto essa è anche "questo determinato essere", attende di essere ricondotta alla piena circolarità con la L-immediatezza.

Di fronte al "negativo" della U.d.E., in relazione alla suddetta esigenza teoretica, si apre ipoteticamente la seguente alternativa:

1) l'essere entra nell'apparire e scompare *perché "nasce e muore"*, entra nell'essere ed esce dall'essere;

2) l'essere entra nell'apparire e scompare *perché "è l'apparire finito"*, in virtù della relazione di creazione, *dell'Essere infinito*.

Il primo corno dell'alternativa, però, è smentito originariamente dal logo, dalla verità originaria dell'essere e, di conseguenza, resta in piedi il secondo.

Nell'impianto di questa argomentazione resta il riferimento al divenire ontologico come *contraddittorio in se stesso*, ma esso svolge un ruolo diverso rispetto al dettato bontadiniano. Esso costituisce il motore logico dell'argomentazione "teologica". Ciò che viene eliminato è la tesi che tale contraddizione sia presente nell'ambito dell'esperienza considerata indipendentemente dal logo.

La dottrina della creazione, poi, afferma certamente una *asimmetria* nella relazione tra Dio e il mondo, ma questo non comporta un esi-

04 Messinese.indd 50 22/11/13 16.52

to "nichilistico" nella concezione dell'essere. È proprio essa, invece, che consente di giustificare radicalmente l'asimmetria tra la "totalità dell'apparire dell'essere" e l'"essere come tale" secondo la piena circolarità di F-immediatezza e L-immediatezza.

Riguardo all'*apparire* dell'essere non si deve soltanto rilevare, come fa giustamente Severino, che esso *tace* delle sorti degli enti che escono dall'apparire; si deve pure sottolineare che *l'apparire tace anche in merito al problema che è posto in riferimento alla disequazione tra l'essere in quanto "entra nell'apparire e ne esce" e l'essere "come tale"*. È rispetto a un siffatto tacere dell'apparire, che emerge la necessità di una *integrazione* sul piano del logo non nichilistico.

L'introduzione teoretica di Dio creatore costituisce la suddetta integrazione offerta dal logo, in virtù della quale si delinea compiutamente la verità originaria dell'essere, ossia la «struttura originaria» o, ancora, ciò che con il primo Severino amo chiamare la «metafisica originaria».

5. *Osservazioni conclusive*

La direzione di fondo del mio intervento e, in particolare, la discussione che ho svolto nella sua ultima parte, potrebbero suscitare in qualcuno l'impressione di risultare in qualche modo "datate", cioè che esse non tengano pienamente conto degli sviluppi del pensiero severiniano dopo la stagione segnata, in modo particolare, dalla disputa con Gustavo Bontadini, come pure delle chiarificazioni che il filosofo bresciano ha provveduto a indicare relativamente alla nuova posizione da lui assunta con lo scritto *Ritornare a Parmenide* e il relativo *Poscritto*[54].

In realtà, il pensiero di Severino – come ha bene osservato di recente Gennaro Sasso – pur allargandosi fino alla considerazione dell'isolamento della terra dal destino della verità, conserva con la tradizione filosofica dell'Occidente, cioè con la *metafisica*, la tesi della considerazione unitaria dell'essere[55]; così che non dovrebbe sembrare fuori luogo avere impostato e condotto la discussione con Severino, sul piano della "verità originaria" dell'essere, ponendo al centro il tema di una determinazione più concreta della "differenza" tra l'essere e gli enti e orientandola nella direzione di una rinnovata discussione circa la

[54] Cfr., in particolare, E. Severino, *Risposta ai critici* (1968), in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 287-316.

[55] Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., pp. 112-113.

trascendenza che caratterizza la "considerazione unitaria dell'essere" che è propria della metafisica classica.

Ho trovato una certa consonanza di vedute, nel prospettare alcune obiezioni che possono essere rivolte nei confronti di Severino, con quanto ha scritto sempre Gennaro Sasso nel suo impegnativo e serrato libro *Il logo, la morte*, in particolare – come ho già avuto modo di rilevare – nella richiesta della «ragion d'essere» della dimensione costituita dalla processualità dell'apparire[56].

Sasso, però, nella valutazione globale del pensiero di Severino – che è da lui considerato in modo fortemente unitario quanto al suo svolgimento – ritiene di cogliere un'*opposizione interna* tra una teoresi che è di tipo esplicitamente immanentistico[57] e la sotterranea presenza di un pensiero metafisico e anche religioso[58]. In questi rilievi di Sasso, rispetto all'accezione di metafisica come "considerazione unitaria dell'essere", prevale quella di metafisica come strutturazione della realtà secondo due distinti livelli, mondano e divino, cioè di una dottrina che è analoga al discorso che caratterizza le religioni[59]. La dottrina metafisica e quella religiosa, a loro volta – tale sempre il suo parere – conterrebbero un irriducibile dualismo[60].

Riferendosi alla medesima questione, Mauro Visentin interpretando il pensiero di Severino ha parlato di una «risoluzione di tutta la realtà ontica nella verità ontologica (che è un'espressione, piuttosto, direi, di neospinozismo che di neoparmenidismo), con la conseguente rottura (o meglio, con la soppressione) del legame fondativo fra l'una e l'altra, visto che questo legame, per esserci e poter essere riconosciuto, deve presupporre una differenza qualitativa fra le due dimensioni»[61].

---

[56] Cfr., *supra*, la nota 40.

[57] «Potrebbe dirsi che la teoria severiniana dell'"apparire" implichi una conseguenza nettamente "immanentistica". 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» (*ibi*, pp. 113-114).

[58] Cfr. *ibi*, pp. 155-156. Si legga, ad esempio, il passo seguente: «Nel fondo della sua teoria relativa alla differenza ontologica, opera, malgrado tutto, un'ispirazione, se non, in senso specifico, cristiana, nettamente, tuttavia, religiosa» (*ibi*, p. 155).

[59] Cfr. *ibi*, pp. 112-113; 122; 170-171.

[60] Cfr. *ibi*, pp. 125; 152-154; 170-171.

[61] M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. II*, cit., p. 13.

04 Messinese.indd 52 22/11/13 16.52

Nella prima di queste due valutazioni, come accennavo, si insiste sul carattere "dualistico" del pensiero metafisico, nel quale poi resterebbe impigliato lo stesso Severino; nella seconda, invece, si sostiene la soppressione di una reale differenza tra l'essere e gli enti, con l'esito del venir meno di un pensiero propriamente "metafisico", il quale sarebbe sostituito da una forma di spinozismo.

Da parte mia, invece, proprio avvalendomi della distinzione che ho cercato di giustificare tra un primo e un secondo Severino, e ritenendo che il pensiero metafisico culminante nella dottrina della creazione contenga in sé il *superamento* del "dualismo" tra Dio e il mondo, sono portato a insistere su ciò che tiene ancora legato Severino al suo pensiero metafisico "originario" – cercando di evitare, al tempo stesso, confuse e indebite identificazioni – come pure a giudicare questo pensiero metafisico originario in modo positivo.

* * *

Mi auguro di essere stato in grado di esprimere al caro maestro, in modo non troppo inadeguato, i risultati della mia personale riflessione intorno al suo altissimo e prezioso magistero teoretico.

Essa è stata svolta a partire da quanto della sua lezione è divenuto convinta e – mi auguro – non infedele "appropriazione", così che il mio contributo al meritato omaggio di questo convegno possa ambire al giudizio di contenere il sapore, il colore e il timbro di un autentico "pensare filosofico".

04 Messinese.indd 53 22/11/13 16.52

04 Messinese.indd 54 22/11/13 16.52

PAOLO PAGANI

NOTA SULLE MODALITÀ DELL'ESSERE

1. *Premessa sulla significanza del termine "essere"*

Parlare di "modalità dell'essere" implica che sia possibile usare sensatamente il sostantivo "essere". Al riguardo, non si può non ricordare che, dopo – e con – Gustavo Bontadini, Emanuele Severino è stato (ed è) protagonista di una rilevantissima rinascita della pertinenza ontologica, che passa anzitutto attraverso la mossa della semantizzazione dell'essere.

1.1. Referente dialettico di quella mossa era – sessant'anni fa – Rudolf Carnap: in Italia mediato, allora, dalla scuola di Ludovico Geymonat.

Il progetto di Carnap[1] era quello di definire i termini di qualunque genere di discorso come incognite di un "enunciato elementare", ovvero come soggetti di una funzione proposizionale della quale fosse notificato il criterio di verificazione.

Stando alla critica carnapiana, in particolare, termini quali "essere" e "non essere" non erano mai stati semantizzati secondo il criterio sopra accennato, ma neppure avrebbero potuto esserlo in linea di diritto. In particolare, Carnap riteneva che parlare dell'"essere" come di un sostantivo, e quindi, come di un soggetto di predicazioni, fosse il frutto di una patologia del linguaggio. "Essere" – a suo avviso – sarebbe uno pseudo-concetto, nato dalla indebita ipostatizzazione della funzione logica dell'affermare. Insomma, l'uso abituale della forma verbale "è", avrebbe indotto qualcuno a credere che essa – riportata al modo infinito – potesse venir usata anche come sostantivo. La terapia, per curare questa patologia, veniva affidata da Carnap al linguaggio logico-simbolico, nel quale – essendo tutte le regole possibili esplicitate fin dal principio – certi giochi di prestigio avrebbero dovuto risultare disinnescati.

---

[1] Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis» 2 (1931/1932), pp. 219-241.

05 Pagani.indd 55 13/12/13 12.30

In un linguaggio simbolico – ad esempio in un calcolo dei predicati – l'uso del verbo "essere" dovrebbe venir sostituito dall'uso del "quantificatore esistenziale" applicato all'incognita *x* (secondo la formula: "esiste almeno un valore tale da verificare una funzione proposizionale data").

Ora, ammesso (e non concesso) che sia giusto ridurre l'essere alla sola forma simbolica, bisognerebbe comunque riconoscere che l'esistere *extra nihil negativum*, che tale simbolo indica, è qualcosa di significante e di estremamente rilevante all'interno del linguaggio in cui il simbolo è usato; tanto da meritare, appunto, un simbolo proprio e irriducibile ad altri simboli. Così, non ci vuol molto a riconoscere che tale simbolo non dice niente di diverso da un giudizio di presenza: più che un quantificatore, esso è un presentificatore, che indica ciò che – in un modo o nell'altro – è presente. Esso è applicabile a tutto ciò che è presente (lo *x* cui si applica può indicare qualunque presente possibile), ed è inconfondibile rispetto a qualunque valore di *x* (non rientra, infatti, nell'ambito di applicabilità di *x*). Insomma, è come se esso esprimesse la presenza, che è inconfondibile rispetto ai suoi contenuti presenti. Carnap involontariamente lo evidenzia, osservando che il quantificatore non è assimilabile ad alcuna delle "sfere concettuali" cui appartengono i termini ai quali viene applicato; e questo è un fatto che ne indica la specificità, senza per altro inficiarne la significanza.

Con ciò si è rilevato che il tentativo neopositivistico di metter fuori gioco l'ontologia, finiva per riproporne sotto altra veste i contenuti fondamentali: nella fattispecie, niente meno che la differenza ontologica, cioè la differenza tra la "presenza" e i "presenti".

1.1.1. Una semantizzazione dell'essere non potrà valersi della riconduzione di questo significato, inestricabile da ogni altro, ad un àmbito più comprensivo entro cui poi lo si possa specificare: tale semantizzazione non potrà realizzarsi, cioè, *per genus et differentiam*. L'essere, dunque, potrà mostrare il proprio significato solo in relazione a se stesso, e più precisamente all'ipotesi del proprio toglimento. Il *me on haplos* nomina tale ipotesi. Dire che l'essere "resiste", "si oppone" a tale ipotesi non vuol dire – non può voler dire – che esso debba vincere alcunché di efficacemente o effettivamente minaccioso, che ne precarizzi la stabilità.

L'ipotesi in questione è – almeno in prima battuta – consistente, ma ciò che essa ipotizza non è alcunché di sussistente. L'"aporia del nul-

la", da Severino intelligentemente ripresa da una lunga tradizione, consiste appunto nella rilevazione della consistente predicabilità di un che di assolutamente non-sussistente: il nulla rientra nell'essere in quanto termine positivamente significante; ed è viceversa escluso dall'essere in quanto significato intrinsecamente impossibilitato ad attuarsi.

In proposito, va ricordato che l'ipotesi del toglimento implica l'ipotesi della alterità, la quale "rientra" inevitabilmente; e questo è il destino che l'essere, non tanto *ha*, quanto piuttosto *è*: l'intrascendibilità. Il non essere è appunto un indice di tale intrascendibilità. Esso è "l'orizzonte" dell'essere, nel preciso senso che è l'alterità incostituibile dell'essere stesso.

Questa situazione – osserviamo da parte nostra – non deve prospettare comunque alcuna simmetricità tra essere e non essere, né tanto meno alcuna coessenzialità tra le due figure. Questo, almeno in linea di diritto. Piuttosto, un'adeguata semantizzazione dell'essere comprende certo – come suo secondo momento – l'istituzione del principio di non contraddizione, ma non si risolve in essa, pena la tautologicità pura (un'adeguata semantizzazione comprende il momento della rilevazione della apprensione del positivo[2] e, in seguito a quella, la divaricazione del positivo dal negativo, coincidente con l'istituzione del principio di non contraddizione).

Solo se, arbitrariamente, si ritiene che la mancata considerazione che un certo significato (*x*) è negazione della propria negazione (*non-x*), implichi di per sé l'identificazione di *x* e *non-x*; allora il significare predialettico – ma non a-dialettico – dell'essere (che solo giustifica la sua opposizione al nulla) finisce per dover essere coerentemente escluso come un'ipotesi essa stessa autocontraddittoria.

1.2. Altro referente dialettico del recupero della pertinenza ontologica era – per Severino, più che per Bontadini – Russell[3]: il Russell che, secondo una certa lettura dei *Principles*, pretendeva di dissolvere il trascendentale nella gerarchia dei tipi logici, per evitare l'insorgere del paradosso (di remota ascendenza booleana) della classe delle classi che non sono membri di se stesse.

---

[2] La stessa rilevazione della impossibilità di definire l'essere per genere e differenza indica, con ogni evidenza, che dell'essere si ha una nozione (anche alquanto strutturata) ben prima della precisazione per esclusione del negativo.

[3] Uno sviluppo analitico dei temi richiamati qui di seguito è contenuto in P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, Parte II.

05 Pagani.indd 57 13/12/13 12.30

La forma generica del paradosso dei *Principles* è la seguente: "il predicato che definisce la classe dei predicati non-autopredicabili, o appartiene a tale classe, e allora non è predicabile di sé, e quindi non vi appartiene; oppure non vi appartiene, e allora, per la definizione di essa, vi appartiene". Qui il predicato (cioè il "concetto-classe": fattore intensionale) viene trattato come il corrispondente "concetto della classe" (cioè come il fattore estensionale del medesimo concetto), realizzando così una figura la cui ambivalenza è ciò che fa scaturire l'aporia.

Dunque, è l'aporia a essere mal-formata, in quanto la autopredicabilità non implica una autoappartenenza quale quella indicata dal simbolo di inclusione peaniano (la *epsilon* di Peano[4]). L'aporia può quindi essere sciolta – senza ricorrere alla scansione tipologica – mostrando come l'autoappartenenza di un predicato o di un concetto-classe vada – anziché contratta *in unum* – declinata secondo le due dimensioni distinte della intensionalità e dell'estensionalità.

Russell, comunque, nella Appendice B dei *Principles* escludeva dalla portata della sua aporia (e dalla conseguente adozione della strategia tipologica) l'ambito delle "proposizioni" e quello delle "classi di ordine infinito" (ad esempio, la classe di tutti gli oggetti), sottraendo dunque quest'ultime al divieto di autoreferenzialità. Queste eccezioni venivano meno, però, nei *Principia*.

1.2.1. Già in Ernst Zermelo[5] è rinvenibile un approccio alla questione dei tipi obiettivamente convergente con quello che vedremo all'opera in Severino. Zermelo stabilisce che l'insieme degli insiemi normali (M_0) non può essere un elemento dell'insieme di tutti gli insiemi (M), pur restandone un sottoinsieme: diversamente M_0 farebbe scattare l'antinomia di Russell (se è membro di se stesso, per ciò stesso non lo è; se non è membro di se stesso, per ciò stesso lo è). Se è appunto nell'ipotesi che M_0 appartenga a M, che scatta l'antinomia, allora negando l'ipotesi si evita l'antinomia.

---

[4] Che Peano, del resto, usava solo in riferimento a "classi", e non a "proprietà" (cioè, a predicati), nonostante avesse teorizzato la convertibilità tra linguaggio delle classi e linguaggio delle proposizioni. Peano usa la *epsilon* anche per indicare l'identità (x è x), che egli dunque rivela di intendere, non in senso intensionale, bensì nel senso estensionale dell'uguaglianza o dell'indiscernibilità: l'identità con sé di un termine diviene così l'appartenenza di quel termine alla classe che lo definisce. (Su questi temi, cfr. P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, cit., pp. 220 ss.).

[5] Cfr. E. Zermelo, *Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, in «Mathematische Annalen» 65 (1908), pp. 261-281.

05 Pagani.indd 58 13/12/13 12.30

Il teorema in questione offre a Zermelo l'occasione per un'apertura di rilievo teoretico: la totalità assoluta (B) (nel cui dominio cadono anche tutti gli insiemi) non può essere pensata come un insieme (ovvero come la collezione di tutti gli insiemi possibili). In tal senso, l'esclusione delle totalità autocomprensive dal dominio delle funzioni e delle classi, non preclude altri generi di approccio, non insiemistici, al tema della totalità. Il paradosso può essere inteso come dimostrazione per assurdo del carattere non insiemistico di certe classi.

1.2.2. Severino rileva – più radicalmente – che è aporetica l'estensione indiscriminata della figura stessa della "classe", intesa come "insieme di elementi omogenei"; ovvero, è aporetico ridurre la predicazione (ogni predicazione) a una inclusione tra classi. Il "rimosso" di una logica delle classi è niente meno che l'essere (l'"eterogeneo"): l'unica identità che lega tra loro le differenze. La rimozione dell'eterogeneo è ciò che genera l'antinomia russelliana, che si scioglie reintroducendo appunto l'eterogeneo. Infatti, la classe (K) di tutte le classi normali è sì una classe che è insieme normale e non normale, ma lo è in due sensi diversi: da un lato, K appartiene a sé (non può mancare di appartenersi), in quanto non può mancare di sé, essendo quell'eterogeneo che, solo, è in grado di auto-appartenersi – e in tal senso è una classe non-normale (è il trascendentale); dall'altra parte, K è normale, in quanto non contiene sé come un elemento omogeneo agli altri elementi che esso contiene (ovvero, asserire che "l'essere è", non è come asserire che "questo ente è": c'è, tra le due espressioni, una differenza ontologica, sia pure *secundum quid*)[6].

La messa fuori gioco dell'eterogeneo, del resto, "rientra" elencticamente, in quanto la stessa scansione tipologica può essere istituita proprio in forza dell'esercizio di un riferimento trascendentale. Ad esempio, si può dire che il "tipo 1" è se stesso, e inconfondibile col "tipo 2", solo se la possibilità della predicazione valida precede e supera quella tipologicamente scandita.

1.2.3. In entrambi i casi – di Carnap e di Russell – la pretesa impensata era quella di non riconoscere se non ciò che fosse calibrato sulla *res* (sull'ente) e sull'insieme di *res*. La irriducibilità dell'essere trascendentale rispetto alla captazione insiemistica deve essere fatta valere, dunque, come "eterogeneità" o transcategorialità.

[6] Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, *Introduzione*, pp. 65-66; Id., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, pp. 204-210.

05 Pagani.indd 59 13/12/13 12.30

1.3. Ciò non di meno, Severino manifesta poi la tendenza – esplicita nel *Poscritto*, ma già latente in precedenza – a prefigurare l'essere come totalità degli enti: totalità che appare secondo differenti gradi di concretezza, e che – nell'immediato – appare disequata rispetto alle condizioni implicate analiticamente dal suo apparire (dando così luogo ad una peculiare situazione contraddittoria, da lui detta «contraddizione C»). Severino sa bene – col Tommaso di *De Potentia* VII, 10 – che le relazioni quantitative (e quindi categoriali) non possono pretendere di esercitare una regia ontologica trascendentale (il capitolo XIII de *La struttura originaria* lo attesta in modo perentorio); ma onora effettivamente tale consapevolezza solo nella fase esplicitamente metafisica della sua riflessione.

Annotiamo qui – di passaggio – che la svolta rappresentata dai testi raccolti poi sotto il titolo *Essenza del nichilismo* sembra essere un allineamento (una coerentizzazione) degli sviluppi metafisici del discorso severiniano rispetto alla prospettazione ontologica dell'"immediato" (inteso come identico a "originario") già offerta dal nostro autore ne *La struttura originaria*. Qui, infatti, la F-immediatezza e la L-immediatezza sono presentate come i due lati astratti di un concreto (la "struttura originaria", appunto); se non che, la rilevazione di astrattezza è sempre – nel discorso di Severino – in funzione della autocontraddittorietà della considerazione astratta dell'astratto, e dunque presuppone l'accertamento della incontraddittorietà dell'essere, cioè di uno dei due momenti dell'identità originaria, preso nella propria astrattezza. Tale impianto determina una prefigurazione dell'essere che, di diritto, antecede e prescinde dalla rilevazione fenomenologica del medesimo, quasi che – al di là delle esplicite intenzioni – l'incontraddittorietà precedesse l'incontraddittorio che la istanzia.

Di qui, del resto, sembra venire la polemica anti-epistemica del "secondo" Severino: l'*episteme* sarebbe infatti – nella accezione del nostro autore – la calibrazione inversa a quella ora richiamata: sarebbe cioè la calibrazione del logico sul fenomenologico. Occorre però considerare che la pretesa contraddittorietà del principio di non contraddizione per come è formulato in *De Int. 9* può essere sostenuta solo in forza della mancata esplicitazione della differenza meontologica, in quanto Aristotele, riferendosi alla situazione in cui l'ente non è, non sta con ciò evocando una interpretazione nichilistica del divenire (tale, cioè, da implicare l'esserci dell'assolutamente negativo).

Al riguardo, si consideri che le due varianti interpretative del divenire "ontologico" prospettate da Severino – quella del venir meno di *x*

05 Pagani.indd 60 13/12/13 12.30

e quella del diventar altro di *x* – sono tra loro equivalenti: il venir meno è infatti tradotto come l'annullarsi di *x*, e quindi con il suo identificarsi con *non-x*; mentre il divenir altro, considerato che *non-x* non può farsi avanti se non come *y*, è l'identificarsi con *y*, dove *y* è una determinata emergenza di *non-x*. Ma si consideri, anche, che in entrambi i casi il *non-x* in questione non è il *me on haplos* che per essenza non è, e il cui darsi corrisponde a una ipotesi autocontraddittoria. Esso coincide invece col non-essere relativo a *x*, la cui identificazione col *me on haplos* è possibile solo a patto che si identifichi l'apparire immediato con l'apparire *simpliciter* (tema variamente sfruttato in chiave metafisica, anche dal "primo" Severino).

Tornando al filo principale del discorso, osserviamo che la autonoma posizione del principio di non contraddizione (posizione razionalistica) non è sostenibile, in quanto la *ratio* della non-contraddizione coincide con la pensabilità dell'essere. La calibrazione del logico sul fenomenologico, da parte sua, che cosa comporta? Comporta il quadro entro cui ha luogo la metafisica classica, per cui: (a) l'incontraddittorietà non equivale all'immutabilità; (b) il negativo assoluto non si costituisce nella presenza; (c) il darsi del negativo relativo non è il darsi della contraddizione.

Effetto della impostazione razionalistica su indicata è invece il ricondurre immediatamente il mancato toglimento (per autocontraddittorietà) della contraddittoria di una ipotesi alla autocontraddittorietà dell'ipotesi stessa[7].

In ogni caso, un essere predeterminato razionalisticamente non dà luogo a flessioni modali. Vediamo ora in che senso, ricostruendo brevemente la parabola tracciata al riguardo nell'opera severiniana.

---

[7] In quanto l'unico reale fondamento dell'evidenza finirebbe per essere il principio di non contraddizione. Si tratta di un motivo presente nel Kant "precritico" della *Nova dilucidatio* (1755). Qui Kant illustra la tesi secondo cui «nulla è vero senza una ragione determinante». Egli spiega, in proposito, che «ogni proposizione vera indica che il soggetto è determinato rispetto al predicato», cioè lo implica in sé o lo esclude da sé senza possibili ambiguità. Ma, per far questo, una proposizione vera deve poter escludere la proposizione a sé contraddittoria: deve, cioè, poter escludere la negazione di quella implicazione o, viceversa, la negazione di quella esclusione (cfr. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Sect. II, prop. V, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, Band I; tr. it. di P. Carabellese - R. Hohenemser - R. Assunto, col titolo *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982).

05 Pagani.indd 61 13/12/13 12.30

2. *Severino sul "possibile"*

2.1. *Studi di filosofia della prassi*

All'interno della raccolta *Studi di filosofia della prassi* (originariamente pubblicata nel 1962, poi ripubblicata in versione riveduta e implementata nel 1984 presso Adelphi, Milano), in particolare nel *II Studio*, ai capp. 2 e 3, troviamo una rilevante indagine intorno al "possibile".

Severino assume che la libertà umana – il tema da lui lì svolto in linea principale – presupponga epistemicamente la contingenza, in quanto – a suo avviso – non si può accertare la libertà dell'uomo se non si accerta previamente la contingenza, almeno di alcuni eventi: quelli che coincidono con gli atti liberi. Si tratta – a nostro avviso – di una assunzione non criticamente introdotta. È invece ineccepibile quest'altra tesi, diversa dalla precedente: quella per cui la libertà umana presuppone ontologicamente la contingenza; nel senso che, senza la seconda, non potrebbe esserci la prima.

2.1.1. Severino critica Aristotele, perché questi pone la contingenza come un dato fenomenologicamente evidente. Per Aristotele, la contingenza di un fatto (α) coinciderebbe con l'evidenza che α ora è ora non è. Aristotele, con ciò, sottintende anzitutto che il darsi di α, come tale, non impossibilita il darsi di $\neg\alpha$ al posto di α. Il che però – questo è il problema che Severino mette a fuoco – ancora non significa che il darsi di $\neg\alpha$ al posto di α sia effettivamente possibile, cioè non risulti impossibilitato per altra via.

2.1.2. Per Aristotele, *dynaton* si dice (genericamente) di un contenuto semantico la cui negazione non sia necessariamente esclusa ($\Diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$). Ma come si sa che esiste una figura come $\Diamond\alpha$? Lo si sa, quando si vede α attuato. Qualora, poi, si vedesse attuato – dopo o prima di α – anche $\neg\alpha$ (e quindi si avesse verifica della incontraddittorietà anche di quest'altra situazione), allora α si rivelerebbe come un *endechomenon*: un contingente, che è tale, però, secondo un senso povero o primordiale di contingenza (che chiameremo C1).

Dunque, (1) $\Diamond\alpha \nvdash \bot$ (cioè, la possibilità di α intesa come la semplice non-autocontraddittorietà di α) è una struttura virtuale che si conferma, come possibilità effettiva, quando α si dà. Mentre, quest'altro senso della possibilità – (2) $\Diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$ (cioè, la possibilità di α intesa come la non necessità di $\neg\alpha$) – corrisponde a una virtualità di contin-

genza che si conferma come contingenza povera (C1) di α, quando si dà, appunto, $\neg\alpha$ (naturalmente, dopo, o prima, di α).

Al riguardo, si noti che, se il darsi di $\neg\alpha$ restasse una semplice virtualità, allora α potrebbe ancora rivelarsi necessario. Se invece $\neg\alpha$ si dà (prima o dopo α), allora $\neg\alpha$ si rivela esso stesso possibile, e anche contingente alla stessa stregua di α.

2.1.3. Stiamo appunto parlando di quella "contingenza" che Severino riconosce come legittimamente introdotta da Aristotele, e che noi chiamiamo "contingenza povera" (C1). Ora, una tale contingenza non è quella di spessore meta-fisico (quella per cui α c'è, ma potrebbe anche non esserci; o viceversa): chiameremo quest'ultima: "contingenza intensiva" (C2). Ora, solo la "contingenza intensiva" giustificherebbe l'introduzione del libero arbitrio (almeno, secondo Severino).

Anzi, è la C2 ad essere – secondo il nostro autore – una sorta di proiezione sul piano ontologico del libero arbitrio (con la sua interna oscillazione tra possibilità alternative). Essa, comunque, non è già più di pertinenza fenomenologica; anche se Aristotele pretenderebbe di introdurla senza fare salti oltre il piano fenomenologico.

2.1.4. Il possibile in senso generico, cioè il *dynaton*, come tale non è alcunché di presente. Ciò va inteso nel senso che la qualità della "possibilità" – così interpretiamo il testo severiniano in proposito – è "ideale" e non "reale". "Ideale" indica, qui, ciò che non è contraddittorio che diventi reale, ovvero che si attui[8].

2.1.4.1. In Severino non è tematizzata la differenza tra la semplice incontraddittorietà di α e una sua concreta attuabilità, dato che – proprio negli *Studi* precedenti dello stesso volume – l'autore ha teorizzato l'organicità complessiva dei significati, per cui la incontraddittorietà di α è, *eo ipso*, la sua possibilità contestuale, e non astratta. Detto altrimenti, è sempre di un α (prossimamente e remotamente) contestualizzato, che si dichiara l'incontraddittorietà o meno.

[8] "Reale", a sua volta, è inteso qui da Severino come sinonimo di "attuale". A ben vedere, quella della "realtà" non è una categoria aristotelica, bensì kantiana; anche se, per Kant, essa non è una categoria modale, bensì una categoria della qualità, corrispondente – in particolare – al giudizio di affermazione.

2.1.5. La contingenza in senso proprio o intensivo (C2) è il poter essere, ma anche non essere; e non semplicemente l'essere cui segue il non-essere (o viceversa): quest'ultimo corrisponde piuttosto alla C1. Quello che gode di C2 è un certo tipo di possibile; ma un possibile che è tale "al passato". In che senso? Nel senso che l'alternativa a un α che sia intensivamente contingente, è una alternativa che non può realizzarsi ora o dopo, ma che è strutturalmente remota o latente (come un lato oscuro di ciò che di volta in volta viene in luce). La C2 resta dunque una ipotesi non verificabile, né falsificabile, sul piano fenomenologico: dunque, una mera virtualità (fenomenolgicamente parlando). Ciò che invece la contingenza fenomenologicamente verificabile (C1) è in grado di esibire, è solo l'esclusione della necessità di α: anche se la necessità di α, cioè di quel che accade, ne risulta esclusa solo *secundum quid*. Infatti, a essere esclusa è la necessità nel senso dell'esistere indefettibilmente, non la necessità come necessitazione ad esistere quando e come (sia pure fuggevolmente) si esista.

2.1.6. La C1 di α si accerta in due casi: (1) quando il $\neg\alpha$ dello α che ci interessa si è realizzato prima di α (o dopo α): nel qual caso esso ($\neg\alpha$), essendosi attuato, risulta *a fortiori* non contraddittorio; oppure (2) quando risulta autocontraddittorio che $\neg\alpha$ si riveli autocontraddittorio. Se non si realizzasse alcuna delle due situazioni qui contemplate, la non-contraddittorietà di $\neg\alpha$ resterebbe una mera ipotesi, e con essa la C1 di α.

2.1.7. Naturalmente, se quella che si vuole accertare è anche la C2 di α, occorre che la non-contraddittorietà di $\neg\alpha$ (se α è attuato) si evidenzi nel secondo dei modi sopra indicati; infatti, non potrà evidenziarsi per via fenomenologica, perché a quel punto, per ipotesi, $\neg\alpha$ dovrebbe attuarsi simultaneamente ad α – il che è autocontraddittorio[9].

2.1.8. Severino ne conclude che la contingenza (nel senso di C2), e con essa la libertà, fenomenologicamente emergono come delle "possibilità" (ma meglio sarebbe dire delle "virtualità": cioè delle ipotesi di possibilità, anziché delle possibilità accertate come tali)[10]. Quanto al possibile passaggio alla effettiva realtà della contingenza, esso non

[9] È chiaro che la simultaneità di α e $\neg\alpha$ come possibili non è verificabile fenomenologicamente, ma può essere introdotta solo fondandone le condizioni metafisiche.

[10] $\Diamond\Diamond\alpha \neq \Box\Diamond\alpha$.

viene sviluppato, qui, da Severino; ma si capisce che un tale passaggio – anche dal suo punto di vista – non potrà che essere affidato a una metafisica della trascendenza: metafisica che per altro, in quella fase della sua riflessione, Severino ancora ammetteva (e a suo modo praticava).

2.2. *Essenza del nichilismo*

Tra gli scritti che compongono la raccolta *Essenza del nichilismo*, pubblicata nel 1972 (e poi in edizione riveduta e implementata, nel 1982 presso Adelphi, Milano), dobbiamo occuparci anzitutto del *Poscritto*.

2.2.1. Nei capitoli dal VI all'VIII del *Poscritto* (1965) a *Ritornare a Parmenide* (1964) – il tema del "possibile" resta adombrato dalla questione della fattualità o della necessità delle varianti dell'apparire (cioè di quegli elementi "iposintattici" che appaiono sullo "sfondo persintattico" dell'apparire).

> «[Il] rapporto tra lo sfondo e le varianti può essere di duplice natura: 1. l'apparire dello sfondo non implica necessariamente l'apparire delle varianti, sì che il loro apparire è un fatto; 2. l'apparire dello sfondo implica necessariamente l'apparire delle varianti. [...] Nel primo caso, le varianti appaiono, ma potrebbero o sarebbero potute non apparire: qui l'essere si rivela "liberamente", sia pure in relazione a quella certa sua dimensione, che è costituita, appunto, dalle varianti. Nel secondo caso le varianti non sarebbero potute non apparire, e quindi tutto ciò che nell'essere si rivela, si rivela necessariamente (dove la necessità sta sempre ad indicare l'autocontraddittorietà dell'affermazione opposta a quella che si dice necessaria)»[11].

Al riguardo delle due ipotesi resta inteso: (a) che esse riguarderebbero una situazione teorica già investita dalla consapevolezza della immutabilità dell'essere; quindi, attualità e necessità riguarderebbero l'"apparire" e non l'"essere", ovvero riguarderebbero un incremento/decremento dell'apparire dell'essere, e non dell'essere stesso; (b) che le due ipotesi – "dal punto di vista della struttura attuale della verità" – sono equipollenti, non presentandosi alcuna delle due come "negazione di tale struttura" (mentre lo sarebbero entrambe, se considerate dal punto di vista della interpretazione nichilistica del divenire). «Da

[11] E. Severino, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 106-107.

05 Pagani.indd 65 13/12/13 12.30

un lato si dice infatti che la storia del mondo è un processo necessitato, che si realizza all'interno dell'immutabile; dall'altro lato si pone questo processo come non necessario, ma anche in questo caso la storia e il divenire sono intesi come un momento dell'immutabile» (anche se in un senso diverso da quello dell'emanazionismo greco e dell'immanentismo moderno).

Dunque, il «rapporto tra lo sfondo e le varianti» dell'apparire resta "un autentico problema". La risoluzione di questo problema è la chiave di una adeguata impostazione dell'antropologia filosofica. La vicenda del contenuto dell'apparire (cioè del contenuto della coscienza dell'essere umano) è vicenda della necessità oppure della libertà? – questo è il problema.

Al riguardo, la tradizione metafisica presenta come chiave risolutiva il tema della creazione. Ora,

> «se la "creazione" viene interpretata in termini di essere e di non essere – se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere (onde di una certa dimensione dell'essere si dice che sarebbe potuta non essere o potrebbe non essere: *vertibilitas in nihilum*) –, allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere. Ma se la creazione viene invece interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo sparire dell'essere, la creazione è allora un'autentica possibilità della verità dell'essere. Una possibilità è cioè un problema [...]. Dal punto di vista della verità dell'essere, la possibilità della creazione è la possibilità che nello spettacolo eterno dell'apparire giunga ad apparire ciò che avrebbe potuto non apparire, ossia che in quel momento dell'eterno che è l'attuale apparire, l'eterno si riveli più di quanto non sia destinato ad apparire. Ma, appunto, una possibilità che coesiste attualmente alla possibilità opposta, e cioè che la storia sia lo sviluppo necessario della rivelazione dell'eterno»[12].

In questa prospettiva la "creazione" di cui lì si fa problema coinciderebbe con l'«emergere dell'autocoscienza dello sfondo, ossia [con] l'acquistare coscienza di sé da parte dell'uomo eterno»: compito, questo, infinito, e coincidente con il progressivo toglimento di quella situazione che, ne *La struttura originaria*, Severino chiamava «contraddizione C»[13].

---

[12] *Ibi*, p. 115.
[13] Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. VIII, 9. f.

2.2.2. Ne *Il sentiero del Giorno* (1967) – un altro testo contenuto in *Essenza del nichilismo* –, Severino ritorna sul tema del possibile; ma lo fa secondo una esplicita coerentizzazione rispetto alla "svolta" di *Ritornare a Parmenide*. Come si precisa nella nota 8 del testo, le figure modali trattate negli *Studi* – con la problematicità loro riconosciuta – vanno ora riferite all'"apparire" anziché all'"essere".

Lo sviluppo del discorso, qui, è coerente con quello del *Poscritto*, anche se – come vedremo – viene ora meglio esplicitata la ragione per cui della categoria della possibilità non viene investito l'essere stesso. Proviamo a scandire schematicamente tale sviluppo.

(a) Ci si domanda se i contenuti dell'apparire e dello sparire siano destinali o liberi (lasciando aperta la questione).

(b) Per rispondere a questa domanda si evocano le figure della "libertà" e della "creazione" (entrambe riferite allo "sfondo" dell'apparire come al loro soggetto adeguato). Il discorso poi si concentra sulla prima, restando la seconda consegnata ai termini della prima (o risultando indiscernibile rispetto a questa, come è del resto inevitabile che sia all'interno della configurazione ontologica di *Ritornare a Parmenide*).

(c) Di entrambe si esclude che possano investire l'essere stesso, stabilendo che possono investire solo l'apparire (pena l'insinuarsi della prospettiva nichilista).

(d) All'interno di questa calibrazione, entrambe vengono riconosciute come "problemi". Leggiamo al riguardo: «Solo all'interno di questo problema [il problema consistente nella "possibilità che l'essere che appare avrebbe avuto di non apparire"] prende consistenza il problema della libertà dell'uomo». E si traduce nel problema seguente: se esistono vite alternative a questa, tutte le vite che avrei potuto vivere al posto di quella che vivo, le vivo eternamente (se, appunto, esse non sono un niente). Ma, il fatto che solo questa appaia, vuol dire che le altre sono niente, o vuole invece dire che esse restano nascoste (latenti)?

(e) Ora, se esistono vite alternative latenti, queste «sarebbero potute apparire invece di questa che appare? In tale possibilità risiede il fondamento della libertà dell'uomo, che dunque può essere pensato libero, solo se è pensato come l'eterno vivere tutte le vite che potrebbe vivere». La questione della libertà, dunque, resta aperta, ancorché impostata secondo la stessa linea del *Poscritto*.

Due sono, all'interno di questo quadro, le novità degne di nota:

1) Anzitutto, viene esplicitata la questione decisiva:

«La possibilità non è nell'essere, giacché un essere possibile è un essere che in qualche modo è niente (ossia è niente la "realtà" di ciò che è soltanto come possibile): possibilità significa, dal punto di vista metafisico, che ciò che non è, non è contraddittorio che sia; sì che il suo diventar essere è il suo essere stato niente; questo non niente (che ora è) è stato niente, e appunto perché era niente come essere reale, poteva essere quel non niente in cui consiste l'essere possibile. La possibilità non è nell'essere, ma nell'apparire dell'essere (ossia non compete all'essere in quanto è, ma all'essere in quanto appare)»[14].

In proposito, osserviamo che ammettere la possibilità del "possibile" (che qui equivale alla possibilità del "contingente") comporta, non l'ammissione che si dia il non essere, ma solo l'ammissione che vi sia altro essere, oltre a ciò che si dà fenomenologicamente. Ed è quanto lo stesso Severino di fatto riconosce con la sua "metafisica", che già qui distingue tra "essere" e "apparire" (dove il possibile è interpretato come una latenza per l'apparire trascendentale, custodita in un apparire infinito)[15]. Al riguardo egli afferma: (1) se esiste altro, oltre a ciò che di volta in volta appare (e questo è possibile), questo altro è eternamente (in forza della strutturale immutabilità ontologica); (2) circa questa ulteriorità – latente rispetto all'apparire trascendentale (cioè, all'Io trascendentale) – occorrerà stabilire se essa sia necessitata nel suo apparire o non apparire, oppure se questo suo apparire o non apparire si dia in modo non necessitato. Questione che qui viene lasciata ancora aperta.

2) La libertà (e con essa la C2) viene reinterpretata come posizione, nell'"apparire eterno", di tutte le possibili determinazioni della alternativa (*non*-α)[16] rispetto alla vita attuale (α): solo se le alternative (e complessivamente, la classe *non*-α che le raccoglie) sono attuali (e solo se sono eterne, possono essere attuali), ha senso la libertà. Esse però devono essere attuali in una sfera dell'apparire diversa da quella in cui la vita α attualmente compare.

---

[14] E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, § XV, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit.

[15] Si veda al riguardo il brano che immediatamente segue a quello da noi sopra citato (sempre nel § XV de *Il sentiero del Giorno*).

[16] Sulla possibile equivalenza tra negazione di uno stato di cose e complemento semantico della situazione medesima, rinviamo a P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 201-202.

05 Pagani.indd 68 13/12/13 12.30

2.3. *Destino della necessità*

2.3.1. Nel III Saggio di *Destino della necessità* (Adelphi, Milano 1980), Severino enfatizza il verbo greco *epamphoterizein* – usato da Platone in *Repubblica* V –, intendendolo come "cifra" della oscillazione nichilistica (tra essere e non essere) in cui Platone farebbe consistere l'essenza del divenire. Il corrispettivo aristotelico della realtà "oscillante" di Platone, è per Severino *to hopoter'etychen*; "ciò che accade in uno dei due modi possibili": figura, questa, che – nel *De interpretatione* – lo Stagirita fa equivalere al contingente (nel senso di C2).

Più precisamente, il pensiero di Aristotele – secondo Severino – è l'estremo tentativo di conciliare l'ammissione dell'oscillazione "nichilistica" con le esigenze dell'*episteme* (dove "*episteme*" indica essenzialmente – come già accennavamo – la regìa del principio di non contraddizione calibrato a partire dal divenire: come Aristotele lo presenta in *De Int.* 9). Considerando, poi, le implicazioni a loro volta nichilistiche che Severino annette all'*episteme* così intesa, si può capire come – sempre a suo avviso – tale conciliazione viva di una sua segreta coerenza.

2.3.2. Considerando la posizione aristotelica, Severino analizza il termine *dynaton*, che egli intende come indicante il "soggetto della *dynamis*"; *dynamis* che, a sua volta, egli intende come indifferenza dell'ente rispetto al niente e all'essere: «ciò che è in potenza ha la possibilità di passare e di non passare all'atto» (*to men dynaton endechetai kai energhein kai me*)[17].

2.3.3. Aristotele – secondo Severino – pone un'implicazione immediata tra C1 e C2; mentre, anche dal punto di vista aristotelico, sarebbe coerente non escludere che ciò che non è sempre, possa comunque accadere secondo necessità. Aristotele, per stabilire l'indebita implicazione tra C1 e C2, si sarebbe basato sulla conseguenza per cui «dall'assenza di impossibilità [*ouk adynaton einai*] deriva l'assenza di necessità [*ouk anankaion einai*]»: una "conseguenza", questa, da lui teorizzata nella tavola delle modalità collocata all'inizio di *De interpretatione* 13. Il non-impossibile è ciò che può essere; ora, caricando bilateralmente tale poter essere, se ne può analiticamente derivare, accanto alla non-

[17] Cfr. Aristotele, *Metafisica* XIV, 1088b 19-20; testo greco a cura di G. Reale, Milano 1993.

05 Pagani.indd 69 13/12/13 12.30

necessità di non essere, anche la non necessità di essere – così sembra ragionare Aristotele.

2.3.4. Il necessitarismo è da Aristotele, in *De Int.* 9, detto «assurdo» (*atopon*), perché va contro ciò che «vediamo». Se non che, la C2 non può essere considerata una immediata evidenza neppure dal punto di vista aristotelico. Infatti, «il mondo esistente non ha più la possibilità di non essere dopo il suo essere attuale; ma aveva la possibilità di non essere invece di essere»; ovvero, la possibilità di non entrare nell'essere è per l'essente qualcosa di strutturalmente passato[18]. Dicendo che la possibilità di non essere «appartiene al mondo esistente quando ancora non esiste», Severino non sta comunque ancora – almeno con ciò – escludendo la C2[19].

2.3.5. Aristotele compie una sorta di "induzione" – scrive Severino – da C1 a C2. "Arbitrariamente" egli attribuisce alla medesima situazione ciò che vede dispiegarsi in due battute distinte (l'esserci e il non esserci del medesimo). A suo avviso, quando, in *De Int*. 9, 19a 9-11, Aristotele annota che «nelle cose che non sono sempre in atto vi è la possibilità di essere e di non essere e [...] in esse sono possibili ambedue le circostanze, e l'essere e il non essere», non sta dicendo due volte la stessa cosa, bensì sta accostando la C1 (corrispondente alla descrizione precedente i puntini) e la C2 (corrispondente alla descrizione seguente i puntini), per identificarle tra loro.

2.3.6. Una situazione corrispondente alla ipotesi della C2 non "appare" (cioè, non si dà); così come non appare una situazione corrispondente alla *dynamis* – né le due situazioni possono apparire. Più precisamente, la *dynamis* è destinata ad apparire come atto e non-atto: ovvero, la "capacità" della legna di non bruciare coincide col suo effettivo non bruciare, mentre la capacità della legna di bruciare coincide col suo effettivo bruciare. In tal senso la potenza viene dissolta – megaricamente – in un prima e in un poi, nell'ordine dell'atto. E l'impossibilità ad apparire della C2 è – per Severino – la stessa impossibilità ad apparire della potenza come capacità ancipite (in quanto la condizione di un tale

[18] Come già vedevamo in *Studi di filosofia della prassi*.

[19] Comunque, il possibile alternativo a ciò che si realizza non trova spazio, non solo nel passato, ma neppure nel presente e nel futuro.

05 Pagani.indd 70 13/12/13 12.30

apparire sarebbe il darsi simultaneo in atto dei contraddittori: ipotesi per altro esclusa dallo stesso Aristotele).

2.3.7. In *Metafisica* IX, 3 Aristotele lega la negazione megarica della potenza (per Severino equivalente alla negazione della C2) alla negazione stessa del divenire, cioè alla negazione di qualcosa che, dal suo punto di vista, è innegabile. In realtà – osserva qui giustamente Severino – questa consequenzialità non c'è; e anche all'interno del punto di vista aristotelico l'ipotesi del necessitarismo e la realtà del divenire potrebbero risultare tra loro compatibili. (Del resto, noi sappiamo che Diodoro non era un negatore del divenire; e lo stesso Severino – discutendone indirettamente negli *Studi* – non presentava quella posizione come negatrice del divenire)[20].

2.3.8. Ricondurre il *dynaton* alla *dynamis*, e quindi alla C2, significa ricondurlo all'accidentale, ovvero all'inessenziale, al fungibile: ultimamente al casuale. Infatti – osserva Severino –, nel Libro VI della *Metafisica* lo stesso Aristotele annota che «se non ci fosse l'accidente, tutto accadrebbe secondo necessità»[21].

2.3.9. La conclusione di Severino è che, negli *Studi*, la C2 era (da lui) presentata ancora come alcunché di ipotizzabile, perché là ancora non appariva l'impossibilità che l'ente fosse niente o viceversa; cioè ancora non appariva l'impossibilità del divenire "ontologico". Non era ancora chiaro, cioè, che ammettere la C2 (e con essa la libertà) era rinnegare la "verità dell'essere".

Ora invece – in *Destino della necessità* –, non solo la C2 è detta non apparire (nel senso che non è una evidenza immediata), ma si giunge a dire che appare la sua contraddittorietà (e quindi la sua impossibilità) ad apparire. Ma questa non è solo – per Severino – una impossibilità ad apparire in qualità di evidenza immediata (e questo è facilmente accertabile, stanti le precedenti considerazioni sulla contraddittorietà dell'ipotesi che la latenza di ciò che accade si dia, e quindi si attui, in contemporanea a ciò che accade); ma è piuttosto una impossibilità ad apparire in qualità di evidenza *tout court*: quindi anche sulla base di eventuali mediazioni argomentative.

---

[20] Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., II, cap. 4.
[21] Cfr. Aristotele, *Metafisica* VI, 1027a 13.

05 Pagani.indd 71 13/12/13 12.30

E questo perché la C2 – secondo Severino – presuppone l'oscillazione nichilistica (e quindi contraddittoria) tra essere e non essere. Ma anche, e più radicalmente, perché la stessa C2 sarebbe – ai suoi occhi – una ipotesi immediatamente contraddittoria. Severino non esplicita quest'ultima sua convinzione: essa emerge però chiaramente fin dalla discussione alla quale egli sottopone il pensiero di Jules Lequier negli *Studi*[22]. Tale convinzione si può compendiare nell'indebita trasformazione: $\Diamond\neg\alpha \vdash \neg\Diamond\alpha$ da lui attribuita a Lequier in ordine alla contingenza[23].

Di qui, l'indebita sequenza[24]:

1. $\blacklozenge\alpha \equiv \Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha$ (per hyp.)
2. $\blacklozenge\alpha \equiv \Diamond\alpha \wedge \neg\Diamond\alpha$ (per trasformazione: $\Diamond\neg\alpha \vdash \neg\Diamond\alpha$)
3. $\blacklozenge\alpha \vdash \bot$ (da 2.)

2.3.10. Ciò che emerge complessivamente da questa fase della riflessione severiniana sulla C2, è che la contingenza sarebbe una assenza di ragioni dell'esserci di α anziché del suo non esserci: sarebbe l'oscillazione di α tra l'esserci e il non esserci, per una carenza di ragioni che lo trattengano nell'esserci. In realtà, la contingenza va pensata come il risultato della presenza di una libera ragione – trascendente, e per questo inconfondibile rispetto ai meri fatti – per cui α c'è invece di non esserci. Del resto, era stato lo stesso Aristotele a introdurre l'*endechomenon* come esito del caso (*tyche*), cioè dell'assenza di ragioni. Toccherà invece ad altro tipo di metafisica riferire la contingenza, anziché a una assenza, a una eccedenza di ragione: quella di una presenza originaria e liberamente originante l'altro da sé.

3. *Osservazioni sulla critica severiniana al "possibile"*

3.1. La ragione della rubricazione severiniana del possibile dalla parte del non-essere sembra giustificata dal fatto che il "poter essere" – nella sua specificità – è traducibile in una latenza rispetto all'attuale. Tanto che una sua calibrazione non-nichilistica richiederebbe che esso

[22] Per ricostruire e criticare la quale rinviamo a: P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione nel pensiero di Jules Lequier*, Franco Angeli, Milano 2000, Parte I, Intermezzo: risposta ad alcune obiezioni.

[23] Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 237-238.

[24] L'espressione $\blacklozenge\alpha$, da noi usata nel seguito, indica la contingenza di α.

05 Pagani.indd 72 13/12/13 12.30

venisse "materialmente" fatto coincidere con un positivo che – sempre nei termini di Severino – stia oltre l'apparire attuale. È chiaro che un possibile così inteso, quando venisse in luce (quando cioè si attuasse), non sarebbe di per sé garantito – né in un senso né nell'altro – rispetto all'ipotesi del "discorso invincibile" diodoreo. A ben vedere, l'esplorazione di un tale possibile potrebbe anche essere descritta come una peirastica della *dynamis*: figura cosmologica, anziché ontologico-fondamentale; e, in tal senso, da tenersi distinta rispetto al *dynaton* propriamente detto.

Leggere l'attuale secondo la coordinata dei suoi possibili sviluppi fenomenologici (cioè, di come variamente potrà apparire o rivelarsi), vuol dire interpretarlo secondo le sue potenzialità (*dynameis*). Ma, a ben vedere, la rilevazione delle potenzialità (retroattiva, prima, e anticipatrice, poi)[25], non dice ancora niente circa un possibile che sporga oltre l'attuale: semplicemente, essa legge il divenire come manifestazione di strutture dinamiche (nature che si sviluppano, o che possono essere sviluppate), piuttosto che come contiguità e successione di eventi atomisticamente isolati gli uni dagli altri.

3.2. Invece, un possibile che fosse da intendersi non semplicemente come un non-ancora attuato, destinato comunque ad attuarsi, ma piuttosto come un che di radicalmente latente, dovrebbe coincidere con una parte di quella struttura che è la contingenza, o possibilità bilaterale[26]. Infatti, se non c'è il lato latente del possibile, l'altro lato, e a quel punto unico, del possibile – quello in vista, che coincide con un attuale (variamente distribuito nelle estasi temporali) – viene a sua volta a coincidere con un necessario: cioè con alcunché di necessitato, secondo quella necessità che appare come privativa di ulteriore possibilità.

E, in proposito, Severino sa che, per porre α come contingente, occorre introdurre l'incontraddittorietà di $\neg\alpha$; e questo, non ovviamente per via fenomenologica, ma piuttosto dimostrando che è contraddittorio ipotizzare che $\neg\alpha$ sia contraddittorio. Se non che, l'inveramento di un tale programma non potrebbe che darsi attraverso l'esecuzione di un teorema a contenuto creazionistico (secondo

[25] La potenzialità viene scoperta, in prima battuta, quando si è rivelata, passando all'atto. Poi, potrà essere pronosticata per casi analoghi.

[26] Cfr. Aristotele, *Metafisica* II; 1003a 4. Per indicare il lato inespresso del contingente, egli usa questa espressione: «possibile ad essere, e non mai essente» (*dynaton gar einai kai to mepo on*).

il quale l'essere concretamente si istanzia in una realtà liberamente creatrice dell'ente finito).

3.3. Andando più in profondità, occorre riconoscere che il $\neg\alpha$ di cui parlavamo per esprimere la prospettiva degli *Studi di filosofia della prassi*, non poteva – dato il suo statuto fenomenologico – essere davvero un $\neg\alpha$; infatti, per esserlo, avrebbe dovuto, non accadere dopo o prima di α (se α è uno stato delle cose), ma essere realmente alternativo ad α. Una situazione che succede ad α, non è alternativa, bensì successiva; e quindi, lungi dall'escludere α, lo comprende in sé come antecedente. Questo rende ancora più povera la già debole C1 che fenomenologicamente può essere introdotta.

Il lato latente del contingente, inteso come C2, coincide con il "non" da cui la realtà contingente è tratta (è cioè il *nihil* dell'*ex nihilo* di quello α); ovvero, in termini diretti e non più obliqui, non può che coincidere con l'atto creatore nella sua libertà. Modi alternativi a questo, per dar spazio alla latenza del contingente, finirebbero per collocare semplicemente tale latenza ($\neg\alpha$) in un altro ambito dell'apparire, rispetto a quello in cui accade il lato manifesto del contingente, dissolvendo così la bilateralità, che può essere mantenuta nella sua sintesi (*simul et in eodem*) solo dalla libertà creatrice.

L'idea di mondi paralleli a quello che ci è direttamente noto (siano essi gli infiniti mondi di Epicuro o i mondi possibili di David Lewis), variamente propone una (insufficiente) alternativa alla prospettiva creazionistica.

Ma sarebbe una alternativa insufficiente, in funzione della contingenza, anche la prospettiva di una bilateralità distribuita – come Severino vuole – tra apparire empirico e apparire eterno, o meglio tra attuale apparire dell'eterno e non attuale apparire dell'eterno; qui la bilateralità resterebbe distribuita simmetricamente e complanarmente, così da non costituire più: (1) né una unità dissimmetrica (quale quella costituita da α, posto in atto *extra Deum*, e $\neg\alpha$, non posto in atto *extra Deum*); (2) né una unità orientata secondo la dimensione della profondità (nel senso che il *non* di α costituisce la profondità latente di α). Il cerchio eterno dell'apparire sembra, infatti, costituire un organismo del tutto monodimensionale.

05 Pagani.indd 74 13/12/13 12.30

4. *Sulla contingenza*

4.1. *La contingenza come possibilità bilaterale*

La contingenza è la «possibilità bilaterale»[27]. Ora, la bilateralità in questione è, immediatamente, una duplicità nell'esclusione. Il contingente, infatti, esclude da sé sia l'impossibile, sia il necessario; come è espresso dalla seguente formula:

(1) $\blacklozenge\alpha \equiv \neg\Box\alpha \wedge \neg\Box\neg\alpha$ (la contingenza di α equivale alla non-necessità della posizione di α, congiuntamente alla non-necessità della negazione di α).

Nel testo aristotelico questa figura corrisponde all'*endechomenon*, almeno nei termini in cui Aristotele ne parla in *Analitici Primi*, I, 32a 18-20 e in *De interpretatione* 13, 23a 7-15. Più precisamente, in quest'ultimo passo Aristotele – parlando del *dynaton* – dice che con questo termine si può indicare (a) «ciò che è in atto» (e in tal senso esso equivale a quel possibile così generico che può predicarsi anche del necessario); ma si può indicare anche (b) «ciò che potrebbe essere in atto». Di entrambi – (a) e (b) – si dice che non è impossibile che siano; quindi entrambi escludono da sé l'impossibile, ma solo il secondo esclude da sé anche il necessario, rivelandosi, in tal senso, bilaterale – secondo la formula (1) da noi sopra indicata.

Se non che, tale bilateralità ne implicita un'altra, non meno rilevante: quella che vige tra ciò che accade e la sua possibile alternativa nell'accadere. Questa seconda bilateralità possiede un senso implicitamente metafisico, di cui però Aristotele non è in grado di render conto, e che si può esprimere così:

(2) $\blacklozenge\alpha \equiv \neg\Box\alpha \wedge \Diamond\alpha$ (si ottiene dalla [1] per equivalenza di poss. con non-imposs., cioè $\Diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$)

O anche così:

(3) $\blacklozenge\alpha \equiv \Diamond\neg\alpha \wedge \Diamond\alpha$ (si ottiene dalla [2] per regola di tr. di $\Box$ in $\Diamond$, mediata dalla regola *DN*: $\neg\Box\alpha \vdash \Diamond\neg\alpha$)[28].

---

[27] Cfr. J.L.Gardies, *Essai sur la logique des modalités*, Puf, Paris 1979.

[28] La non-necessità di α equivale infatti alla negazione della non-possibilità di $\neg\alpha$. La regola *DN* – della doppia negazione classica – trasforma poi la duplice negazione in affermazione: quindi, nella semplice possibilità di $\neg\alpha$.

05 Pagani.indd 75 13/12/13 12.30

Questo secondo tipo di bilateralità è presente, presso Aristotele, in *Analitici Primi* I, 32a 36-38. Si tratta di una figura di spessore metafisico, che appunto su quel piano dovrebbe essere discussa.

4.2. *Possibili obiezioni alla bilateralità*

4.2.1. L'obiezione più rilevante che si potrebbe muovere all'ipotesi della bilateralità, è così formalizzabile:

1. $\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha \vdash \Diamond(\alpha \wedge \neg\alpha)$ (per raccolta del simbolo di $\Diamond$)
2. $\Diamond(\alpha \wedge \neg\alpha) \vdash \bot$

Secondo una simile obiezione, ammettere la possibilità di α congiuntamente a quella della sua contraddittoria, significa ammettere la possibilità dei due contraddittori congiuntamente presi; e questo vorrebbe dire ammettere la possibilità dell'autocontraddittorio (cioè, dell'impossibile). Se non che, la raccolta del simbolo della possibilitazione e la sua collocazione fuori parentesi, non è regola di trasformazione valida in alcun sistema di logica modale. Corrisponde infatti a una *fallacia compositionis*[29], speculare alla *fallacia divisionis* operante nel sofisma denunciato da Aristotele in relazione alla "battaglia navale" di *De Int.* 9[30].

Come nella *fallacia divisionis* si aveva la *metabasis* tra due significati di "necessità", così nella *fallacia compositionis* si avrebbe una *metabasis* tra due significati di "possibilità": si passerebbe dalla pos-

[29] In particolare, si tratterebbe di una "inferenza fallace", secondo la quale ciò che può venir veridicamente predicato di un termine in senso distributivo potrebbe venir predicato del termine preso collettivamente.

[30] Aristotele, nel finale del cap. 9 del *De interpretatione*, riprende e determina la questione della improponibilità della distribuzione, sui singoli disgiunti, della necessità della disgiunzione tra eventi futuri. Il contenuto di *De interpretatione* 9, 19a 23-19 b 4 (testo greco a cura di L. Minio Paluello, Oxford 1949) può essere così sintetizzato: (1) Anzitutto, vale che: $\neg(p \wedge \neg p) \vdash \Box\neg(p \wedge \neg p)$, in quanto la non-necessità, e quindi almeno la possibilità, di $\neg\neg(p \wedge \neg p)$ equivarrebbe alla possibilità del darsi della contraddizione: $\Diamond\neg\neg(p \wedge \neg p) \vdash \Diamond(p \wedge \neg p)$. (2) In secondo luogo, $\Box\neg(p \wedge \neg p)$, può essere riformulato come la necessitazione della disgiunzione forte tra i contraddittori, cioè come $\Box$ (*p aut* $\neg p$), in quanto la negazione esterna alla parentesi è negazione della congiunzione tra *p* e $\neg p$. (3) Ora, da $\Box$(*p aut* $\neg p$) non deriva: $\Box p$ *aut* $\Box\neg p$. Ovvero, è improponibile uno slittamento (*metabasis*) dalla necessità trascendentale o logica (N1) a quella modale o categoriale (N2). Le realtà particolari di cui Aristotele sta parlando sono quelle che egli altrove chiamava *ta hekastha*, le quali – per loro statuto – possono accadere o non accadere, indifferentemente. L'espressione usata da Aristotele in proposito è «*to hopoter'etyche*»: «ciò che accade (o è accaduto) in uno dei due modi possibili», cioè in un senso non predeterminato. *Etyche* è un aoristo del verbo *tynchano*, che indica – tra l'altro – l'accadere a caso; nella fattispecie, l'accadere *hopoteron.* Quest'ultima è una forma avverbiale che vuol dire "nell'uno o nell'altro modo", cioè "o così o non così".

sibilità come modalità ontologica (P1) alla possibilità come possibilità trascendentale (P2) (quella che si dà in espressioni come "è possibile che tutto sia necessitato")[31].

4.2.2. Come già accennavamo riferendoci direttamente a Severino, si potrebbe formulare un'altra obiezione alla bilateralità; obiezione così esprimibile:

1. $\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha \vdash \Diamond\alpha \wedge \neg\Diamond\alpha$ (per tr. di $\Diamond\neg\alpha$ in $\neg\Diamond\alpha$)
2. $\Diamond\alpha \wedge \neg\Diamond\alpha \vdash \bot$

Ma, anche qui, la trasformazione proposta non è valida in nessun sistema di logica modale: e non a caso, visto che stravolgerebbe completamente il significato dei simboli usati (*fallacia aequivocationis*).

4.3. *Autentico significato della bilateralità*

Circa la (3) si può, in positivo, osservare quanto segue:

a) la complementarità che essa indica (tra possibilità alternative), non è di rilievo fenomenologico;

b) non è però autocontraddittoria, come invece sarebbe se fosse riconducibile alla formula sopra evocata: (4) $\Diamond\alpha \wedge \neg\Diamond\alpha$;

c) in effetti, è autocontraddittorio ipotizzare che si realizzino insieme α e $\neg\alpha$; cioè, la loro compossibilità sarebbe autocontraddittoria se venisse intesa come compossibilità a realizzarsi simultaneamente;

d) ciò che propriamente è possibile, è che *aut* α *aut* $\neg\alpha$ si realizzino; dove la compossibilità è mediata dall'*aut* (e non dall'*et*).

Insomma, sono possibili *et* α *et* $\neg\alpha$; cioè, è possibile che *aut* α *aut* $\neg\alpha$ si realizzino. Ciò – aristotelicamente[32] – connota il possibile ri-

[31] La ragione per cui è inaccettabile la distribuzione di necessitazione è la fallacia paralogistica cui essa darebbe luogo. Infatti, il "*box*" (□) collocato fuori parentesi ha un certo significato, cioè va a necessitare una disgiunzione, ovvero è un necessitatore che riguarda trascendentalmente relazioni (in questo caso, una relazione di disgiunzione). Invece, il "*box*" applicato ai singoli disgiunti (enunciati, proposizioni o stati di cose che siano) ha un altro significato, strettamente ontologico, che dice il non poter non accadere di un certo evento. Queste due differenti applicazioni corrispondono a due differenti significati della necessità. Il primo lo potremmo chiamare "necessità trascendentale" (N1), ed è quello che interviene in espressioni come: "è necessario che il contingente si opponga logicamente al necessario". Il secondo lo potremmo chiamare "necessità modale o categoriale" (N2), ed è il necessario nel senso di "necessitato". Il significato N2 è quello che compare in espressioni come: "secondo Diodoro, tutto ciò che accade è necessario". A ben vedere, si tratta rispettivamente, di una necessità *de dicto* (N1) e di una necessità *de re* (N2).

[32] Cfr. Aristotele, *Metafisica* IX, 1051a 11-13.

spetto all'attuale: due corsi contraddittori di sviluppo potenziale di una realtà in atto, sono *simul*-consistenti come "mondi possibili" (nel senso di Kripke); non lo sono invece come mondi attuali.

4.4. *Autentico significato delle obiezioni alla bilateralità*

Ritorniamo ora in termini non più semplicemente formalistici, ma anche propriamente filosofici, sulla seconda obiezione sopra ipotizzata a riguardo della concepibilità stessa della contingenza. Rilevavamo l'improponibilità del passaggio dalla: (3) $\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha$, alla: (4) $\Diamond\alpha \wedge \neg\Diamond\alpha$; e perciò l'infondatezza della connessa denuncia di autocontraddittorietà della contingenza.

4.4.1. Bene, questo passaggio – errato – sottintende, non solo (ovviamente): (5) $\Diamond\neg\alpha \vdash \neg\Diamond\alpha$ – secondo una invalida regola di trasformazione –; ma, con ciò, viene anche a sottintendere, per inferenza di "contrapposizione": (6) $\Diamond\alpha \vdash \neg\Diamond\neg\alpha$.

La (5), mediante una aproblematica regola di trasformazione (dalla impossibilità di α alla necessità di $\neg\alpha$), può essere riespressa come segue: (7) $\Diamond\neg\alpha \vdash \Box\neg\alpha$. Mentre la (6), attraverso una analoga regola di trasformazione (dalla impossibilità di $\neg\alpha$ alla necessità di α), può essere riespressa come segue: (8) $\Diamond\alpha \vdash \Box\alpha$, o anche: (9) $\neg\Box\alpha \vdash \neg\Diamond\alpha$ (ottenuta per contrapposizione).

4.4.2. Ebbene, la (7) e la (8) dicono, rispettivamente in senso negativo e in senso positivo, la tesi fatalista di Diodoro Crono. Infatti, la (7) viene a dire quanto segue: sappiamo che $\neg\alpha$ è "possibile", in quanto è accaduto (come il *non* di α, cioè come il suo accadere); dunque – questo lo slittamento diodoreo – il suo accadere era necessario. D'altra parte, la (8) dice: sappiamo che α è possibile, perché è accaduto; dunque – ecco l'altro slittamento diodoreo – era necessario che accadesse. La (9) è la contrapposta – quindi una equivalente – della (8) e dice, da parte sua, che ciò che non è necessario, neppure è possibile.

Ora, questo tesario – tesario che il passaggio scorretto dalla (3) alla (4) già sottintendeva – andrebbe fondato e non assunto surrettiziamente, cioè sottinteso attraverso la fallace obiezione che si muove alla incontraddittorietà dell'ipotesi della contingenza.

05 Pagani.indd 78 13/12/13 12.30

4.4.3. Dunque, in attesa di una fondazione o viceversa di una smentita della tesi megarica, la simultaneità delle possibilità alternative resta almeno una virtualità. Più precisamente, si può dire che essa è trattata come effettiva possibilità dal soggetto libero, per il quale α e $\neg\alpha$ sono *objecta actionis* (contenuti eliciti) entrambi possibili. È la libertà del soggetto che pone *quoad se* come compossibili i contraddittori; senza che – anche prima di una indagine metafisica – ciò implichi contraddizione.

5. *Sviluppi ulteriori*

5.1. La tesi del fatalismo megarico non è superabile lungo la coordinata fenomenologica. Essa può venir confutata solo da una indagine che si svolga lungo la coordinata metafisica. Ne è indiretta conferma l'analisi della discussione che Aristotele riserva al megarismo in alcuni passi della sua opera[33].

5.2. Il fatto è che Aristotele introduce l'*endechomenon* sulla base del senso comune, ma non è in grado – pur definendolo correttamente – di giustificarne l'effettiva esistenza, perché questo richiederebbe una fondazione metafisica che lo Stagirita non è in grado di fornire, non avendo egli nozione di una metafisica della creazione.

5.3. Infatti, quando si propone di confutare il megarismo – e quindi di confermare indirettamente l'esistenza dell'*endechomenon* –, Aristotele non fa altro, in realtà, che proporre una fenomenologia del divenire, in cui esibisce la scansione e il passaggio dalla potenza all'atto. Ecco come Aristotele sembra ragionare: se α passa dal non-esserci all'esserci, ciò significa che α era prima in potenza e ora è in atto, cioè – ecco il punto delicato – che α non era impossibile, ovvero era possibile, anche prima di attuarsi.

5.4. A ben vedere, però, questa possibilità si rivela essere solo una potenzialità. Infatti, il passaggio all'atto attesta semplicemente che ora α non è impossibile: non attesta invece che lo fosse prima di realizzarsi

[33] Il riferimento è a *Metafisica* IX e a *De interpretatione* 9. Per una discussione più puntuale di questi luoghi, rinviamo a P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, cit., *Conclusioni*.

in atto; cioè, non attesta che α non si è realizzato, prima, pur potendo realizzarsi; o che ora si realizza, pur potendo non realizzarsi. La correlata realizzabilità (prima) o non-realizzabilità (ora) andrebbe giustificata per altra via. Diodoro Crono, ad esempio, potrebbe convenire con tutto quello che Aristotele dice in quei passi: anche sulla scansione tra potenza ed atto; senza che con ciò si sia neppure avuto accesso al problema da lui sollevato.

5.5. Se non che, lo stesso Diodoro non appare in grado di fondare la propria tesi fatalista, nota come "discorso invincibile". Per una ricostruzione critica dell'argomentazione diodorea dobbiamo rinviare ad altro luogo[34]. Ci basti qui ricordare che con il "discorso invincibile" siamo di fronte ad un indebito slittamento, che risulta speculare a quello che avevamo evidenziato in Aristotele. Se in Diodoro c'è una infondata illazione dall'accadere di α alla sua necessità; in Aristotele c'è infondata illazione dall'accadere di α alla sua contingenza. Ma l'accadere di qualcosa né possibilita né impossibilita, da parte sua, l'accadere del proprio contraddittorio. Ecco dunque che la questione richiede – oggi come ieri – di essere affrontata con un impegno di portata metafisica.

5.6. Il discorso severiniano – almeno dopo la *Postilla*, e in modo tematico con *Destino della necessità* – si propone obiettivamente come una integrazione metafisica del "discorso invincibile" diodoreo. Infatti, la tesi della contraddittorietà della metafisica creazionistica è la pretesa di escludere la contingenza come C2, e quindi di confermare la tesi diodorea, che altrimenti sarebbe affidabile solo a una considerazione fenomenologica fallace.

5.7. D'altra parte, la piena contingenza (C2) può essere solo il correlato oggettivo della libertà creatrice. Essa comporta che il finito sia, potendo non essere; ovvero sia sullo sfondo della sua, di fatto negata, possibilità di non essere. Ora, se il volto positivo di tale non essere è quello di un correlato alternativo e latente di ciò che accade, il suo volto negativo è quello del "niente di autonomia ontologica" che al contingente compete. In altre parole, se nella contingenza di α si congiungono la possibilità di α e la possibilità di $\neg\alpha$, questa seconda può

[34] Cfr. P. Pagani, *Logica e libertà*, in AA.VV., *Logica della morale*, a cura di S. D'Agostino, Biblioteca della Enciclopedia Treccani, Roma 2006, pp. 107-138.

05 Pagani.indd 80 13/12/13 12.30

essere letta sia come una positiva possibilità alternativa alla sua correlata (e dunque come la dimensione latente dell'atto creatore che pone α), sia come la non-necessità di α di accadere, ovvero come il fatto che α è tratto dal proprio *nihil* (che indica, però, non un improponibile non-essere assoluto, bensì il *nihil sui* che α sarebbe, se non fosse posto dall'atto creatore).

5.8. Si può anche dire che α è contingente, in quanto è privo di presupposti: anche solo di condizioni di possibilità che siano altre dallo stesso atto creatore. Il *nihil* implicato nell'atto creatore esprime semplicemente la possibilità che il contingente ha di essere, prescindendo dall'atto creatore stesso.

Questo specifico *nihil* è infatti il non-essere relativo della *res* creata, la quale è – per così dire – tratta dal proprio non-essere, cioè dalla inconsistenza che originariamente le appartiene. È chiaro, poi, che tale inconsistenza originaria non è un "luogo" o una "regione", oppure una "condizione" che l'atto creatore dovrebbe presupporre per poter operare: non è, cioè, in alcun modo un qualcosa, ovvero una contraddittoria entificazione del negativo. Piuttosto, lo statuto di un tale *nihil* è solo indirettamente ontologico, indicando di suo il non poter stare dell'ente creato senza l'Essere creante[35].

[35] Il "non" che compare nelle formule della contingenza è una negazione sintattica, anche se, il contenuto di tale negazione è "materialmente" equivalente al contenuto di una negazione semantica, o complementazione; in quanto il negato è una formula che indica uno stato di cose (e non un singolo significato); e quindi il "non" di quello stato di cose equivale allo sterminato scenario delle situazioni alternative a quella che si attua.

05 Pagani.indd 81 13/12/13 12.30

05 Pagani.indd 82 13/12/13 12.30

GIORGIO BRIANESE

«SENTIAMO E SPERIMENTIAMO DI ESSERE ETERNI»
Emanuele Severino interprete di Spinoza

1. Emanuele Severino e Baruch Spinoza sono (insieme, per ragioni solamente in parte diverse, a Carlo Michelstaedter) i due pensatori dei quali, più di qualsiasi altro, nella mia vita e nei miei studi, ho subito il fascino e che ho sentito più vicini alla mia sensibilità e ai miei interessi filosofici. Anche per questo i loro scritti e la loro lezione di pensiero mi hanno accompagnato si può dire da sempre, invitandomi a mettermi in cammino insieme a loro e, soprattutto, aiutandomi a meglio comprendere il mio tempo e ad avere maggiore consapevolezza di me stesso. Che è poi quello che sempre, a mio modo di vedere, una buona filosofia dovrebbe fare. Anche e soprattutto per questo, nell'ambito del convegno veneziano *Il destino dell'essere*, dedicato al discorso filosofico di Emanuele Severino[1], ho ritenuto che potesse avere un senso accostare l'una all'altra le loro due grandiose filosofie, entrambe fortemente connotate ontologicamente, le quali per un verso ci impongono di fare radicalmente i conti con noi stessi (o, meglio, con quello che, a torto o a ragione, siamo persuasi di essere), e per un altro hanno l'intenzione, pur parlando inevitabilmente con la voce dell'uomo, di pronunciare però *le parole dell'essere*. Spinoza e Severino, ciascuno a proprio modo, hanno infatti l'ambizione – provo a dirlo con le parole di una delle due poesie che Jorge Luis Borges ha dedicato a Spinoza – di «modellare Dio con la parola». La poesia alla quale mi riferisco s'intitola, con perfetta semplicità, *Baruch Spinoza*. Tradotti nella nostra lingua, i versi di Borges suonano in questo modo:

«L'occaso, caligine d'oro, barbaglia
Sulla finestra. L'assiduo manoscritto
Aspetta, già pregno d'infinito.
Qualcuno costruisce Dio nella penombra.
Un uomo genera Dio. È un ebreo

[1] In quest'ambito colgo l'occasione per esprimere il mio affetto verso il mio Maestro, la persona che più di ogni altra mi ha insegnato che cosa significhi davvero pensare filosoficamente.

06 Brianese.indd 83 13/12/13 12.31

Di tristi occhi e di pelle olivastra;
Il tempo lo trasporta come trascina il fiume
Una foglia nell'acqua che discende.
Non importa. Il mago insiste e foggia
Dio con geometria raffinata;
Dalla sua debolezza, dal suo nulla,
Seguita a modellare Dio con la parola.
Il più generoso amore gli fu largito,
L'amore che non chiede di essere amato»[2].

«Sigue erigiendo Dios con la palabra»[3], l'ebreo Spinoza. È un Dio, il suo, che ha una qualità "teoretica", prima di essere religiosamente connotato, e che non si declina affatto nella direzione di una fede: «Spinoza parte dal puro concetto teoretico di Dio e volge la luce di questo concetto sulla concezione normale della divinità e la purifica»[4]. Il che però non cancella affatto l'emozione, ma anzi, in un certo senso, consente che essa si esprima liberamente, e la valorizza in tutta la sua pienezza: «Spinoza mira alla purificazione teoretico-razionale del concetto di Dio. Rimane però, pura e trasparente, la divinità cristallina del filosofo, che non è l'anima religiosa del credente. Egli vuole riassorbire tutto il Dio religioso nel Dio teoretico: ma resta il nome di *Deus* e resta un senso di venerazione verso questo nome, verso quest'aspirazione dell'anima umana. Il Dio si è purificato teoreticamente, ma quando ne parla, a Spinoza trema la voce; egli non scinde, ma riassorbe nel Dio teoretico il Dio vivente religioso»[5]. Il Dio di Spinoza, come dirò meglio tra breve, altro non è in effetti che l'essere stesso, quella pienezza dell'essere che include in sé la totalità degli essenti e dinanzi alla quale la ragione prova a comprendere, mentre l'emozione travolge lo sguardo: «il messaggio piuttosto sconvolgente del filosofo è che ogni cosa al mondo – ogni essere umano, ogni pensiero o idea, ogni evento storico, il pianeta Terra, le stelle, le galassie, tutti gli spazi interstellari, la colazione di ieri, e anche questo libro – tutto ciò è in un certo senso solo un'altra parola per dire "Dio". L'essere stesso, in un certo senso, è la nuova divinità»[6], sì che ciascun essente, in Dio e in quanto Dio, non

[2] J.L. Borges, *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 2005, vol. II, p. 1005.
[3] *Ibi*, p. 1004.
[4] A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, a cura di L. Sichirollo, Vallecchi, Firenze 1969, p. 194.
[5] *Ibi*, p. 195.
[6] M. Stewart, *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2007, p. 145.

06 Brianese.indd 84 13/12/13 12.31

può che essere una volta per tutte ed eternamente se stesso: «nessuna cosa potrebbe essere diversa da ciò che è: non l'universo, né qualunque singola cosa o evento al suo interno»[7]. Non è forse proprio questa, da ultimo, la vera, profonda, "eresia" di Spinoza, quella che ha scatenato contro di lui il bando «più violento e collerico mai pronunciato dai *chachamim* di Amsterdam»?[8] Non è questo ciò che lo rende davvero "eretico" anche ai nostri occhi, guidati come sono dalle illusioni della finitezza e della precarietà dell'accadere?

Giuseppe Rensi ha scritto, a proposito di Baruch Spinoza, una cosa che condivido pienamente e che credo non sia fuori luogo ripetere anche a proposito di Emanuele Severino, ossia che il tratto caratteristico del suo (del loro) discorso è quello «di guardare la realtà non con occhi umani, ma con quelli stessi della realtà se essa ne possedesse»[9]. Il che significa – provo a dirlo questa volta con le parole di *Destino della necessità* – che la sua (la loro) ambizione è quella di pensare alla verità come al «senso originario del destino», ossia come «il mostrarsi, l'*apparire* della necessità in cui il Tutto dimora»[10]. O anche – cito in questo caso la *Prefazione* a *Oltrepassare* –, quella di proporre un discorso che, testimoniando il destino della verità, abbia la capacità, pur parlando, inevitabilmente, la lingua della finitezza umana, di indicare «qualcosa che sta al di là di ogni sapienza dei mortali»[11]. Tutto questo, si badi, non rischia affatto, come ingenuamente si potrebbe essere indotti a pensare, di farci perdere di vista la qualità specifica dell'umano, ma allude piuttosto alla necessità di oltrepassare la considerazione inautentica (perché isolante) dell'essere dell'uomo e della terra che lo ospita. L'isolamento del linguaggio dal destino della verità dice che «sin dall'inizio i mortali sono abitatori del tempo»; ma il destino della verità replica, con una voce inaudita, che «già da sempre l'uomo, nella sua verità, è vita eterna»[12]. Oltrepassare la terra nichilisticamente isolata dal destino della verità significa dunque anche oltrepassare il mortale,

---

[7] S. Nadler, *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, tr. it., Einaudi, Torino 2009, pp. 257-258.

[8] S. Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, tr. it., Einaudi, Torino 2005, p. 236. A scanso di equivoci, preciso che non è questa la tesi sostenuta da Steven Nadler, il quale individua invece le ragioni di quella violenza anzitutto nella intollerabile negazione, da parte di Spinoza, dell'immortalità dell'anima, che si accompagna all'affermazione di un Dio che è assai più il dio della filosofia che il dio della fede e della Scrittura.

[9] G. Rensi, *Spinoza*, a cura di A. Montano, Guerini & Associati, Milano 1993, p. 69.

[10] E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 123.

[11] E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 21.

[12] *Ibi*, p. 19.

06 Brianese.indd 85 13/12/13 12.31

ossia, anzitutto, abbandonare l'idea che gli esseri umani, accecati dalla volontà di potenza e dimentichi della loro appartenenza all'eterno, siano attesi da ultimo da un evento ineludibile – la morte – che li destina, tutti e ciascuno senza eccezione, all'annientamento: «Nella fede che isola la terra appare che l'identificazione della morte e dell'annientamento domina ormai il mondo, lo copre tutto con un velo che riduce la visibilità e la decifrazione delle tracce lasciate in esso dagli eterni, sì che ogni variazione del mondo è vissuta come morte e annientamento di qualcosa»[13]. L'oltrepassamento della terra isolata salva «dall'isolamento della terra» e, per ciò, salva «dalla morte»[14]. Il mortale, prestando ascolto alla verità dell'essere, acquista consapevolezza della propria originaria destinazione all'eterno e va oltre se stesso; sì che, tra le altre cose, quella "salvezza" non può che essere qualcosa di radicalmente diverso da ogni altra salvezza che l'Occidente ha vanamente ricercato nel corso della sua storia plurimillenaria, e si presenta invece, per la prima volta, con i tratti inauditi della Necessità del Destino: a fronte dell'angoscia più profonda dell'uomo, gli scritti di Severino – *La gloria*, anzitutto, ma evidentemente non solo essa – mostrano «che la salvezza dalla morte è una necessità – non una semplice possibilità –, perché è una necessità la salvezza dall'alienazione essenziale dell'uomo, la salvezza dall'isolamento della terra, cioè del sopraggiungere»[15].

Il discorso filosofico di Emanuele Severino, come anche quello di Baruch Spinoza, ci parla di ciò che l'essere umano è in verità, al di là di ciò che egli crede e ha creduto di essere (o, più precisamente, nel sottosuolo più profondo del proprio essere mortale), ossia al di là delle logiche nichilistiche della volontà di potenza[16]. Così facendo, quel discorso, a chi lo sappia ascoltare, parla del volto autentico della vita e della morte, e lo fa pronunciando non le parole ansiogene del divenire, bensì le parole quiete dell'essere: «L'isolamento della terra dal destino della verità è la radice dell'esser mortale dell'uomo. Poiché si crede un mortale la morte lo angoscia. Ma l'uomo è atteso dalla terra che salva»[17]. Le rispecchia e le indica, quelle parole, interrogando quel-

[13] E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 541.
[14] *Ibi*, p. 18.
[15] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 18.
[16] «L'uomo può trovare nel sapere non lo strumento per piegare a sé la natura, ma all'opposto ciò che gli indica la via per obbedire ad essa». Anche in questo senso quello di Spinoza è il «rifiuto di qualsiasi logica del dominio» (F. Biasutti, *Prospettive su Spinoza*, Pubblicazioni di "Verifiche", Trento 1990, p. 73).
[17] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 18.

06 Brianese.indd 86 13/12/13 12.31

le tracce che possono essere decifrate solo con il tramonto della terra isolata, in modo da lasciare che in esse traspaiano la voce dell'essere e la presenza-assenza degli eterni: «Tramontando, la terra isolata appare nella sua concretezza; sono quindi decifrate le tracce lasciate in essa dal Tutto, che pertanto appare esso stesso concretamente»[18]. Stabilito che «solo gli eterni, non il nulla, lasciano tracce», perché il nulla è nulla e «non lascia alcuna traccia in ciò che appare»[19], Severino osserva, a proposito di quelle esperienze enigmatiche e a prima vista evanescenti che il nostro linguaggio chiama sogni e ricordi, che esse, «insieme, sono degli eterni, che anche quando si assentano lasciano le loro tracce nella terra isolata»[20]; tracce, le quali, a loro volta, «non sono come le impronte lasciate da un animale, dalle quali si arguisce che cosa le ha lasciate e che però ora, quando le si scorge, è già altrove, "non è più lì". Le tracce degli eterni mostrano invece, anche se ancora indecifrate, il modo in cui gli assenti sono qui, ancora presenti in ciò che rimane dopo il loro assentarsi. Ciò che rimane, essendo la dimensione della presenza, è insieme la dimensione della loro assenza. Ma che la traccia non sia decifrata non significa che non appaia»[21].

Ebbene, quella su cui vorrei brevemente soffermarmi in queste pagine è appunto una delle "tracce" che la verità dell'essere ha lasciato nella storia della filosofia occidentale. Una "traccia" che, in questo caso, ha per noi un nome e un cognome, quelli di Baruch Spinoza, il filosofo più anomalo[22] nell'intera storia del pensiero occidentale: «il carattere unico di Spinoza è che lui, il più filosofo dei filosofi [...], insegna al filosofo a diventare non filosofo»[23], ossia, così penso, ad oltrepassare la logica nichilistica della volontà di potenza che ha guidato e guida, unificandole, le multiformi espressioni del pensiero occidentale. Una "traccia" che a me pare per più di un aspetto e non solo superficialmente molto vicina all'ontologia severiniana, anche se, come spiegherò tra breve, Severino dissente in modo esplicito da questa mia convinzione

---

[18] *Ibi*, p. 540.

[19] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 540-541.

[20] *Ibi*, p. 540.

[21] *Ibi*, p. 541.

[22] «Spinoza è l'anomalia», l'anomalia «dell'essere che procede e che costituendosi pone la possibilità ideale di rivoluzionamento del mondo» (Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 13). Anche per questo, ha ragione Negri quando osserva che Spinoza, anche per noi, «è proprio uno scandalo» (*ibi*, p. 18) e un «paradosso» (*ibi*, p. 264).

[23] G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it., Guerini & Associati, Milano 1991, p. 160.

06 Brianese.indd 87 13/12/13 12.31

e consegna anche il pensiero di Spinoza, pur riconoscendone la peculiarità, alla storia del nichilismo, ossia alla storia della follia essenziale.

2. Prima di entrare nel merito della questione, due brevi ma indispensabili premesse. La prima – che, dato il contesto nel quale si inseriscono queste pagine, potrà sembrare persino, se non inopportuna, superflua – riguarda uno dei nodi cruciali dell'ontologia severiniana: l'affermazione, solo all'apparenza paradossale, dell'eternità degli essenti (dell'eternità di *ogni* essente, ossia dell'essente in quanto tale) è accompagnata, almeno a partire dalla pubblicazione di *Destino della necessità* in avanti (ma in effetti già in precedenza, sia pure in modo non altrettanto esplicito e radicale), dalla negazione della libertà e della contingenza. O, più precisamente, da quell'oltrepassamento del problema della libertà e della contingenza che consegna l'una e l'altra (come tali e non in quanto connotate in questo o quel modo) al nichilismo, giacché *ogni* forma «di "contingenza" e di "libero arbitrio" è negazione della verità dell'essere. Non solo ogni decisione è eterna e tutto è già da sempre deciso, ma le decisioni che appaiono sono il destino necessario della storia e nulla accade che non sia l'accadimento del destino»[24]. Questa prima premessa mi pare possa essere enunciata nel modo migliore e più semplice con le parole che aprono il capitolo quarto di *Destino della necessità*, nel quale Severino scrive: «Ogni ente è eterno. Quindi è eterno anche quell'ente che è lo stesso accadere dell'ente [...]. 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»[25]. Tutto ciò che è (ossia ogni essente) è eterno. E ogni accadimento (tutto ciò che accade, vale a dire l'intera vicenda dell'apparire processuale degli eterni che chiamiamo per lo più divenire o storia, comprese quelle che riteniamo essere, erroneamente, le nostre "libere decisioni"[26]) accade necessariamente: «L'affermazione della libertà è dominata dal nichilismo»[27].

---

[24] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 94.

[25] *Ibi*, p. 97.

[26] «La persuasione che il decidere sia "libero" – il credere di essere liberi – isola l'accadimento della decisione dal tutto, ossia da ciò da cui nessun ente può isolarsi» (*ibi*, p. 115).

[27] *Ibi*, p. 117. Rispondendo a una critica di Aldo Masullo, Severino scrive che «la libertà è

06 Brianese.indd 88 13/12/13 12.31

La seconda premessa riguarda l'interpretazione, che gli scritti di Severino articolano in modo stringente e persuasivo, della storia della filosofia e della civiltà occidentali come storia del nichilismo, ossia come la storia di quella follia essenziale che si sviluppa a partire dalla volontà che il divenire (inteso pre-ontologicamente come un divenire-altro e ontologicamente come quel peculiare e radicale divenire-altro che consiste nel divenire da niente, essere, e da essere, niente) sia qualcosa di evidente, e che anzi costituisca l'evidenza suprema e irrinunciabile che orienta dall'inizio alla fine il nostro stare al mondo e il nostro sapere (appartenga o meno, quel sapere, alla filosofia). La storia dell'Occidente – una storia che coincide senza residui, per Severino, con la storia del nichilismo – si sviluppa dapprima nella forma della evocazione di quegli immutabili che dovrebbero metterci al riparo dalla imprevedibilità del divenire, e, in un secondo tempo, nella forma della distruzione di quegli stessi immutabili, responsabili di rendere impossibile quel divenire che, in quanto evidenza suprema, costituisce lo scenario irrinunciabile dell'intera cultura occidentale. Quella storia si configura dunque come il succedersi di due epoche che sono sì diverse l'una dall'altra, ma che ciononostante «si fondano entrambe sulla stessa dimensione, cioè sulla fede nell'esistenza del divenire, sulla forma originaria della volontà di potenza»[28]. Si fondano cioè l'una e l'altra sulla medesima fede, anche se solamente la seconda di esse si presenta come la progressiva coerenza di quel nichilismo che le anima entrambe, mentre la prima utilizza la verità come strumento eminente di controllo epistemico del divenire: «nella storia dell'Occidente infatti –, la visione del divenire è *destinata* a distruggere [...] quelle forme di volontà di potenza – cioè la volontà di "verità" e tutti gli immutabili da essa evocati –»[29], la cui incontrovertibilità rende impossibile quel divenire (inteso come divenire-altro e come oscillazione tra il niente e l'essere e tra l'essere e il niente) del quale l'Occidente (la volontà di potenza che governa l'Occidente) vuole e dichiara l'evidenza. Semplificando un poco i termini della questione, si potrebbe dire che, nella sua storia, il nichilismo si è presentato dapprima come storia dell'*episteme*, ossia in modo tale da rendere (inconsapevolmente) impossibile il pro-

---

alienazione *in ogni senso*, cioè non solo come possibilità nell'essere, ma anche come possibilità nell'apparire» (E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1981[2], p. 109).

[28] E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 179.

[29] *Ibi*, p. 58.

06 Brianese.indd 89 13/12/13 12.31

prio stesso presupposto fondamentale, ciò senza di cui l'Occidente non potrebbe essere se stesso, dando suo malgrado consistenza ontologica al non-essere (anzitutto in questo sta l'incoerenza della prospettiva epistemica); e, in un secondo tempo, come storia della progressiva distruzione dell'*episteme*, ossia in modo tale da diventare via via sempre più coerente con se medesimo (vale a dire sempre più coerente con la propria strutturale follia). La storia dell'Occidente è dunque, nella prospettiva severiniana, *sempre* la storia di una follia (anzi, storia della follia essenziale), sebbene questa sua alienazione possa presentarsi (e di fatto si sia storicamente presentata) tanto sotto il segno dell'incoerenza, quanto sotto quello della coerenza del nichilismo con se stesso.

Perché queste due premesse? Perché il pensiero di Spinoza, nell'interpretazione che Severino ne propone sullo sfondo della propria lettura dello sviluppo complessivo della storia della filosofia occidentale, viene "accusato" non solo di essere "contaminato" dal nichilismo in senso generale, ma di presentarsi in aggiunta come una forma *incoerente* di nichilismo, in quanto affermazione, ad un tempo, della libertà dell'ente e di quella necessità immodificabile che rende impossibile proprio quella libertà. A fronte di quei pensatori che esprimono al più alto livello e con radicalità crescente la *coerenza* del nichilismo (è il caso, soprattutto, di Giacomo Leopardi, di Friedrich Nietzsche, di Giovanni Gentile; ma anche, per certi versi di Fëdor Dostoevskij e di Henri Bergson) e ai quali – soprattutto ai primi tre – Severino ha dedicato un'attenzione particolare (basti pensare ai due volumi nei quali egli ha articolato una complessa e suggestiva lettura del pensiero leopardiano[30], oppure all'interpretazione della figura dell'eterno ritorno dell'uguale nella filosofia di Nietzsche che è stata proposta – in polemica con molti e principalmente con Heidegger – nelle pagine de *L'anello del ritorno*[31]); a fronte di una considerazione ampia e articolata dei filosofi il cui pensiero si muove sulla strada della progressiva coerenza del nichilismo, come anche dei filosofi che si trovano alle origini della storia del pensiero occidentale, ossia alle origini della storia del nichilismo stesso (Parmenide, Platone, Aristotele, Eschilo...[32]); a fronte di

[30] Cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990 (nuova ediz., *ibi*, 2005); Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997 (nuova ediz., *ibi*, 2007).

[31] Cfr. E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

[32] A proposito di quest'ultimo cfr. E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, complementare e speculare, sin dall'articolazione del titolo, al primo volume dedicato al pensiero leopardiano.

06 Brianese.indd 90 13/12/13 12.31

tutto questo, il confronto diretto di Severino con il pensiero di Spinoza è stato di fatto solo occasionale, e per questo rischia, a torto, di apparire meno significativo di altri. A me pare invece che quel confronto sia ineludibile e di grande rilievo speculativo, tanto più, quanto più la filosofia di Spinoza può apparire molto vicina al discorso di Severino (per certi versi addirittura sovrapponibile ad esso), anzitutto per quel che riguarda l'affermazione dell'eternità e della necessità dell'accadere degli essenti e il riconoscimento della incontrovertibilità e della insuperabilità della struttura originaria del destino. Karl Jaspers, a proposito della vicenda biografica di Spinoza, ha scritto che quest'ultimo «non ha voluto il suo destino ma *lo ha accolto come inevitabile*»[33]. Ecco, il pensiero di Spinoza, a mio modo di vedere, ha riconosciuto e rispecchiato precisamente quella inevitabilità, nei confronti della quale il volere, nichilisticamente inteso, non può che riconoscere la propria costitutiva, impotente inefficacia. Perché la volontà – gli scritti di Severino lo mostrano con tutta la chiarezza necessaria – vuole l'impossibile; e, per ciò, non è possibile che essa ottenga ciò che vuole (dove ciò che essa vuole, essenzialmente, è «che la terra – l'accadimento delle cose – sia il tutto sicuro»[34]) ed è destinata a declinarsi sempre di nuovo sotto il segno della violenza, se è vero che la violenza consiste appunto nella volontà di «oltrepassare o violare l'inviolabile»[35], ossia nella volontà che vuole «l'autenticamente impossibile»[36] – dove autenticamente impossibile è innanzitutto la negazione del destino, ossia la negazione dell'eternità dell'essente[37]. A meno che essa – la volontà – non si presenti con i tratti di quella che gli scritti di Severino da tempo chiamano la *volontà del destino*: «La volontà di potenza è essenzialmente impotente: il voluto è impossibile non in quanto abbia un certo contenuto piuttosto che un altro, ma in quanto esso è voluto. Il voluto è infatti ciò che è separato dal destino. Il destino della verità è ciò la cui essenza impedisce alla volontà di essere volontà e al voluto di essere

---

[33] K. Jaspers, *I grandi filosofi*, tr. it. a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1973, p. 1038, corsivo mio.

[34] E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1962; nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984, p. 26.

[35] E. Severino, *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese - G. Goggi - I. Testoni, Rizzoli, Milano 2009, p. 106.

[36] *Ibi*, p. 114.

[37] «Il *destino* dell'essente è *l'impossibilità del divenir-altro*, cioè è l'eternità dell'essente» (E. Severino, *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese - G. Goggi - I. Testoni, Rizzoli, Milano 2007, p. 349), ossia è «*l'apparire dell'esser-sé dell'essente*» (*ibi*, p. 353).

06 Brianese.indd 91 13/12/13 12.31

un voluto. In questo senso, il destino della verità è eternamente ciò che la volontà non riesce e non può mai riuscire ad essere. In questo senso, solo nel destino, e in quanto destino, la volontà riesce da sempre ad essere volontà. Solo il destino è la volontà perfetta. In quanto è il destino stesso, la volontà è l'abissalmente altro dalla volontà in quanto isolamento della terra dal destino»[38]. E ancora: «La volontà vuole l'impossibile (il diventar altro). Lo vuole come volontà originaria, che crede nell'esistenza del diventar altro e nel suo essere il terreno sicuro dei mortali, e lo vuole come volontà empirica che sul fondamento della volontà originaria vuole far diventar altro le cose. Volendo l'impossibile non ottiene alcunché [...]. Tuttavia, abissalmente diversa dalla volontà della terra isolata, esiste eternamente la *volontà del destino*, ossia l'apparire della Necessità: l'apparire di ciò che, al di là di ogni forma di necessità indicata dalle sapienze della terra isolata, è la Necessità del destino, l'incontrovertibilità e innegabilità della verità del destino»[39].

Quella della *volontà del destino* è una figura che a me piace pensare come qualcosa di non troppo distante da quella che Spinoza ha indicato, con un'espressione che solo all'apparenza è ossimorica, come la *libera necessità*. Libero, scrive Spinoza in una lettera dell'ottobre 1674 indirizzata al medico Georg Hermann Schuller, è ciò «che esiste e agisce per sola necessità della sua natura»; coatto, per converso, è ciò che viene determinato da altro ad esistere e ad agire[40]. Dio, ad esempio (ma, come si capisce, si tratta di un esempio particolarmente eminente), esiste necessariamente, e tuttavia la sua libertà non è affatto negata: «Dio esiste liberamente, sebbene necessariamente, perché esiste per la sola necessità della sua natura»[41]. Ed è in questo contesto che Spinoza propone quell'espressione all'apparenza contraddittoria, che, mi pare, meglio di ogni altra caratterizza il suo pensiero, non solo per quel che riguarda il rapporto tra la libertà e la necessità: io, scrive Spinoza al proprio interlocutore, «non pongo la libertà in una libera decisione, ma nella *libera necessità*»[42]. E, per spiegare questa sconcertante definizione, gli propone un esempio meno "impegnativo" di quello della natura divina. Pensiamo, egli dice, a «una cosa semplicissima»[43] come può

[38] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 581.
[39] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 546-547.
[40] B. Spinoza, *Epistola* LVIII, in *Opere*, a cura di F. Mignini - O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, p. 1483. Si veda in proposito anche la Definizione VII dell'*Etica*.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, corsivo mio.
[43] *Ibidem*.

06 Brianese.indd 92 13/12/13 12.31

essere «una pietra». Ebbene, quella pietra «riceve una certa quantità di moto da una causa esterna che la spinge, in virtù della quale, in seguito, cessando la spinta della causa esterna, continuerà necessariamente a muoversi. Questa permanenza della pietra nel moto è dunque coatta, non perché è necessaria, ma perché deve essere definita per l'impulso della causa esterna. E quel che si intende della pietra deve essere inteso di qualsiasi realtà singola [...], perché ogni cosa è determinata necessariamente da una qualche causa esterna a esistere e ad agire in una certa e determinata maniera»[44]. Immaginiamo ora, prosegue il filosofo, che cosa accadrebbe se questa pietra in movimento avesse la capacità di pensare e sapesse di tendere a continuare a muoversi: essa, nella propria illusoria consapevolezza, potrebbe credere «di essere liberissima e di non perseverare nel moto per nessun'altra causa che non sia la sua volontà»[45]. Noi tuttavia sappiamo che le cose non stanno in questo modo, e che vi è invece una causa determinata che mette in movimento quella pietra e che fa sì che essa continui a muoversi per un certo tempo. Le cose non vanno diversamente se, anziché una pietra, prendiamo in considerazione un essere umano; scopriamo infatti che anch'egli è preda dell'illusione, generata dall'ignoranza, di poter decidere liberamente di agire indifferentemente in un modo o in un altro: «Questa è l'umana libertà che tutti si vantano di avere e che consiste soltanto nell'essere gli uomini consapevoli del loro appetito e ignari delle cause dalle quali sono determinati. Così il bambino crede di volere liberamente il latte; il fanciullo irato di volere la vendetta e il timido la fuga»[46]. Il punto è che, ove libertà e necessità vengano correttamente intese e siano sottratte agli equivoci della metafisica, tra l'una e l'altra non vi è in effetti alcuna differenza[47]. Spinoza – come ha scritto perfet-

[44] *Ibi*, p. 1484

[45] *Ibidem*.

[46] *Ibidem*. Schopenhauer, richiamandosi esplicitamente a questa lettera di Spinoza, osserva invece che «la pietra avrebbe ragione. Il lancio è per essa ciò che per me è il motivo, e ciò che in essa si presenta come coesione, peso, persistenza nello stato acquisito è, considerato secondo la sua essenza, lo stesso che io riconosco in me come volontà e che essa stessa, se fosse in grado di conoscere, conoscerebbe come volontà. Spinoza, in quel passo, ha rivolto la sua attenzione alla necessità con cui la pietra vola e ha cercato, correttamente, di riportarla alla necessità dei singoli atti volontari di una persona. Io, invece, prendo in considerazione quell'intima essenza che è il solo presupposto capace di conferire significato e validità ad ogni necessità reale [...], e che nell'uomo si chiama carattere, nella pietra qualità, ma che è nell'uno e nell'altra la stessa, dato che dove è conosciuta in modo immediato è designata come volontà, e ha nella pietra il grado più debole, nell'uomo il grado più forte di visibilità, di oggettità» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 24; la traduzione italiana è mia).

[47] Cfr. su questo C. Sini, *La verità pubblica e Spinoza*, CUEM, Milano 1991, p. 235; poi col

06 Brianese.indd 93 13/12/13 12.31

tamente Karl Jaspers – «non vuole altro che pensare e vivere il vero, il che per lui significa essere in Dio»[48]. Ed essere in Dio significa non tanto cercare o indagare o dimostrare Dio, ma riconoscerlo e riconoscere se stessi (e ogni cosa senza eccezione) come parte dell'ordine inviolabile del divino: Spinoza «non indaga più, ma rappresenta ciò che è eterno, le relazioni stabili e permanenti»[49]. E, anche per questo, la sua filosofia non può che fare tutt'uno con la sua biografia: Spinoza «è l'unico dei grandi filosofi del diciassettesimo secolo che abbia fondato la sua vita intera sulla filosofia, senza aggiungervi un'autorità o una fede rivelata come garanzia e senza alcun accomodamento ingannevole con le potenze del suo tempo»[50].

3. A questo punto è opportuno prendere rapidamente in esame tre luoghi nei quali Severino si confronta in modo diretto con il pensiero di Spinoza, ossia:

a) il capitolo quarto di *Destino della necessità* (Adelphi, Milano 1980, pp. 118-123);

b) il capitolo settimo de *La filosofia moderna* (Rizzoli, Milano 1984, pp. 95-101), ripubblicato senza modifiche ne *La filosofia dai Greci al nostro tempo – La filosofia moderna*, *ibi*, 2004, pp. 159-170);

c) un denso articolo dal titolo *Spinoza, Dio e il nulla* pubblicato sulle pagine del «Corriere della Sera» il 30 giugno 2007.

Nel capitolo quarto di *Destino della necessità* Severino accosta il nome di Spinoza a quelli di Marx e di Nietzsche a proposito del rapporto tra libertà e necessità. Severino osserva che in tutti e tre questi filosofi «la negazione del "libero arbitrio" è esplicitamente fondata sull'affermazione dell'unione "necessaria" della "parte" e del "tutto"»[51]. Il tratto caratteristico della posizione di Spinoza, rispetto a quelle di Marx e di Nietzsche, consiste in buona sostanza nell'affermazione dell'unione necessaria tra la singola cosa (ogni singola cosa) e Dio: «la decisione (ossia quella "parte" del "tutto", in cui consiste la decisione) è necessariamente unita al "tutto", perché, come ogni cosa, è necessariamente

titolo *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Edizioni Ghibli, Milano 2005, p. 275. Come ha scritto Piero Martinetti, «la vera libertà non deve essere cercata nell'indeterminazione, nella contingenza, ma nella partecipazione alla necessità divina» (P. Martinetti, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di A. Vigorelli, Ghibli, Milano 2002, p. 106).

[48] K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 1040.

[49] *Ibi*, p. 1071.

[50] *Ibi*, p. 1170.

[51] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 118.

06 Brianese.indd 94 13/12/13 12.31

"prodotta" da "Dio"»[52]. Si tratta però di un'unione che non sottrae affatto Spinoza alla prospettiva nichilistica, poiché il divenire degli enti, sebbene ciascuno di essi sia necessariamente unito a (e prodotto da) Dio, sarebbe in ogni caso pensato nella forma di un uscire dal nulla e di un ritornare nel nulla. Di più, la stessa produzione degli essenti da parte di Dio darebbe luogo, in effetti, non solo a un generico divenire, ma da un lato a un divenire nichilisticamente connotato – «Il "*divenire*" degli enti è il loro uscire e ritornare nel nulla; giacché "Dio" è la "causa" per la quale gli enti *incipiunt existere* (*Etica*, Parte prima, prop. XXIV, corollario) e *possunt destrui* (*ibi*, Parte terza, prop. IV; e nella successiva *demonstratio* della prop. VI, il *destruere* è definito come un *existentiam tollere*)»[53] – e dall'altro a un divenire «sottoposto a una regola immutabile e assolutamente intrasgredibile»[54]. Questo significa che «anche per Spinoza, come per Platone, la cosa è un ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente: la sua indecisione tra l'essere e il niente è espressa dal teorema (condiviso dall'intero pensiero occidentale) che, relativamente alla cosa considerata in quanto cosa, *essentia non involvit existentiam* (*Etica*, Parte prima, prop. XXIV) [...]; questo *involvere*, per Spinoza, sussiste solo qualora la cosa sia considerata in quanto *causa sui*, cioè come ente privilegiato, divino»[55]. Detto altrimenti, solo Dio, nella lettura severiniana di Spinoza, esisterebbe necessariamente, mentre gli essenti, come tali, sarebbero qualcosa che può indifferentemente sia essere sia non essere. Sì che, propriamente, l'affermazione della necessità dell'accadere degli enti si porrebbe in contrasto con la negazione della loro eternità, ossia con il loro appartenere solo in modo precario all'essere, sempre in bilico, tutti e ciascuno, tra l'essere e il niente.

Nel capitolo settimo de *La filosofia moderna*, poi, Severino spiega che per Spinoza si deve dire «da un lato, che tutto ciò che è, è in Dio, e, dall'altro lato, che tutto ciò che è non può essere concepito senza Dio: Dio non è il mistero, l'ineffabile, il trascendente, il soprannaturale, ma è la stessa verità originaria. Non è l'al di là, il trascendente, ma l'Ente in cui ogni ente esiste, la "Sostanza", appunto, alla quale ogni ente inerisce»[56]. Poco oltre, Severino spiega che «proprio perché non manca di nulla, il suo [di Dio] agire non è volto a uno scopo. Dio

[52] *Ibi*, pp. 118-119.
[53] *Ibi*, p. 118.
[54] *Ibi*, p. 119.
[55] *Ibidem*.
[56] E. Severino, *La filosofia moderna*, cit., pp. 96-97.

06 Brianese.indd 95 13/12/13 12.31

non può avere uno scopo, nel produrre l'universo, e non si può quindi parlare di una provvidenza divina: l'universo scaturisce da Dio come le proprietà di una figura geometrica scaturiscono necessariamente dall'essenza di tale figura [...]. In quanto necessariamente prodotta da Dio, ogni cosa è bene e verità. Il male, il peccato, il disordine esistono solo nella prospettiva errata di chi non conosce il carattere divino del Tutto»[57]. Quello che vorrei provare a dire è che, a mio modo di vedere, anche l'oscillazione degli essenti tra l'essere e il niente esiste soltanto alla luce di quella errata prospettiva, ossia altro non è che il risultato astratto dell'isolamento degli essenti dalla verità (dal destino) dell'essere: per chi conosce «il carattere divino del Tutto» quella oscillazione non può essere invece se non qualcosa di impossibile, in quanto si configura come la negazione (l'impossibile negazione) del destino della verità.

Che per Spinoza Dio (ossia la Natura) sia il Tutto, ciò che lascia fuori di sé niente, al modo dell'Essere parmenideo, è infatti qualcosa di esplicito. Si possono leggere, in proposito, le righe seguenti, tratte dalla Parte prima del *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*: «Dopo aver sopra dimostrato che Dio esiste, sarà ora tempo di mostrare che cos'è. Egli, diciamo, è un essere del quale viene affermato tutto, cioè infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinitamente perfetto nel suo genere»[58]. Nella nota relativa, Spinoza spiega poi che la ragione per la quale è necessario dire che Dio è ciò di cui deve essere affermato tutto «è che, non potendo il nulla avere alcun attributo, il *tutto* deve avere tutti gli attributi; e così, non avendo il *nulla* alcun attributo, perché non è, il *qualcosa* ha degli attributi perché è *qualcosa*. Dunque, quanto più è qualcosa, tanto più deve avere attributi; di conseguenza Dio, essendo il più perfetto, l'infinito, il tutto, deve avere anche tutti gli attributi, infiniti e perfetti»[59]. Spinoza sta dicendo, in buona sostanza, che al di fuori di Dio, al di là della Natura, oltre il Tutto, vi è Niente. O, anche, che non esiste alcunché che non sia Dio. Dio, infatti, altro non è che l'infinito articolarsi dell'essente, l'infinito dispiegarsi del positivo. Variazione significativa, da parte di Spinoza, dell'agostiniano «Dio buono che ha creato buone le cose»[60], che però, come proverò a dire

[57] *Ibi*, p. 98.

[58] B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, Parte prima, Capitolo II, § 1; tr. it. di F. Mignini in *Opere*, cit., p. 97.

[59] *Ibidem*.

[60] Agostino, *La città di Dio* XI, 23.

06 Brianese.indd 96 13/12/13 12.31

tra un momento, *non* consente di affermare quello che Agostino invece ne ricava, ossia che le cose «sono a Lui inferiori perché non sono ciò che Egli è»[61]. Quello che vorrei provare a dire, al contrario, è che, nella prospettiva spinoziana, le cose *non* sono affatto inferiori a Dio, e che anzi esse – tutte e ciascuna – *sono* quello stesso che Egli è.

L'articolo di Severino comparso nel 2007 sulle pagine del «Corriere della Sera» prende spunto dalla pubblicazione, nei "Meridiani" Mondadori, del volume, curato da Filippo Mignini e da Omero Proietti, che raccoglie le *Opere* di Spinoza[62]. In quell'articolo Severino mette in questione la tesi sostenuta da Mignini, secondo la quale quello di Spinoza costituirebbe «il più radicale e alternativo sistema della storia filosofica dell'Occidente dopo la venuta di Cristo»[63]. Ora, è vero che quello di Spinoza è «un Dio molto diverso da quello pensato dalla filosofia dopo l'annuncio cristiano»[64]; e tuttavia alle radici della filosofia di Spinoza, come si è cominciato a vedere, Severino scorge la presenza di quella medesima essenza nichilistica che anima e domina l'intero sviluppo del pensiero occidentale. A dimostrarlo sarebbe innanzitutto la distinzione, che Spinoza propone, tra «ciò che esiste necessariamente, cioè non è mai inesistente, ed è Dio» e «ciò che invece non esiste necessariamente, nel senso che non è sempre esistente, ed è l'insieme delle "cose prodotte da Dio", esistenti nel Tempo»[65]. Dio e solo Dio, dunque, esisterebbe necessariamente, ossia sarebbe ciò che è e non può non essere; le cose del mondo (che sono "modi" della Sostanza), invece, *non* avrebbero un'esistenza necessaria: esse sono qualcosa, è vero, ma possono anche non essere (non essere state o diventare niente), perché, nella loro anima profonda, esse sono tempo; e dunque accadono sì necessariamente, ma la loro esistenza non è affatto qualcosa di altrettanto necessario, proprio in quanto consegnata al tempo e generata da Dio: «Che tali cose escano dal nulla e vi ritornino seguendo o non seguendo un percorso inevitabile indica due prospettive che, per quanto fortemente opposte, hanno tuttavia in comune la convinzione decisiva e abissale: che le cose del mondo sono nulla»[66]. Hanno cioè in comune, quelle due prospettive, la convinzione nichilistica fondamen-

[61] *Ibidem*.
[62] Cfr. B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini - O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.
[63] F. Mignini, *Un «segno di contraddizione»*, in B. Spinoza, *Opere*, cit., p. XII.
[64] E. Severino, *Spinoza, Dio e il nulla*, in «Corriere della Sera», 30 giugno 2007.
[65] *Ibidem*.
[66] *Ibidem*.

06 Brianese.indd 97 13/12/13 12.31

tale, se è vero che l'essenza del nichilismo consiste precisamente nella persuasione (inconscia) che ciò che è sia niente.

Se, a questo punto, torniamo per un momento al capitolo quarto di *Destino della necessità*, possiamo forse capire meglio perché, in quelle pagine, Severino descriva la filosofia di Spinoza come una forma *incoerente* di nichilismo: da un lato infatti è vero che Spinoza afferma la necessità dell'accadere dell'ente e nega il libero arbitrio e la contingenza; ma dall'altro, a fronte di quella negazione, vi è negli scritti spinoziani un'affermazione della precarietà dell'ente che esige di essere liberata precisamente da quella regola, la quale pretende di governare con necessità il divenire: «è pertanto lo stesso pensiero essenziale di Spinoza, cioè la libertà dell'ente [...] ad esigere proprio quell'affermazione e celebrazione del "libero arbitrio" e della "contingenza" degli enti, che il nichilismo incoerente della filosofia spinoziana nega nel modo apparentemente più radicale»[67].

Sembra tutto a posto. Il discorso fila e gli argomenti reggono. E tuttavia non mi convincono fino in fondo: la mia ipotesi è che il pensiero di Spinoza possa essere interpretato (anche) in senso *non* nichilistico[68]. Voglio dunque provare a chiedermi se davvero le cose (i modi) siano *come tali* in balìa dell'essere e del non-essere, se siano *come tali* in bilico tra l'essere e il non essere. Voglio cioè provare a considerare la possibilità che le cose (i modi), in quanto appartengono necessariamente alla Sostanza-Dio-Natura (ossia, come ho detto anche in precedenza, all'orizzonte intrascendibile che lascia fuori di sé nulla), siano per ciò stesso "destinate" all'essere; se cioè non si debba predicare, anche di esse come della Sostanza, l'impossibilità che siano (siano state, divengano) niente.

La cosa (il modo) non è "realmente" altro né dalla Sostanza né dall'Attributo al quale appartiene (così come nemmeno quest'ultimo è realmente altro rispetto alla Sostanza). Solo una considerazione "isolante" (essa sì, come tale, inevitabilmente nichilistica) può indurci a pensare alle cose (ai modi) come a qualcosa che abbia, in qualsiasi modo, la possibilità di "sottrarsi" alla relazione essenziale con la Sostanza, "cadendo" così al di fuori dell'orizzonte di quel Tutto al quale, invece, esse di necessità appartengono. Che Dio possa essere causa

---

[67] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 120.

[68] Una lettura non-nichilistica della filosofia di Spinoza, che in larga parte condivido, è stata proposta di recente da Andrea Sangiacomo nel saggio *Ritornare a Spinoza, Appunti per una controstoria dell'ontologia*, in «Giornale critico di storia delle idee» 6 (2011), pp. 115-138.

06 Brianese.indd 98 13/12/13 12.31

dell'essenza e dell'esistenza delle cose «non implica affatto alcuna duplicità nella struttura dell'efficacia divina. In un caso e nell'altro, essere causato da Dio significa derivare *logicamente* dalla natura di Dio»[69]. Ciò che è, è in modo assoluto, senza alcuna limitazione: «è necessario che esista assolutamente e senza alcun limite temporale: non che esista adesso o che esista nel tal momento, ma puramente e semplicemente che esista»[70]. Con le parole di un filosofo che è stato anche uno dei più raffinati lettori di Spinoza, Gilles Deleuze, potremmo dire che «nella sostanza tutto si effettua simultaneamente. Ossia: anche se gli uomini sono mortali, possono fare *attualmente* l'esperienza di essere eterni. Eternità e mortalità non sono termini alternativi, sussistono contemporaneamente. Fare l'esperienza di essere eterni significa proprio questo: non c'è nessun "prima" e non ci sarà nessun "dopo"»[71]. Il mortale esperisce la propria eternità.

La questione, come si capisce, è complessa, e certo avrebbe bisogno di ben altro approfondimento diretto sui testi rispetto a quello che è possibile realizzare in questa sede. Mi limito quindi a proporre un esempio; uno solo, che però a me pare particolarmente significativo. Un esempio che vorrei accostare alle parole di Spinoza che ho scelto come titolo per il mio contributo: *sentiamo e sperimentiamo di essere eterni* (*sentimus experimurque nos aeternos esse*). La pagina nella quale si leggono si trova nel Quinto Libro dell'*Etica*, dove Spinoza scrive: «non può avvenire che ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, poiché non è possibile che nel corpo se ne dia alcuna traccia, né l'eternità si può definire mediante il tempo né può avere alcuna relazione col tempo. Ma nondimeno sentiamo e sperimentiamo di essere eterni. Infatti la mente sente le cose che concepisce con l'intelletto non meno di quelle che ha nella memoria giacché gli occhi della mente, con i quali vede e osserva le cose, sono le dimostrazioni stesse. Sebbene, dunque, non ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, sentiamo tuttavia che la nostra mente, in quanto implica l'essenza del corpo sotto l'aspetto dell'eternità, è eterna e che questa sua esistenza non si può definire mediante il corpo o spiegare mediante la durata»[72]. Sono parole che alludono, a

---

[69] M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 66, corsivo mio.

[70] *Ibi*, p. 72.

[71] G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. a cura di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007, p. 177.

[72] B. Spinoza, *Etica*, Parte quinta, Prop. XXIII, Scolio; tr. it. in *Opere*, cit., pp. 1071-1072.

06 Brianese.indd 99 13/12/13 12.31

me pare, a una condizione nella quale l'essere umano è tutt'altro che un mortale destinato all'estinzione e all'annientamento: il presunto mortale è piuttosto un eterno, come eterno è e non può non essere tutto ciò che appartiene (e non può non appartenere) alla Sostanza – ossia a Dio, alla Natura, ossia, infine, all'intero dell'Essere, all'orizzonte onnicomprensivo che, inteso in senso rigoroso, non può mancare di alcunché: «*tutto* l'essere, *tutto* il positivo che attraversa l'inospitale regione del divenire è già da sempre tratto in salvo e da sempre e per sempre ospitato e contenuto nel cerchio immutabile dell'essere: *tutto* il positivo, tutto quanto c'è di positivo nel divenire, *è*; ossia se ne sta presso di sé, nel "paese sincero" che non manca di nulla[73], perché se di *qualcosa*, ossia di un positivo, mancasse, si dovrebbe dire che questo positivo non è, ossia è negativo. Tutto il positivo che nel divenire sopraggiunge e dilegua è eternamente nel regno immutabile in compagnia della totalità del positivo [...]: il divenire non incrementa l'essere, ma lo rispecchia»[74]. Ebbene, quel non mancare di nulla di cui parla Severino (e, prima di lui, Parmenide, al quale viene fatto esplicito riferimento) qualifica anche il *Deus, sive Natura* di Spinoza, che può essere descritto – utilizzo in questo caso le parole di un grande filosofo italiano del Novecento, anch'egli acuto lettore di Spinoza, Piero Martinetti – come «l'essere concreto e vivente»[75]; l'infinità degli attributi e dei modi non è altrove rispetto alla sostanza o altro dalla sostanza, ma *è* la sostanza stessa: «oltre alla sostanza e ai modi non si dà nulla, e i modi non sono altro che affezioni degli attributi di Dio»[76]. In proposito vale la pena richiamare anche un passo del *Breve trattato*, nel quale Spinoza scrive che «se vogliamo limitare la *natura*, dovremo – ciò che è assurdo – limitarla con il *nulla* [...]. Evitiamo tale assurdità stabilendo [...] che tutto è contenuto in essa»[77]. Solo il nulla costituisce il limite della natura (e ciò equivale a dire che nulla può limitare la natura, ossia che non vi è alcunché che abbia la possibilità di limitarla: la natura è *apeiron*, per citare Anassimandro) perché la natura, così come Spinoza la intende, altro non è se non l'intero dell'essere, ossia – appunto – ciò che lascia oltre sé nulla. E non solo *Deus, sive Natura*, non manca attualmente di nulla, ma non può in alcun modo e in alcun senso mancare di alcunché.

---

[73] Severino cita qui Parmenide, fr. 8, v. 32.
[74] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 30.
[75] P. Martinetti, *Spinoza*, a cura di F. Alessio, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 173.
[76] *Etica*, Parte prima, prop. XXVIII, Dimostrazione, in *Opere di Spinoza*, cit., p. 816.
[77] B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, Parte prima, Dialogo I, *ibi*, p. 107.

06 Brianese.indd 100 13/12/13 12.31

Per chiarire ulteriormente la questione ci possiamo riferire ad alcuni passi dell'*Etica* che a me paiono, in questo contesto, particolarmente illuminanti. Nella prima parte dell'opera Spinoza spiega: a) che «Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere ed essere concepito senza Dio (*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*)»[78]; b) che «Dalla necessità della divina natura devono seguire infinite cose in infiniti modi (*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis [...] sequi debent*)»[79]; c) che «Dio agisce per le sole leggi della sua natura e non costretto da alcuno (*Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit*)»[80]. Spinoza inoltre aggiunge, in modo del tutto esplicito, d) che ad essere eterni non sono "solo", in generale, Dio e tutti i suoi attributi (*Deus, sive omnia Dei attributa, sunt aeterna*[81]), ma anche «tutte le cose (*omnia*)», le quali hanno dovuto esistere «sempre e come infinite (*semper et infinita existere debuerunt*)», il che equivale a dire che sono *tutte* eterne ed infinite (*aeterna et infinita sunt*)[82].

È interessante osservare come, nella seconda parte della dimostrazione relativa alla Proposizione XXI, Spinoza chiami in causa in modo esplicito la temporalità intesa come *durata*, osservando che non è possibile concepire «che dalla natura assoluta di un qualche attributo di Dio segua in esso qualcosa che sia finito e abbia un'esistenza determinata e una durata determinata (*quod ex necessitate naturae alicujus attributi ita sequitur, non potest determinatam habere durationem*)»[83]. Spinoza esemplifica facendo riferimento all'idea di Dio che è attualmente presente nel pensiero: supponiamo, egli dice, che quell'idea «in un certo tempo non sia esistita o che non esisterà (*eaque supponatur aliquando non exstitisse, vel non existitura*)»; se ciò fosse realmente possibile, poiché l'attributo del pensiero – come ogni altro attributo della sostanza – «deve esistere necessariamente e come immutabile (*debet et necessario et immutabilis existere*)», ecco che, nel tempo in cui l'idea di Dio che ora è presente nel pensiero ancora non esisteva o non esisterà più, quell'attributo continuerebbe sì ad esistere senza di essa, ma non sarebbe più immutabilmente se stesso, come invece è necessario che

[78] *Etica*, Parte prima, prop. XV, *ibi*, p. 800.
[79] *Etica*, Parte prima, prop. XVI, *ibi*, p. 805.
[80] *Etica*, Parte prima, prop. XVII, *ibi*, p. 806.
[81] *Etica*, Parte prima, prop. XIX, *ibi*, p. 810.
[82] *Etica*, Parte prima, prop. XXI, *ibi*, p. 811.
[83] *Etica*, Parte prima, prop. XXI, Dimostrazione, *ibi*, cit., p. 811.

06 Brianese.indd 101 13/12/13 12.31

sia. Il che significa che anche quel "modo" dell'attributo del pensiero che è l'idea di Dio presente in esso, non può che essere eterno ed infinito tanto quanto eterno ed infinito è l'attributo cui esso appartiene; ossia, da ultimo, tanto quanto è eterno ed infinito Dio (l'Essere) stesso. E, conclude Spinoza, consapevole della peculiarità dell'esemplificazione proposta, quello stesso che viene affermato dell'idea di Dio, deve essere affermato anche «di qualunque cosa che segue necessariamente dalla natura assoluta di Dio in un qualche attributo di Dio (*hoc idem esse affirmandum de qualunque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absoluta natura necessario sequitur*)»[84]. La Proposizione XXII sintetizza la questione con queste parole: «Tutto ciò che segue da un attributo di Dio in quanto è modificato da una modificazione che esiste, in virtù dello stesso attributo, necessariamente e quale infinita, deve esistere anch'esso necessariamente e quale infinito (*debet quoque et necessario et infinitum existere*)»[85]. Dove la "necessità" della sua esistenza sembra da un lato implicare la sua eternità, dall'altro – lo rende esplicito la Proposizione XXIX – anche la negazione di ogni forma di contingenza: «In natura non si dà nulla di contingente (*In rerum natura nullus datur contingens*), ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo»[86].

Tutte le cose sono, dunque, senza limitazione. Sono infinitamente nell'infinito orizzonte di Dio. Mi piace concludere queste pagine, come ho iniziato, citando altri versi che Jorge Luis Borges ha dedicato a Spinoza. La poesia dalla quale li traggo, in questo caso, s'intitola solo *Spinoza*. E, nella traduzione italiana, suona in questo modo:

«Le diafane mani dell'ebreo
Tagliano nella penombra le lenti;
Muore la sera tra paura e freddo.
(Le sere sono uguali a ogni altra sera.)
Ma le mani e lo spazio di giacinto
Che impallidisce al confine del Ghetto
Appena esistono per l'uomo quieto
Che sta segnando un chiaro labirinto.
Non lo turba la fama, che è riflesso
D'altri sogni nel sogno dello specchio,
Né l'amore pudico delle vergini.

[84] *Etica*, Parte prima, prop. XXI, Dimostrazione, *ibi*, p. 812.
[85] *Etica*, Parte prima, prop. XXII, *ibi*, pp. 812-813.
[86] *Etica*, Parte prima, prop. XXIX, *ibi*, p. 817.

06 Brianese.indd 102 13/12/13 12.31

Libero da metafora e da mito
Intaglia un arduo vetro: l'infinito
Ritratto di Chi è tutte le Sue stelle»[87].

Ecco, è così che a me piace pensare il discorso filosofico di Spinoza e di Severino: come «l'infinito ritratto di Chi è tutte le Sue stelle». Come l'infinito ritratto di Dio.

[87] J.L. Borges, *Tutte le opere*, cit., vol. II, p. 163.

06 Brianese.indd 103 13/12/13 12.31

06 Brianese.indd 104 13/12/13 12.31

DAVIDE SPANIO

ANTICIPARE IL NIENTE
Intorno alla lettura severiniana di Gentile

1. *Attualismo e problematicismo*

Il confronto di Emanuele Severino con l'attualismo di Gentile rappresenta una costante del suo lavoro speculativo. Se la circostanza non si è mai tradotta in un lavoro sistematico sull'argomento – benché, lungo il percorso, le tracce che muovono in questa direzione appaiano rilevanti e significative –, ciò forse è accaduto anche perché la trama "incontrovertibile" del discorso severiniano è stata, diciamo così, intessuta nell'ordito attualistico, custodendone, come che sia, la consistenza teorica. Il che, di per sé, non dovrebbe meravigliare, dal momento che l'impresa filosofica di Severino appare inaugurata dall'incontro con il tema gentiliano. Anzi, come è noto, è proprio la struttura teorica dell'idealismo attuale a innervare il progetto metafisico che egli comincia a elaborare alla scuola neoclassica di Gustavo Bontadini[1]. Sì che, per

[1] Basta anche solo scorrere *La struttura originaria*, del 1958, concepita da Severino in quegli anni, per sorprendere – in un testo che, tra i pensatori del Novecento, cita una volta sola, in modo significativo (talora sommariamente), Wittgenstein, sul rapporto significare-significato; Bontadini, sull'intenzionalità del pensiero; Husserl e Dewey, a proposito del concetto di immediatezza; Bergson e Heidegger, con un cenno a Carnap, per il problema del nulla – almeno quattro importanti rinvii al *Sistema di logica come teoria del conoscere* di Gentile, concentrati nei fondamentali primi tre capitoli dell'opera: il primo rinvio richiama, facendolo proprio, un passaggio della logica del concreto, per suggerire il senso autentico da attribuire al progresso del fondamento (E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958, ed. anastatica 2012 [= SO], pp. 12-13; E. Severino, *La struttura originaria*, nuova ed. ampl., Adelphi, Milano 1981 [= SO^2] pp. 113-114); il secondo, guardando invece alla logica dell'astratto, contribuisce a chiarire la concretezza del significato da attribuire all'immediata presenza dell'essere (SO, p. 52; SO^2, p. 172); il terzo luogo, chiamato in causa a proposito del concreto sviluppo della formula relativa all'essere incontraddittorio, testimonia la preoccupazione severiniana di evitare lo sviluppo astratto escluso dalla logica di Gentile (SO, p. 64; SO^2, p. 185; con una coda, ecco il quarto rinvio, alle pp. 69-70; p. 192, dove si rimarca che in Gentile «la *differenza* dell'identico», da lui correttamente evidenziata, è espressa in un modo che, contraddittoriamente, rimane al di qua della "soluzione" appropriata). Per questo verso, la preferenza che, in precedenza, Severino aveva accordato ad Heidegger (mi riferisco alla tesi di laurea, *Heidegger e la metafisica*, pubblicata nel 1950, dove, dopo aver detto che, «solo a prima vista», in Heidegger, il «concetto del fondamento metodologico» appare meno «radicale» di quello gentiliano, Severino aggiunge come esso abbia «su di questo il vantaggio di presentare un'indagine *più avanzata* nella concreta rielaborazione e accostamento del pensiero classico»,

07 Spanio.indd 105 13/12/13 12.32

questo verso, «ritornare a Parmenide», denunciando l'«alienazione della ragione» occidentale, preda della «follia» che Aristotele rimproverava invece all'Eleate, avrebbe significato, per Severino, soprattutto liberarsi del «fondamento» che la tradizione filosofica, rinnovata dall'approccio gentiliano, perpetuava con la grammatica e la sintassi del «problematicismo»[2].

Per Bontadini, infatti, l'avvento dell'*attualismo*, quando a prevalere era la verità che ne liberava il nucleo autentico, equivaleva all'imporsi del *problematicismo*, visto che l'atto del pensiero, celebrato da Gentile, coincideva con l'apparire dell'essere che taceva intorno alla propria

---

E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, prefazione di G. Bontadini, Vannini, Brescia 1950 [= HM], p. 21), cedeva a un punto di vista per il quale, complice il gentiliano «toglimento della presupposizione gnoseologistica», si sarebbe trattato di percorrere una via che era ancora e non era già più quella lungo la quale, appunto, *avanzava* Heidegger: ne *La struttura originaria*, infatti, avvolto dalla persuasione nichilistica, parla ormai un «linguaggio» per il quale «incomincia ad essere testimoniata» la «Necessità, che già da sempre si apre al di fuori del nichilismo» (SO^2, p. 21). Del resto, l'insistenza sull'«unità dell'esperienza», come «struttura» del «fondamento metodologico», in vista della «costruzione metafisica» (HM, pp. 20-21), condivisa da Severino, sulla scia di Bontadini, si precisa ora con il precisarsi del «senso autentico del contenuto originario», che – così recita *La struttura originaria* – rimane «celato [...] persino quando gli si affida il ruolo di fondamento metodologico del sapere metafisico. [...] Il *sapere* metafisico non è, rispetto al fondamento, un'ulteriorità da conseguire, ma appartiene all'essenza stessa del fondamento: ossia non dà tregua, o non consente che ci si possa ritrarre su di un piano di appoggio, dal quale poi si abbia a partire per il viaggio metafisico. O qualcosa come "punto di partenza" sussiste certamente, *ma come momento astratto della struttura originaria*; sì che il viaggio è originariamente compiuto» (SO, pp. 8-9; SO^2, p. 109, dove perciò anche si accenna criticamente alla «originaria preliminarità» del «fondamento» heideggeriano). Il riferimento al bontadiniano «punto di partenza della metafisica» appare evidente: «il problema del p.[unto] d.[i] p.[artenza] – scriveva Bontadini – è, manifestamente, problema metodologico, ossia problema di *via*», percorrendo la quale si intraprende, appunto, il «viaggio metafisico», G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 110 e 113). Si sarebbe perciò potuto osservare che il motivo per il quale Heidegger si avvantaggiava su Gentile cominciava ad apparire a Severino – che rivedeva il dettato neoclassico – come un motivo di debolezza: Gentile, trattenendo la filosofia al di qua della determinazione ontologica (anche se – precisava Severino – «con molte ragioni» si poteva sostenere che l'«attualismo» conferisse alla «eliminazione» della «distinzione immediata di certezza e verità» una «valenza metafisica»), stava più concretamente sul bivio dal quale muovevano i sentieri dell'immanentismo e del realismo trascendente, consentendo in effetti l'accesso all'«originaria teoremacità metafisica» o anche, «dal punto di vista storico, il ritorno alla pura essenza della metafisica, quale si realizza nel pensiero di Parmenide; con in più la consapevolezza dell'originarietà di quella pura essenza», in vista di una soluzione che, rimanendo nel solco della tradizione, si sforzava di aprire (per dir così) un terzo sentiero (SO, p. 9; SO^2, p. 109; ma si veda perciò anche, sulla «differenza tra parmenidismo e aristotelismo» – quest'ultimo, ricondotto al «concetto Γ_a» de *La struttura originaria* –, *ibi*, pp. 398-399; pp. 541-542).

[2] Alludo, naturalmente, al saggio *Ritornare a Parmenide*, del 1964, contenuto in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampl., Adelphi, Milano 1982^2 [= EN], pp. 19-61. Per Aristotele, cfr. *De generatione et corruptione*, I, 8, 325 a 13 ss.

determinazione essenziale[3]. Ma era proprio sul significato da attribuire a questo *silenzio* dell'essere – ripristinato, in mezzo al vociare dei moderni, dall'attualismo gentiliano, che si sarebbe perciò apprestato a riascoltarne la voce o che, più semplicemente, evitando di sovrapporne una che non fosse la sua, avrebbe inaugurato la condizione più favorevole per tornare finalmente a sentirla – che doveva indugiare Severino, andando incontro a un esito per il quale possiamo certamente distinguere due diverse fasi del suo confronto con Gentile, una legata all'altra, senza dubbio, e, tuttavia, una irriducibile all'altra.

La prima fase di questo confronto appartiene alla iniziale produzione filosofica severiniana: quella che si riferisce, appunto, al tentativo bontadiniano, inscritto nel progetto neoscolastico milanese, di riproporre il tema metafisico tradizionale, passando attraverso la soluzione neoidealistica o attualistica. L'attualismo, infatti, stando a Bontadini, apriva o riapriva, per il pensiero moderno, le porte a una soluzione che consentiva alla filosofia di affidare la guida del discorso incontrovertibile ai maestri della tradizione classica. Per questo verso, la dottrina gentiliana, alla resa dei conti, consisteva essenzialmente in una dichiarazione di non belligeranza nei confronti degli argomenti che avevano condotto la metafisica degli antichi a porre, senza perciò presupporlo, lo strato trascendente dell'essere.

La posizione di Severino, tuttavia, a tal proposito, non era perfettamente allineata a quella del maestro, già fin dalle prime, precocissime,

---

[3] «[...] il *contenuto* dell'*idealismo* è precisamente il *problematicismo*»: «non una confutazione o eliminazione, ma una [sua] qualificazione», onde esso è posto bensì come una «soluzione», ma «nel senso *attualistico*», dato il quale si «suppone che non ci sia soluzione nel senso *normale* o *intellettuale* (cioè di una *teoria* dell'*essere*)» (G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 70). Naturalmente, era intorno al valore di questa supposizione che si trattava di riflettere, rendendosi conto che «solo chi riconosca anche la problematicità dello stesso problematicismo, ossia la *possibilità* della soluzione [*normale* o *intellettuale*], è veramente problematicista» (G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo* [1946; 1950^2], introduzione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 369). Del resto, l'approccio problematicista testimoniava «la *situazione storica* della coscienza moderna: che si trova in possesso, non già del sistema, ma di molti sistemi – e quindi di nessuno – e resta quindi al di qua della sistematicità, al di qua della determinazione dell'essere» che la metafisica classica, «dall'acqua di Talete alla teologia di San Tommaso», si era sforzata di procurare al pensiero occidentale (G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* [1971], vol. I, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 31-32). Non a caso, Bontadini, dopo aver scritto che «questa [gentiliana "risoluzione" del "ciclo *gnoseologistico*"] non era una soluzione (falsa) ma *la* soluzione (vera)», che «lasciava fuori dalle prese o dalla potenza risolutoria dell'idealismo» la «metafisica classica», ristabilendone, anzi, la «*possibilità*» (G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., pp. 7-8 e 13), avrebbe riconosciuto all'attualismo il merito «di aver enucleata la dimensione non-taletiana» del filosofare, avvistata dalla *Critica* kantiana (G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* [1971], vol. I, cit., p. 274).

07 Spanio.indd 107 13/12/13 12.32

battute dell'indagine che doveva accompagnare le sue ricerche sulla "struttura dell'essere"[4]. Severino, infatti, nelle *Note sul problematicismo italiano*, pubblicate nel 1950[5], contestava, con discrezione, ma decisamente, uno dei motivi di fondo dell'interpretazione bontadiniana, vale a dire quello in ragione del quale si sarebbe trattato, appunto, di cogliere il nocciolo problematicista della tesi di Gentile, esaltandone, per questo verso, il *situazionalismo* di fondo («problematicismo puro o di *situazione*»)[6].

Era il modo con il quale Bontadini, pensatore neoclassico, invitava ad apprezzare l'*instabilità* del motivo teorico idealistico, interpretando «il punto di arrivo» della modernità come la «posizione rigorosa del punto di partenza» di un discorso filosofico essenzialmente metafisico. Chiamato a rappresentare un «punto di partenza», esso, evidentemente, implicava la partenza o, se si preferisce, la mediazione in forza della quale l'immediato, hegelianamente, tornava a se stesso, chiudendo il circolo dell'essere che, *per sé noto*, albergava entro i confini dell'«esperienza», la quale, dopo Gentile, doveva ormai «essenzialmente ridursi alla problematicità»[7]. Ma – occorreva chiedersi

---

[4] Cfr. E. Severino, *La struttura dell'essere* (1950), in Id., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994 [= HM²], pp. 472-502, dove il tema bontadiniano è intrecciato, anche dal punto di vista terminologico, a quello emerso dagli studi, compiuti da Severino per la tesi di laurea, sulla ontologia di Heidegger. A questo proposito, varrà la pena di ricordare come Bontadini, pur lodando il tentativo del suo giovane allievo, si fosse a sua volta espresso negativamente intorno alla possibilità di scorgere in Heidegger una effettiva («non solo, per così dire, in potenza passiva, ma addirittura in potenza attiva») conversione alla metafisica classica («neoclassicismo»): «La riapertura della metafisica dell'essere, a mio sommesso avviso, non è possibile sullo slancio della speculazione heideggeriana: è possibile bensì in quanto ai *risultati* di questa speculazione si *sovrapponga* la logica classica» (G. Bontadini, *Prefazione* a HM, pp. VII e IX-X).

[5] Cfr. E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, Vannini, Brescia 1950 [= NPI]. Questo lavoro di Severino, che riprende anche alcuni contributi precedenti, usciti per la «Rivista rosminiana», risale addirittura agli anni dell'Università (la prefazione è datata 26 febbraio 1949, giorno del suo ventesimo compleanno!).

[6] G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 369, dove si insiste sul fatto che la «situazione» allude al risultato della riflessione filosofica moderna, risospinta così alla «immediatezza dell'esperienza [...] senza, peraltro, aver estinto l'aspirazione a superarla»; «soluzione», appunto, ma «in un senso nuovo che non è affatto *conclusivo* o, per meglio dire, non *soltanto* conclusivo» (*ibi*, p. 200).

[7] *Ibi*, p. 369. «[...] se qualcosa – quale si sia – è mai noto, qualcosa deve essere noto immediatamente – ossia per se stesso e non per altro: ora questo che è noto immediatamente, tutto questo, solo questo, e in quanto è siffattamente noto, costituisce l'U.[nità] d.[ell']E.[sperienza]. [...] L'U.d.E. essendo, come sapere, il primo sapere, è, come essere, il *primo essere saputo*, il πρότερον πρὸς ἡμᾶς» (G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* [1938], introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 124 e 132). Varrà la pena di ricordare che la prima edizione della severiniana *La struttura originaria* recita: «La struttura originaria è l'essenza del fondamento. In questo senso, è la *struttura anapodittica* del sapere – il πρότερον

07 Spanio.indd 108 13/12/13 12.32

– l'essere immediatamente presente, quale usciva dalla demolizione idealistica del presupposto naturalistico, tornava a se stesso, ribadendo se stesso ("immanenza"), o tornava a se stesso, evocando l'altro da sé ("trascendenza")?

Ecco il "problema" che, sottratto finalmente ai pregiudizi della modernità, l'apparire del mondo doveva sollevare, non appena intervenivano "categorie" o "esigenze" delle quali la filosofia amministrava l'urgenza, suscitando l'orizzonte dell'Assoluto o della Totalità. La problematicità, *iniettata* o *inoculata* dal pensiero nell'esperienza[8], alludeva cioè all'eventualità che il "primo per noi" o, anche, l'"Intero", raggiungendo i confini del Tutto, potesse rappresentare il "primo per natura" o "per sé", ma, evidentemente, senza che la circostanza sbarrasse la strada alla soluzione tradizionale, cara a Bontadini. Che si trattasse perciò di oltrepassare l'esperienza, per decretarne la consistenza ontologica, era allora fuori discussione: la metafisica sarebbe stata ancora e doveva essere l'ultima parola del discorso filosofico, tenuto in bilico dall'attualismo. Quale fosse, però, l'esito dell'ispezione teoretica, l'idealismo gentiliano non era affatto in grado di annunciarlo, se non muovendo quel passo oltre l'esperienza che ad esso era mancato e del quale Ugo Spirito avvertiva invece l'irrefrenabile urgenza[9].

πρὸς ἡμᾶς, l'ἀρχὴ τῆς γνώσεως – e cioè lo *strutturarsi* della principialità o dell'immediatezza» (SO, p. 7; SO^2, p. 107, dove però sintomaticamente non compare più il bontadiniano «πρότερον πρὸς ἡμᾶς»).

[8] «L'esperienza, come pura esperienza, non è né contraddittoria, né incerta. Essa è anzi il terreno di assoluta certezza, sulla quale l'uomo può sempre ritrarsi da ogni dubbio, in cui gli accada di avvolgersi». Essa «diventa contraddittoria o almeno aporetica, quando si comincia a iniettarle delle categorie, o a sottoporla a delle esigenze che trascendono quella sua formalità». Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, vol. I, cit., pp. 27-28; G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 185. Occorreva perciò – questa, la richiesta che Bontadini faceva al problematicista Ugo Spirito – accedere a una «deduzione della problematicità», vale a dire a una sua «semantizzazione» teorica, capace di emanciparsi dalla semplice «dialettizzazione delle posizioni *storiche*, ultima la stessa posizione dialettistica», che finiva con l'affidare, appunto, alla «storia» il destino della metafisica (cfr. G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 62).

[9] Immanenza? Trascendenza? Entrambe le soluzioni dovevano essere sostenute da uno sguardo («teoria») capace di posare gli occhi oltre i confini del mondo consapevole di sé, sporgendo per quel tanto da consentirgli di verificare l'esistenza o meno del dominio oltremondano. Non perché – sia chiaro – occorresse uscire dal pensiero, per poi, come che sia, farvi ritorno: guardare al di là del mondo, in questo senso, equivaleva ad argomentare l'esistenza o meno dell'altro, orchestrando la dimostrazione che fosse in grado di conferire alla vista dell'esperienza in divenire il suggello della verità e di imporre perciò al mondo la consistenza (*assoluta* o *relativa*) che esso avrebbe potuto così legittimamente vantare. Il *mostrarsi* «dell'*altro* dall'autocoscienza», reale o nullo che esso si fosse palesato, corrispondeva infatti all'imporsi del risultato di una argomentazione fondata sullo sguardo originario (e dunque interna al pensiero) che investiva «la saldezza e [la] realtà» del diveniente riconquistate dalla modernità (NPI, p. 22 [= HM^2, p. 366]).

A levarsi, insomma, era di nuovo e sempre l'«esigenza dell'uno [...] e del non vanificantesi, dello *stabile*», per dirla con Bontadini[10]. Sennonché, fatta salva la necessità di fondare la legittimità di questa esigenza, occorreva poi determinare concretamente il valore teoretico del dominio *instabile* sul quale il discorso filosofico metteva gli occhi attraverso la lente d'ingrandimento dell'attualismo gentiliano. Che Gentile avesse sempre insistito sulla *stabilità* dell'atto o della "esperienza pura", e cioè sulla *stabilità dell'instabile*, era fuori discussione. Del resto, sarebbe bastato un eloquente passaggio della sua *Filosofia dell'arte*, di sapore foscoliano, per fugare ogni dubbio al proposito: «Il mondo si forma e riforma, nasce e muore passando di moto in moto; ed essa [l'attualità] nella sua eterna possanza sta»[11]. Ciò che restava, per dir così, in sospeso, era però la fisionomia del principio (immanente? Trascendente?) chiamato a sopportare lo *stare* dell'attività trascendentale, e cioè la relatività o meno, l'assolutezza o meno, che l'identità di soggetto e oggetto avrebbe potuto vantare, in ragione degli argomenti esibiti dalla dottrina gentiliana. Se l'attualità dell'essere fosse risultata principio di se stessa, è evidente che la dimensione problematica sarebbe apparsa nelle vesti della *soluzione* ("trascendentale") cui la metafisica tradizionale aveva invece guardato come al dominio trascendente che, principiando il mondo, ne decretava l'originaria dipendenza da altro. Certo, Gentile, evocando senza mezzi termini l'*autoctisi* del mondo sublimato dal gesto attuale dell'Io, escludeva l'*eteroctisi* (e dunque l'«eteronomia del divenire») che, a suo avviso, doveva essere bandita da una concezione del «divenire» come «divenire autonomo», quale si imponeva con l'imporsi della spiritualità del reale[12]. Ma quali erano, se c'erano, i motivi di questa esclusione? Quale, insomma, la "dimostrazione" capace di stabilire la trascendentalità del problema, e cioè l'inoltrepassabilità del divenire che, affidando all'andirivieni dell'esperienza le sorti del mondo, sanciva l'inesistenza dello strato trascendente?[13]

---

[10] G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 62.

[11] G. Gentile, *La filosofia dell'arte* (1931), Sansoni, Firenze 1975, p. 298.

[12] Cfr. G. Gentile, *La riforma dell'educazione* (1919), Sansoni, Firenze 1975, pp. 90-97.

[13] Certo, «pensare» è sempre «risolvere un problema», e tuttavia il «pensiero», «non empiricamente parlando, è sempre in atto, come un problema che risorge dalla soluzione». Insomma: «uno spirito che non risolve il problema, è uno spirito che vien meno: la morte. Ma morte pure sarebbe la condizione dello spirito neghittoso che non si ponesse il problema». Si trattava, allora, per questa via, di comprendere che «quest'Io, inteso come va inteso, ha le spalle più poderose di Atlante. Nulla da esso è escluso, tutto da esso deriva» (G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., pp. 51, 66 e 72).

07 Spanio.indd 110 13/12/13 12.32

2. *Il silenzio dell'essere*

Convinti che, nell'attualismo, i *motivi* e le *ragioni* dell'esclusione cedessero alla "retorica" – e a una retorica *esposta* alla "contraddizione" –, Bontadini e il suo giovanissimo discepolo risalivano alla radice dell'immanentismo moderno, per riacciuffarne il germe. L'esito della esplorazione teorica, come si è già accennato, doveva però dar luogo nei due pensatori a un convincimento non del tutto omogeneo. Per Severino, come per Bontadini, l'instabilità dell'orizzonte attuale taceva problematicamente sulla propria consistenza, ma era sul significato assunto perciò dal "problematicismo" (vale a dire, dal *silenzio dell'essere* ripristinato dall'approccio) di Gentile che allievo e maestro cominciavano a dividersi. Infatti, se, per Bontadini, quello di Gentile era un problematicismo *situazionale* che pretendeva di vestire i panni del problematicismo *trascendentale*, per Severino, il problematicismo gentiliano era un problematicismo *trascendentale* che doveva rassegnarsi ad assumere la fisionomia del problematicismo *situazionale*. E se, per l'uno, il problematicismo di Ugo Spirito esplicitava il tema di fondo dell'idealismo attuale, in vista del suo concreto oltrepassamento, per l'altro, accedere al problematicismo spiritiano avrebbe significato invece uscire dall'idealismo attuale, oltrepassandolo.

Certo, per entrambi, *teoreticamente*, l'attualismo stava in piedi solo come "steresi" o assenza della "soluzione" invocata dal "problematicismo" – al quale la dottrina gentiliana doveva perciò essere ricondotta, circoscrivendo la "situazione" storica, psicologica chiamata ad accoglierla –, ma Severino, che pure vedeva il problematicismo correre sul binario gentiliano, esaltava la resistenza opposta da Gentile che, «con l'affermazione teologica sull'autocoscienza, con la identificazione di questa all'Assoluto, rendeva trascendentale l'antinomia dell'autoconcetto», ossia del divenire problematico[14]. La "critica" di Spirito a Gentile non poteva cioè essere evitata con la semplice denuncia dell'equivoco nel quale egli sarebbe caduto, scambiando il concetto gentiliano di divenire con la negazione del divenire che esso avrebbe dovuto custodire[15], proprio perché essa andava incontro all'esigenza

[14] NPI, p. 153 (= HM^2, p. 436). «Esatte allora le considerazioni del Bontadini sull'identità tra attualismo e problematicismo situazionale. Ma considerando però la dialettica dell'autoconcetto come situazione. Considerandola come affermazione assoluta c'è identità tra attualismo e problematicismo trascendentale», *ibidem.*

[15] Scriveva Bontadini: «Questa critica [...] addebita all'attualismo di porre la dialettica come

di un discorso che, come quello di Bontadini, chiedeva al concetto del divenire una risposta che non era ancora venuta, se non congiunta al «*ma*»[16]. L'obiezione spiritiana, insomma, evidenziava come, in Gentile, la "dialettica dell'autoconcetto" costituisse bensì il risultato di una "affermazione assoluta" – e non semplicemente l'espressione di una "situazione" (storica, psicologica) chiamata a testimoniare l'incapacità di escludere che la vicenda diveniente trovasse fuori di sé il proprio fondamento –, ma solo per l'abbaglio di chi, afferrando quella tesi, si ostinava a chiudere gli occhi dinanzi all'*antitesi* che doveva accompagnarla. Perché, insomma – ecco la questione –, sull'essere, non poteva essere pronunciata una parola che non fosse quella esposta alla propria negazione, specchio e riflesso, ormai, dell'essere stesso il quale, appunto, andava negandosi nella successione degli eventi che la "storia" consegnava allo sguardo di un uomo artefice e custode del proprio destino? Perché – per dirla con Gentile – non sarebbe stato possibile concedere altra «verità assoluta» che non fosse quella di una «verità [che] *avesse* la sua storia, e perciò mut*asse* e si svilupp*asse*»?[17]

Stando a Bontadini, le voci della filosofia moderna avevano riempito il silenzio dell'essere che, finalmente, poteva tornare a parlare, pronunciando, esso, l'*ego sum* che, al culmine di quella vicenda, l'idealismo aveva artatamente messo in bocca al soggetto. Per questo verso, egli invitava ad apprezzare la circostanza per la quale il silenzio (relativo) dell'essere, tornando a occupare l'orizzonte dell'esperienza umana, sarebbe precipitato nella "contraddizione" non appena si fosse concessa l'assolutezza del divenire che l'alternanza delle parole storiche si incaricava di assicurare, sovrastando la parola dell'essere. L'Unità dell'Esperienza (il fondamento metodologico bontadiniano) sarebbe cioè apparsa contraddittoria se si fosse concessa la sua iden-

---

soluzione non-dialettica (cioè definitiva) del problema filosofico (ovvero di *fermare*, nel concetto dell'atto, quella realtà che è invece divenire [...]). [...] questa obiezione è formalistica: il concetto dell'atto, in quanto immobile, non è che l'ipostasi trascendentale dell'atto stesso; se se ne segue e se ne realizza l'intenzionalità, esso si riporta all'atto quale effettivamente è» (G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 70).

[16] «Pensare significa obiettare. [...] la prima parola, a rigore, in cui la personalità si distingue e si afferma è un terribile monosillabo: *ma*. Alla tesi si contrappone l'antitesi, alla fede il dubbio, alla conclusione l'antinomia» (U. Spirito, *La vita come ricerca*, Sansoni, Firenze 1937, p. 7).

[17] G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 164, nota 1. «È vero bensì che, data un'affermazione, si prevede che cambierà il punto di vista, e perciò la verità dell'attuale affermazione non è assoluta; ma bisogna ben considerare che l'affermazione propriamente ed esattamente attuale in tal caso non è quella, di cui si limita il valore, bensì quest'altra con cui se ne limita il valore. E in ogni caso, non si pensa se non verità assoluta, in quanto si pensa» (*ibidem*).

07 Spanio.indd 112 13/12/13 12.32

tità assoluta con l'Essere, ma – nella misura in cui, messe a tacere le voci della modernità, era l'attualità del mondo a imporsi, senza che il mondo osasse dire, assolutamente parlando, «io sono»[18] – non appariva affatto contraddittorio l'orizzonte chiamato a ospitare l'oscillazione e l'andirivieni della realtà del quale si sarebbe trattato di stimare la consistenza ontologica[19].

Soltanto perché e finché *taceva* intorno all'Essere, l'esperienza attuale era in grado di indugiare presso di sé, scevra dalla contraddizione che, semmai, scaturiva o era evitata, in conseguenza della sentenza che il "non", dal quale il mondo appariva afflitto, sarebbe riuscito a strappare al tribunale della ragione. Non che la "contraddizione" non ci fosse, ma si trattava, appunto, di una contraddizione "subìta", per quel tanto che essa era suscitata dall'assenza di una "soluzione", di cui tuttavia si avvertiva la necessità, e non dalla sua presenza, che, della necessità, avrebbe dovuto farsi carico. Contraddittoria, dunque – ma di una contraddizione *sui generis* –, poteva dirsi l'esperienza *in quanto* taceva o non diceva (ciò che doveva essere detto), e non *in quanto* parlava o diceva (ciò che doveva essere detto), proprio perché il suo parlare (il parlare della "esperienza pura") non si riferiva ancora a ciò che *doveva* essere detto[20].

In mancanza della soluzione, con la S maiuscola, rimaneva cioè l'altalena delle soluzioni che accompagnavano l'eventualità dell'essere, ma senza che di essa potesse perciò decretarsi l'inoltrepassabile orizzonte. Farlo, come aveva creduto di poterlo fare Gentile e di non poterlo fare Spirito, significava allora, certamente, contraddirsi e ospi-

---

[18] G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1942[3], p. 20.

[19] «L'esperienza, per sé, in quanto mera positività, non può essere contraddittoria», G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 110.

[20] «Se [...] la logica dell'astratto [*scil.* del pensiero pensato] viene a dichiarare [non "un divenire assoluto, un divenire che necessariamente deve rimaner tale, che, come assoluto, deve estendersi anche alla teoria che lo pone, contraddicendola", ma dichiara] semplicemente il divenire senza pregiudicare in un senso o nell'altro la sua risolvibilità, divenire situazionale, la contraddizione scompare» (NPI, pp. 46-47; HM[2], p. 383). Per questa via, anche emendando il significato assunto dal piano non-taletiano di Bontadini, Severino (ma accenniamo a un tratto del discorso che meriterebbe un'indagine a parte) si sarebbe allora imbattuto nella specificità (o *non-normalità*) della «contraddizione C», chiamata bensì ad affliggere la «struttura originaria», ma (a differenza della contraddizione *normale*) «non per quello che dice, ma per quello che non dice» (SO, p. 232; SO[2], p. 364). Si sarebbe peraltro trattato di evidenziare (anche se le parole che seguono appartengono alla fase più recente del lavoro severiniano) la «"condizione necessaria", sebbene "non sufficiente", della forma normale [avente per contenuto "l'errore e il contraddittorio, e dunque il nulla",] della contraddizione» (E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 88-89).

07 Spanio.indd 113 13/12/13 12.32

tare il contraddittorio, ma occorreva distinguere con nettezza le due posizioni, poiché un conto era andare incontro alla contraddizione di chi, come Spirito, risolveva (il problema gnoseologico) senza risolvere (il problema metafisico), e si apprestava a varcare la soglia del mondo; un altro conto, invece, era imbattersi nella contraddizione di colui che, come Gentile, risolvendo (il problema gnoseologico), era persuaso di aver trovato la soluzione (del problema metafisico), e al mondo non concedeva alcuna soglia. Se la prima, perciò, era una contraddizione, per dir così, in potenza (e dunque non era propriamente una contraddizione), dato che la "problematicità", di per sé, non avrebbe condannato la filosofia al silenzio di chi dice e disdice *sub eodem* – franando, con l'essere, sotto il peso dell'antinomia –, prima di tradursi nella soluzione che escludeva ogni altra soluzione; la seconda, al contrario, avrebbe invece fatto precipitare il discorso nel nulla, per quel tanto che essa, posta in relazione con il proprio contenuto, e cioè con il «dato» del divenire come un «essere limitato intrinsecamente dal non-essere» («è dato il divenire di ogni dato»), avrebbe immediatamente implicato «la [impossibile] traduzione del non-essere in un positivo (appunto come capace per sé di limitare l'essere)»[21].

Su questo fronte, tuttavia, Severino tendeva (anche per ovvie ragioni biografiche) a problematizzare il "problematicismo" che Bontadini, segnando la strada sulla quale a suo avviso occorreva stare fino in fondo, vedeva ormai risolversi (e risolto) nella metafisica creazionistica di stampo tradizionale[22]. Concedere, infatti, l'incontraddittorietà *formale* del discorso chiamato da Gentile a sancire l'assolutezza del piano storico-diveniente (dal momento che «non sarebbe nemmeno contraddittorio il pensare un divenire assoluto se il sostenitore di questa tesi rispondesse, a chi gli obbiettasse che il pensamento del divenire non diviene, che proprio questa è la verità, l'unica verità»[23]), significava bensì approfittare della distinzione bontadiniana tra due «momenti o aspetti» del «principio di non contraddizione» – uno, «genericamente logico o discorsivo»; l'altro, «particolarmente affine» al primo, «propriamente ontologico» –; ma significava anche e, forse, soprattutto, sottolineare

[21] G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 114.

[22] Dico *ormai*, poiché, in un primo momento, lo stesso Bontadini aveva a lungo esitato di fronte alla soluzione offerta dalla «metafisica classica» in relazione alla questione del «divenire» interpretato come il luogo dentro il quale «nasce qualcosa di nuovo» (cfr., ad es., G. Bontadini, *Studi sull'idealismo* [1942], introduzione di E. Severino, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 148).

[23] NPI, p. 46 (= HM^2, pp. 382-383).

07 Spanio.indd 114 13/12/13 12.32

la relativa (perché *sub iudice*) stabilità del contenuto (l'*esperienza*) al quale esso (forma, certo, ma forma di un contenuto) conferiva il lineamento della semplice tesi (esposta, bensì, alla propria negazione, ma non ancora negata e, dunque, non propriamente affermata).

Una volta *dimostrata*, certo, la tesi, negando la propria negazione, avrebbe conferito un valore di verità assoluto alla metafisica immanentistica, la quale, emancipandosi dal problematicismo, avrebbe tradotto la «problematicità» nella soluzione, dato che quella, «per acquistare assolutezza deve rinunciare al suo stesso significato problematico e porsi come la *verità* del suo contenuto (che potrà anche essere il problema)»[24]. Ma la "dimostrazione" (il «*dimostrarsi*») di questa «verità», formalmente inattaccabile, non era ancora venuta[25] e Severino, forte di una tradizione che, dopo l'oblio dei moderni, tornava a mostrare i muscoli, sfidava il problematicista «trascendentale» a produrla, per dire «semplicemente come stanno le cose»[26]. Ecco: lo *stare delle cose*, che tanta parte avrebbe avuto nell'evoluzione del discorso severiniano, poteva bensì corrispondere allo stare (*epistemico*) dell'esperienza, capace di consistere in se stessa, ma occorreva rendersi conto di come non fosse ancora accaduto di verificare questa coincidenza, esiziale per le ambizioni del pensiero classico.

Dopodiché, anche Severino era convinto che «l'immanenza non *avesse* la possibilità di fondarsi»[27], e che si trattasse perciò di prepararsi a veder sprofondare il terreno sul quale poggiava la proposta (una "constatazione") problematicista, una volta che ad essa si fossero affidate le sorti della "verità". Del resto, l'*impasse* problematicista sfuggiva alla contraddizione dell'immanentismo fintantoché il dominio problematico rimaneva effettivamente indeciso circa l'«essenza della realtà» che la «dialettica» del pensiero, nel suo «*farsi essere*» – senza residui «al di là dell'identità reale e attuale» del «*pensato*», come «incessante superamento del fatto» –, imponeva al modo del «divenire» *sui generis* che taceva intorno al *non* che evidentemente lo affliggeva[28].

---

[24] NPI, p. 59, nota 25 (= HM^2, p. 383, nota 1).

[25] «Questa verità, finora, nessun problematicismo trascendentale ce l'ha mai fatta vedere», *ibidem*.

[26] NPI, p. 46 (= HM^2, p. 383).

[27] NPI, p. 200 (= HM^2, p. 447).

[28] NPI, pp. 20 e 49 (= HM^2, pp. 365 e 385). Esso, per Bontadini, «non è certo la mutazione, quella che cade sotto l'occhio, quella di cui parla il volgare e la misura col moto del sole, neppure quella della metafisica classica, passaggio dalla potenza all'atto [...] Il divenire attualistico [...] vien chiamato divenire per ragioni squisitamente storiche, in quanto la scoperta del suo concetto

L'innesco, tuttavia, doveva provenire da un «elemento» supplementare che, *suscitando* la «contraddizione» chiamata a evocare l'oltrepassamento del mondo, testimoniasse l'esistenza dell'Essere in ragione del quale l'Unità dell'Esperienza si sarebbe sottratta all'abisso del nulla. Nonostante le ritrosie severiniane, infatti, il punto in questione non era *se e in quali termini* la «dialettica» *fosse*, bensì – dato che essa *era* senza dubbio l'«incessante superamento del fatto» – *se e in quali termini* la «dialettica» esibisse il nocciolo, lo strato profondo dell'«esperienza», stante la «nullità» della quale essa, evidentemente, partecipava[29]. Certo, questa specifica partecipazione dell'esperienza al «negativo» (come «esperienza del divenire e dello scomparire», appunto), avrebbe rappresentato soltanto la *facies* astratta del «positivo» intervento del Creatore, vale a dire della Realtà chiamata a onorare l'incontraddittorietà (logica *e* ontologica) del discorso filosofico. Ma l'esito creazionistico si sarebbe imposto proprio perché, dinanzi allo spettacolo del mondo restituito finalmente alla sua verità, occorreva in primo luogo scongiurare la paradossale (anche se incombente) pressione del nulla, addebitandola all'essere che ne avrebbe limitato la consistenza, ostacolandone l'andamento[30]. Non, *dunque*, addebitandola all'essere *del* mondo, eternamente avvinto a se stesso, ma a quello, eccedente il suo orizzonte, deputato a sostenerlo, consentendogli di non essere (*ex nihilo*).

La *bebaiotate arche*, infatti, davanti alla quale si piegava la volontà di metterla in questione e di negarla, ma anche quella di discorrere d'altro, ignorandola, diceva (ma *prima* di ogni dire, il quale poteva anche contraddirsi o imbattersi nella contraddizione) che il *non*

è uscita da uno speciale ben noto modo di critica e risoluzione del concetto antico dell'essere. Un cosiffatto divenire per sé, formalmente, si concilia tanto con la mutazione come con la non mutazione (necessaria o contingente) del suo contenuto, considerato in se stesso ed astrattamente», G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 81. E ancora, molti anni dopo: «Questo divenire [gentiliano], che spadroneggia l'essere, non è [...] il divenire naturale, il *fatto* del divenire, che è semplicemente un dato, e, perciò, un modo di quello stesso essere che va *tolto*», in attesa della soluzione che dovrà stabilirne l'assolutezza o meno (G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, in AA.VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, p. 111).

[29] G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 109. Il testo bontadiniano, del 1947, suona: «[...] l'esperienza è anche esperienza della contraddizione – la cui nullità si impone perché è evidente».

[30] Severino alludeva perciò al Creatore trascendente definendolo, in tal senso, «ostacolo al divenire» (NPI, p. 32; HM^2, p. 372). Ma già Bontadini aveva scritto, nel 1934, che il trascendente era «come l'atmosfera, che con la sua misurata pressione rende possibile la vita del divenire: tolta, per ipotesi, l'atmosfera, il divenire si dilaterebbe o esploderebbe nell'essere, nel puro pieno ed immobile essere» (G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 262; cfr. anche, dell'introduzione di Severino, pp. XVI-XVII).

07 Spanio.indd 116 13/12/13 12.32

dell'essere, cui occorreva concedere la «positività o plasticità» esclusa dall'«eleatismo» di «Parmenide», o era, appunto, un altro (differente) essere o era (per dir così) il «non essere» assoluto. Il primo dei due rinviava alla reciproca limitazione degli essenti (uno *accanto* all'altro, uno *dopo* l'altro), estorta da Platone, con il salvataggio delle differenze, al padre «venerando e terribile»[31]; il secondo dei due, invece, alludeva all'impotenza del «negativo», «originariamente» messo in *fuga* dal «positivo» che lo costringeva a cedere le armi[32]. In tal senso, e di conseguenza, l'essere che diveniva (e *non era*) doveva «*venire*» (avvenire, accadere) dall'essere (un *altro* essere) che non (di)veniva («il *divenire* – scriveva Bontadini[33] – deve *venire* dall'Immobile»), perché, altrimenti, il suo venire (da un *non*) sarebbe equivalso al suo venire dal non essere (avrebbe cioè, da ultimo, *implicato* «la traduzione del non-essere in un positivo»). Per questa via, inoltre, il diveniente, non potendo (per la contraddizione che non lo consente) «far divenire l'Immobile», avrebbe infine acquistato la consistenza della creatura anticipata (e tratta in salvo *ex nihilo*) dal Creatore («noi – concludeva Bontadini[34] – ci rappresentiamo questa necessità col *principio di creazione*»).

Era il modo con il quale la filosofia neoclassica, facendo tesoro della modernità, inverava Parmenide: sovrastando l'esperienza («il principio sovrasta l'esperienza»), l'opposizione di essere e non-essere, dato il non essere già (*sub iudice*) del diveniente, suscitava l'inferenza metempirica e l'esito creazionistico. Cedendo al principio (che non cedeva), l'esperienza sopportava il limite (il non essere) delegandone la titolarità, di cui essa non poteva assumere «intrinsecamente»[35] il peso e il segno. Estrinsecamente (per *partecipazione*), allora, il non essere sarebbe potuto intervenire al modo dell'essere che (*non* appartenendogli) il diveniente, generandosi e corrompendosi, avrebbe acquistato e perso, senza che l'acquistare e il perdere intaccassero la risorsa ontologica[36].

---

[31] Platone, *Theaet*., 183e6.

[32] G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., pp. 107 ss.

[33] *Ibi*, p. 212.

[34] *Ibidem.*

[35] G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 114.

[36] La posizione severiniana, a tal proposito, avrebbe rappresentato una radicalizzazione (tendenzialmente eversiva) dell'intendimento neoclassico: «la totalità dell'essere F-immediato [*scil.* immediatamente presente], come orizzonte in cui la nascita e l'annullamento dell'essere viene alla manifestazione, deve essere pertanto determinata [«nella strutturazione concreta dell'originario»] come l'orizzonte in cui è manifesto il comparire e lo scomparire dell'essere. [...] Il divenire [...] *del contenuto* della presenza è *categoricamente* e originariamente posto, in relazione all'oriz-

3. *Le parole del divenire*

Quando Severino, nel 1975, torna a discutere la dottrina gentiliana, egli ha già percorso un lungo tratto del sentiero che doveva condurlo a voltare definitivamente le spalle alla metafisica tradizionale[37]. Anzi, il confronto con l'attualismo (quasi una controprova, se ce ne fosse stato bisogno) rafforzava in Severino la convinzione che esso, ripristinando, bontadinianamente, l'orizzonte *non-taletiano* (e dunque *pre-taletiano*) di una filosofia chiamata a far *circolare* «evidenza e principio di non contraddizione»[38], rendesse visibile l'esito al quale sarebbe dovuta andare incontro l'antica persuasione di mettere preliminarmente gli occhi sull'essere che, afflitto dal *non*, taceva intorno al proprio destino.

Di quale silenzio, infatti, si era trattato, se non di quello dell'*essere* al cospetto di un *divenire* preda di un altro *logos*, da armonizzare con il responso della logica e dunque destinato a vestire i panni della *logica* autentica? Per questo verso, Severino invitava a comprendere come la logica bontadiniana, amministrando la consistenza del discorso problematico, non si fosse astenuta dal determinare il significato del *non-essere* («Realtà o nulla?»[39]). Essa non si era affatto accontentata di constatare (fenomeno-*logia*) il sopraggiungere e il congedarsi degli eventi, senza accedere al dominio *onto*-logico, governato dall'impossibilità che l'essere non fosse o che il non essere fosse («distinzione ed opposizione di essere e non essere»[40]). Quella logica, frutto ed erede della logica tradizionale, non aveva cioè *davvero* taciuto intorno alla

---

zonte dell'intero immutabile, come un apparire e uno scomparire», anche se «non per questo tale divenire, è come generazione e annullamento, un che di irreale; ché anzi esso è proprio l'essere F-immediatamente noto. [...] La totalità dell'essere F-immediato sta [perciò] "oltre" l'intero immutabile, come un positivo che non aggiunge nulla all'eterno cerchio dell'essere» e allora non solo «non è autocontraddittorio affermare che questa realtà è come ciò che sarebbe potuta non essere e come ciò che potrebbe non essere», ma, anzi, siccome essa «non appartiene necessariamente all'intero», occorre concludere che «la totalità del divenire» non può che essere «una *decisione* dell'immutabile» (SO, pp. 404-410; SO^2, pp. 547-554).

[37] Mi riferisco, naturalmente, al testo della Comunicazione presentata a Roma, nel corso della «Settimana di studi gentiliani», *Attualismo e «serietà» della storia*, contenuta (oltre che in AA.VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., pp. 789-794) nel volume severiniano del 1978, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica* (Armando, Roma) che senza dubbio – riprendo le parole con cui Severino lo ripresenta nel 2009 – raccoglie alcuni fra i testi «che più hanno segnato il successivo sviluppo del *suo* discorso filosofico» (ora E. Severino, *Gli abitatori del tempo*. *La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, BUR, Milano 2009 [= AT], p. 3; per il contributo gentiliano, pp. 151-166).

[38] G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 109.

[39] NPI, p. 151 (= HM^2, p. 435).

[40] G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 114.

consistenza ontologica dell'esperienza, come stava a dimostrare il fatto che Bontadini avesse costantemente avvertito la necessità di stabilire i termini per la definizione di un «problematicismo corretto», da «riferirsi ad una trascendenza dimostrata», effettivamente non ancora disponibile, stando al problema[41].

Quello che, sulla soglia del discorso metafisico, avrebbe invece dovuto mutare di segno o apprestarsi ad acquistarne uno, fermo restando il problema, era cioè la *situazionalità* della situazione problematica, testimoniata dall'andirivieni dell'essere (accompagnato dall'interrogativo che rimaneva intanto senza una risposta che non fosse a sua volta un interrogativo senza risposta), tale da non escludere il proprio (non escludente) consistere in una *situazione*. Il problema che sarebbe potuto equivalere alla soluzione (quando al problema fosse stata attribuita la consistenza del diveniente, per la quale ne andava dell'essere) avrebbe cioè dovuto sul serio mettere a tacere le voci che, sulla soglia dell'esperienza, non corrispondevano a quella, sovrana e incorruttibile, del *logos*[42]. Ma ciò era accaduto, appunto, soltanto affidandosi a un *logos* anticipato a se stesso in un mondo al quale Gentile aveva dovuto attribuire le sembianze di una vera e propria teogonia.

Per questo via, allora, Severino suggeriva che l'idealismo attuale di Gentile, decretando l'intrascendibilità del *problema*, non avesse ceduto affatto alla retorica di un discorso che non aveva dalla sua il *logos*,

---

[41] A proposito della severiniana problematizzazione del problematicismo, vicina, per certi versi, alla prima posizione di Bontadini, vale la pena di ricordare come Severino assolvesse Spirito dal rimprovero bontadiniano di non essersi preoccupato di dedurre, avviando la costruzione della metafisica, la problematicità del problema: «Ora, il problematicismo situazionale non ha bisogno di autofondarsi, di produrre la categoria che lo ponga, appunto perché si riconosce provvisorio, si riconosce una semplice constatazione di fatto, non un'affermazione, un giudizio che per essere valido debba fondarsi su di un principio logico» (NPI, p. 151 [= HM^2, p. 435]).

[42] In tal senso, ne *La struttura originaria* di Severino, l'ammutolire astratto dell'essere aveva assunto le sembianze del «concetto Γ_a» ritratto dalla «proposizione: "*È* tutto e solo quell'essere che *c'è*"», ossia dell'«immediato fenomenologico [...] astrattamente separato dal contesto [concreto]» che «nella strutturazione del vero senso della immediatezza [...] gli conviene», non appena è «l'immediatezza logica» ad entrare in scena. Cfr. SO, p. 48; SO^2, p. 168. Ma, entrata in scena, la *logica* avrebbe dovuto impedire che alla *fenomenologia* competesse la testimonianza in ragione della quale «*altro*», da ultimo, sarebbe stato «il tutto in quanto immutabile» e «*altro*», invece, «la totalità dell'ente che appare (cioè la totalità del F-immediato)»: «un'alterità [cioè] tra due positivi, uno dei quali è peraltro necessario che sia posto come la totalità del positivo, mentre l'altro, in quanto positivo che non aggiunge nulla alla totalità del positivo, è posto come ciò che sarebbe potuto e potrebbe non essere» (SO^2, p. 21). L'astrattezza della separazione del fenomenologico dal logico, coincidenti nel *logos* del Destino, avrebbe insomma dovuto tradursi nella «impossibilità [evocata dalla impossibilità logica] che l'uscire e il ritornare nel niente *fosse* qualcosa che appar*iva*», e non soltanto suggerire la necessità di «*integrare* il senso del divenire come uscire e ritornare nel niente, col senso del divenire come comparire e scomparire dell'immutabile» (*ibi*, p. 20).

ma, forte appunto del *logos* che esso collocava all'altezza delle proprie ambizioni, avesse mostrato quello che doveva apparire come il frutto più maturo di un'eredità che veniva da lontano[43].

Che la distruzione degli immutabili, e non la costruzione del loro altare (la "costruzione metafisica"), rappresentasse il risultato irrinunciabile della "logica" evocata dalla tradizione per comporre incontraddittoriamente il responso dell'esperienza e la sentenza della ragione, veniva, anzi, in chiaro proprio accostando la dottrina gentiliana che, non a caso, Bontadini aveva voluto al proprio fianco. Si trattava cioè di ribaltare la sentenza per la quale la "dialettica" attualistica avrebbe semplicemente rappresentato l'inerzia dello slancio con cui essa aveva provveduto a togliere il presupposto naturalistico di marca moderna o, se si preferisce, la zavorra che le aveva impedito di archiviare quella fase della riflessione filosofica e di spiccare il volo metafisico dal quale essa era attesa. Il toglimento del presupposto non era affatto l'esito tutto da determinare di un'ancella ("metodo") della tradizione che, smaltita ormai l'ubriacatura idealistica, si accingeva a tornare sui propri passi, per ricalcarne l'andamento, bensì lo sbocco determinato e inevitabile della tradizione stessa che, senza riconoscerla, alla "dialettica" dell'idealismo aveva invece affidato, fin da principio, la guida lungo il percorso filosofico.

Occorreva cioè risolversi a concedere a Gentile la "dimostrazione" che Bontadini si ostinava a non vedere[44] e che lo stesso Severino non aveva visto, convinto che l'attualismo, «sgombrato il campo da ogni pregiudizio» dualistico, avrebbe semmai ritrovato davanti a sé (e non alle proprie spalle) la via maestra che i giganti di «una tradizione metafisica gloriosa: da Parmenide a Leibnitz» avevano già imboccato, in vista della soluzione del problema filosofico[45]. Quella strada, dopo Gentile, doveva ormai apparire sbarrata e un'altra strada, ignota e imprevedibile nei suoi esiti, si apriva davanti agli occhi della filosofia che andava così incontro al proprio destino.

---

[43] Il «divenire», infatti, che del *logos* tradizionale era parte integrante, in Gentile «è cioè ancora il divenire al quale si riferiscono Platone, Aristotele e l'intera cultura occidentale, ma riconosciuto appunto nel suo essere contenuto e non presupposto del pensiero» (AT, p. 158).

[44] Replicando a Severino, Bontadini infatti ribadiva: «Che la *quantitas realitatis* che nell'esperienza sorge e tramonta, si dia solo nell'esperienza, e non si dia, non sia anticipata oltre l'esperienza, questo l'esperienza non lo dice e non lo può dire», ma solo finché non «interviene» la «*ragione*» «a mostrare contraddittoria l'assolutizzazione del divenire», G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, cit., p. 117.

[45] NPI, p. 200 (= HM^2, p. 447).

Sennonché, la dimostrazione gentiliana poteva rendersi visibile solo a patto, appunto, di ricondurre la "dialettica" al "divenire" dei Greci, collegando così l'attualismo di Giovanni Gentile alla matrice del pensiero filosofico. Per Severino, infatti, l'idealismo attuale, emancipandosi dal "ciclo gnoseologistico" nel quale Bontadini lo vedeva rinchiuso, rappresenta uno dei momenti più alti della *coerentizzazione* alla quale è chiamato l'intendimento speculativo dei Greci. Gli esiti distruttivi del discorso gentiliano, condividendo l'approccio aurorale della filosofia greca, muovono cioè anch'essi dalla persuasione che il divenire sia "evidente" e "certo"[46]. Sì che, per questo verso, è vero, l'attualismo, demolendo l'edificio metafisico (come suggerisce Bontadini) non volta le spalle alla tradizione, ma (contro il suggerimento bontadiniano), per quel tanto che la tradizione affonda le proprie radici nel pensiero dei Greci, esibisce, con il rigore necessario, la soluzione coerente che ad essa è mancata.

4. *La voce dell'*episteme

Da che cosa muove infatti Gentile? Muove appunto dalla persuasione, già greca, che lo spettacolo del mondo sia, innanzitutto, lo spettacolo del sopraggiungere del nuovo. Ciò che sopraggiunge è una novità[47]. Quando noi pensiamo che ciò che sopraggiunge è una novità, qualcosa di nuovo, stiamo cioè pensando a qualcosa che, *in quanto nuovo*, non è in alcun modo anticipato o preceduto – nella misura in cui esso è quella novità che è. Il nuovo, per dirlo con le parole di Severino, chiamate a smascherare il tratto *ontologico* di questo concetto, «è un niente che diventa essere»[48]. Quando cioè ci rivolgiamo a questo contenuto, che è il

---

[46] Severino cita e si serve di un brano della gentiliana *Teoria generale dello spirito come atto puro*, dove la «dialetticità del reale» è fatta precipitare sullo schermo diveniente del «pensiero in atto», cui si tratterebbe finalmente di *mirare* «con occhio fermo», per coglierne l'irrinunciabile consistenza. Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1938[5], p. 57.

[47] La realtà storica, infatti, è l'orizzonte che può «serbarci sempre qualche sorpresa», in ragione dello «svolgimento» al quale «assistiamo aspettandoci a ogni istante una novità», G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Sansoni, Firenze 19403, p. 199.

[48] AT, p. 153. In Aristotele, ad esempio, posto che il divenire proviene dagli opposti che insistono su un terzo, il sostrato diveniente, si dice bensì che, nel corso del processo, l'«uomo» si trasforma da «non-musico» a «musico», ma si precisa anche che «ciò che non è opposto [il sostrato] permane (*hypomenei*), [...] mentre non permane né "musico" né "non-musico", né il composto (*synkeimenon*) dei due, cioè l'uomo non-musico» (*Phys*. I, 190a18-20). Severino, evidenziando in tal modo il mascheramento nichilistico, osserva perciò che «la determinazione del sostrato da

contenuto essenziale della tradizione filosofica occidentale, precipitato sullo schermo diveniente dell'attualità trascendentale, ci rivolgiamo in primo luogo al sopraggiungere della novità (*ex novo*). Siamo persuasi, cioè (questa, la persuasione di fondo, con la quale si tratterebbe di fare i conti), che il nuovo rappresenti (per quanto ciò suoni paradossale, *atopon* e *aporon*) un niente che diventa essere; altrimenti (e il senso di questo *altrimenti* non può essere sottovalutato) non è nuovo[49]. Intanto, infatti, esso è nuovo, in quanto *prima* di essere quello che è, è, come tale, niente (im-prendibile).

La tradizione metafisica occidentale rappresenta perciò lo stare insieme di due persuasioni che, rese finalmente esplicite da Gentile, non possono più stare insieme: quella, da un lato, che il divenire esista, e cioè che ciò che, nel corso degli eventi, sopraggiunge, *in qualche misura o relativamente*, vale a dire nella specificità del proprio imporsi allo sguardo, sia, sia stato (e sarebbe perciò potuto rimanere e diventare) niente[50]; e quella, dall'altro, che, in ragione del *logos* sottoposto alla tortura platonica[51], esista una dimensione trascendente, immutabile ed eterna che anticipa, precede o predetermina ciò che sopraggiunge, per *impedirgli* (quando ciò accada) di scaturire, *in toto o assolutamente*, dal niente. Grazie a Gentile, insomma, cominciamo ad avvertire lo stridore che maschera una sotterranea contraddizione (non, appunto,

---

parte della nientità della forma [...] è l'unione del sostrato e di tale nientità e tale unione è un positivo (un uomo in cui l'esser musico è niente è un certo positivo, che è determinato dal suo essere il luogo della nientità di qualcosa); e col sopraggiungere della forma questo positivo si annienta. E questo annientamento si realizza insieme al processo in cui la forma sopraggiunge uscendo dal proprio niente», E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, p. 62.

[49] Se, in ragione dell'opposizione di essere e non-essere, si riformulasse il senso del sopraggiungere del nuovo, occorrerebbe infatti accedere – se ne sarebbe presto accorto Bontadini – a una ben «strana concezione del reale» (cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* [1971], vol. II, cit. p. 207).

[50] Certo, dopo Aristotele, sappiamo che non tutto (anche se si tratterebbe di approfondire ulteriormente la questione) ciò che sopraggiunge, sopraggiunge dal proprio niente (poiché ciò che sopraggiunge, giunge da e su qualche cosa che è già), ma in quanto ciò che sopraggiunge è la novità, occorre anche dire che l'elemento *aggiunto* (*con-giunto* a ciò presso cui esso *giunge* e a ciò cui esso si *ag-giunge*), essendo la novità del nuovo, non può essere precontenuto da ciò che, nella misura stabilita, lo anticipa. Anticipandolo, infatti, anche solo per dettargli la norma ontologica del suo irrompere sulla scena del mondo, esso gli impedirebbe di assumere il ruolo del niente chiamato a suggellarne la consistenza e lo farebbe essere al modo dell'ascolto prestato alla norma.

[51] «Saremo costretti [...] a sottoporre a tortura (*basanizein*) il ragionamento (*logos*) del padre Parmenide, usando violenza a ciò che non è, perché in una qualche misura (*kata ti*) sia, e a ciò che non è, perché, a sua volta, in qualche modo (*pe*) non sia», *Soph.* 241d5-7; tr. di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.

07 Spanio.indd 122 13/12/13 12.32

una contraddizione secca: tant'è che la filosofia, per liberarsene, era stata costretta a spostare progressivamente il problema, facendo della contraddizione ciò *in cui* ci si sarebbe imbattuti se non si fosse *posta*, per via argomentativa, la realtà chiamata a scongiurarla): la contraddizione, per dirla con Platone, «più impossibile di tutte», e cioè uno *ex nihilo ens* sottostante allo *ex nihilo nihil* evocato per custodire l'incontraddittorietà dello *ex* (il di-venire *da*). Il punto in questione assumeva cioè la forma che segue: se quello che sopraggiunge è il nuovo, e cioè il niente che diventa essere, allora il sopraggiungente, *in quanto nuovo*, non può essere anticipato da una dimensione che *sta ed è*, e che, nella misura in cui sta ed è, predetermina il succedersi degli eventi[52].

In questo senso, si sarebbe allora trattato di *anticipare* radicalmente il *niente* all'essere che sopraggiungeva, e cioè all'essere che, fugandolo, intrecciava il proprio filo con quello del non-essere, secondo quanto era testimoniato dall'esperienza pura (o dal piano non-taletiano), di marca trascendentale. Per consentire al nuovo di essere quello che il nuovo *voleva* essere, occorreva insomma sgombrare il campo per il diveniente, rinunciando per sempre all'eterno che la tradizione aveva escogitato, a ragion veduta, al modo dell'immutabile che pre-stabilisce il sopraggiungere degli eventi. Gentile invitava cioè con forza a considerare come l'esistenza di questa dimensione eccedente, *contro le intenzioni* di coloro che ne avevano argomentato la consistenza, riducesse il divenire a un processo niente affatto dialettico, ma semplicemente analitico. Il divenire, come unità dell'essere e del non-essere, posto l'*indugio* dell'essere che se ne era già da sempre liberato, finiva cioè col ritrarre un processo chiamato invece a ribadire lo stesso, contrabbandando il differire del mondo con un *idem per idem*. Per questo verso, la storia si sarebbe limitata a rendere esplicita una realtà che (pur svolgendosi nel tempo) era (logicamente) già esaurita e messa perciò a disposizione della filosofia che si fosse adoperata per raggiungerla, afferrando il bandolo della matassa che le avrebbe consentito di prevederne lo svolgimento, così da attenuare l'angoscia (*thaumazein*)[53] di cui essa si alimentava[54].

---

[52] In questo senso, il superamento idealistico del realismo, eccedendo l'ambito gnoseologico, doveva rappresentare uno dei modi attraverso i quali era sempre e di nuovo l'ontologia a imporsi: AT, pp. 155-156; E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992 [= OL], p. 105 (si tratta del saggio *Attualismo e problematicismo*, *ibi*, pp. 99-118).

[53] Cfr. E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 347-355.

[54] Da questo punto di vista, Gentile doveva perciò apparire a Severino come il più rigoroso

Lungo questa via, si trattava allora di insistere sul fatto che onorare la serietà della storia significasse, sostanzialmente, demolire il presupposto immutabile ed eterno che ne anticipava e precedeva il processo. Ma occorreva perciò prendere atto di una *implicazione*: siccome appariva il nuovo e siccome questo apparire risultava evidente e certo, allora non poteva esistere l'immutabile. Se c'era *quell*'immutabile, allora il nuovo era impossibile: impossibile, cioè, sarebbe risultata la massima evidenza di una filosofia che, preda di *aletheia*, si era adoperata per elaborarne la razionalità. Un'evidenza, si vuol dire, tale da essere scambiata appunto per la testimonianza primigenia dell'essere che, indugiando presso di sé, taceva del proprio destino, proprio nel mentre lo rivendicava a gran voce (un destino come *episteme*)[55] e si ergeva ad arbitro della contesa filosofica intorno alla sua incontraddittorietà.

Ma se si trattava di demolire gli immutabili della tradizione filosofica, non si trattava affatto di rinunciare all'immutabile, perché immutabile, appunto, era (e sarebbe dovuta apparire, nel divenire del mondo che *toglieva* l'essere) l'inesistenza dell'immutabile: immutabile era cioè l'inesistenza dell'immutabile che la dimensione storica, ribaltata da Gentile sulla forma attuale del pensiero, incarnava al modo dell'orizzonte che non cedeva mai all'altro da sé, proprio perché esso, testimoniando l'immancabile irruzione del diveniente, non diveniva e stava (nel diveniente che si imponeva allo sguardo)[56]. Per Severino, infatti,

---

e radicale negatore del «passato» trascendentale, nella misura in cui il «passato» (*quod infectum fieri nequit*), precedendo l'avvento del presente (nelle infinite forme assunte dall'Essere eterno e immutabile chiamato a dettare i margini della sua oscillazione), avrebbe implicato un'indebita *entificazione del niente* collocato tuttavia alla sua radice. Il tema concernente la «coerenza del nichilismo» (perché di questo, evidentemente, stando a Severino, si tratta) sarebbe stato ripreso e approfondito, senza tuttavia richiamare Gentile, in E. Severino, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Adelphi, Milano 1980 [= DN], pp. 45-63. Del resto, per Severino – che pure rintraccia nell'attualismo la coerenza dell'esito sortito dalla persuasione concernente l'esistenza del divenire –, «in Gentile [...] non viene [...] in luce piena che l'affermazione dell'immutabile annienta il divenire, perché non rispetta la nientità del niente che, nel divenire, è unito all'essere», OL, p. 96 (cfr., però, sotto, nota 66). Su Gentile negatore del «passato», visto in relazione a Nietzsche, cfr. soprattutto E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 393-397 (ma anche il saggio *Nietzsche e Gentile*, in OL, pp. 77-98).

[55] «L'ἐπιστήμη è infatti il luogo in cui la libertà dell'ente – il suo ἐπαμφοτερίζειν [oscillare] rispetto all'essere e al niente – vien posta come "evidenza", ossia come qualcosa che deve essere affermato in modo incontrovertibile e non ipotetico, e il cui apparire è dunque una "necessità" (ἀνάγκη φανῆναι)», DN, pp. 45-46.

[56] Del resto, un processo che divenisse, e cioè un divenire che divenisse, quando il processo e il divenire fossero concepiti come il processo e il divenire della totalità, equivarrebbe al «precipitare in un risultato calmo» del divenire cui allude Hegel, ritraendo lo sprigionarsi della prima triade nella *Scienza della logica*: esso, insomma, coinciderebbe con quel divenire del divenire che

07 Spanio.indd 124 13/12/13 12.32

se stiamo a Gentile, ci rendiamo finalmente conto – viene cioè in chiaro l'argomento o la "dimostrazione" – che, posto in questi termini, «il divenire è destinato a non rimanere una parte del tutto»[57]. Del resto, l'idea di fondo alla quale può essere ricondotta la metafisica tradizionale è che il divenire costituisca una parte del tutto che lo sovrasta, come il dio sovrasta il mondo. Anzi: la metafisica è sostanzialmente riconducibile al tentativo di vincolare il diveniente all'eterno immutabile che *sta* in (e *dunque* al di là di) esso. Con Gentile, si diceva, ci rendiamo conto che «il divenire è destinato a non rimanere una parte del tutto, e cioè è destinato a essere inteso come il tutto, *attraverso* [la sottolineatura è mia] la distruzione di ogni immutabile che pretenda di dividersi il tutto con il divenire»[58]. È importante sottolineare questo "attraverso", perché occorre appunto dare il giusto risalto a un'*implicazione*, evidenziando – sulla scia severiniana – la «distruzione» alla quale è «destinato» (in ragione, cioè, di uno *stare* inconcusso) «ogni immutabile che pretenda di dividersi il tutto con il divenire». «Se il divenire esiste – leggo[59] – l'unico che può esistere è il divenire». *Se* esiste il divenire (ma era su questo *se* che Severino doveva battere, invitando a «ritornare a Parmenide», per «ripetere il "parricidio"» platonico[60]), allora può esistere soltanto il divenire: è impossibile (*contraddittorio*) che si dia un essere che ecceda e trascenda il divenire, o che si articoli in modo differente da come si articola l'orizzonte trascendentale del divenire. Infatti – Severino insiste in modo particolare su questo tratto

è (e allude a) la sua estinzione nell'inerzia originaria del presupposto. Cfr., ad es., G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 17. Dopodiché, Severino doveva anche suggerire (ed è un tratto della sua interpretazione che merita una particolare attenzione) come tale orizzonte rappresentasse lo sfondo inaggirabile della dominazione tecnico-scientifica del mondo amministrata dal Dio chiamato appunto a sostituire (non senza che la circostanza producesse notevoli contraccolpi) quello tradizionale. Del resto, perché fosse possibile il dominio della scienza e della tecnica occorreva che si liberasse il campo dall'ingombro (un vero e proprio *ostacolo*) rappresentato dall'eterno ed immutabile che non era l'immutabile costituito dal processo diveniente. Anzi, la scienza e la tecnica avrebbero potuto esprimere la loro massima potenza, non appena fossero giunte (in ragione della ragione filosofica) alla consapevolezza della inevitabilità cui allude un discorso per il quale non può (è impossibile che possa) esistere nulla che stia oltre il divenire come processo della produzione e della distruzione delle cose.

[57] AT, p. 152.

[58] *Ibidem*.

[59] *Ibidem.*

[60] E. Severino, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Rizzoli, Milano 1994, p. 278. Più precisamente: «ci si deve preparare a saper ricevere l'irruzione delle differenze del molteplice nell'area dell'essere. Appunto questo è il momento più rischioso, perché si tratta di ritornare al displuvio onde prese origine la deviazione dalla verità dell'essere, e questa volta si tratta di scendere dal versante opposto, da cui si contempla lo spettacolo verace dell'essere», EN, p. 26.

07 Spanio.indd 125 13/12/13 12.32

dell'approccio gentiliano –, «si tratta di pensare incontraddittoriamente il divenire»[61] che la filosofia, al cospetto del mondo, si incarica di custodire al riparo del *logos*.

Ecco: pensare il divenire senza contraddizione. Per Gentile, tuttavia, non si tratta tanto di *pensare il divenire* (*senza* contraddizione), perché sta proprio qui, semmai, l'errore in cui, a suo avviso, sono incorsi tutti i filosofi della tradizione occidentale che, dopo Parmenide, hanno cercato di sottrarre alla contraddizione il discorso intorno al divenire, sottraendo il divenire alla contraddizione. Alla luce dell'attualismo, il divenire da pensare non può che essere il *pensar*lo, sprigionando la contraddizione chiamata a custodirne (*con* la contraddizione) la concreta incontraddittorietà. Il divenire non è cioè *qualcosa* da pensare (in quanto meramente *pensato*, esso *è* e *non diviene*), ma coincide, appunto, con l'atto del pensare che, *non essendo*[62], si rivolge al mondo e cerca di interpretarlo, interpretando la propria eventualità e dando così luogo a un processo storico della cui «serietà» soltanto i moderni sarebbero stati capaci di fare tesoro[63].

5. *Il destino dell'essere*

La dialettica gentiliana non doveva allora essere assimilata all'altalena del pensiero che, tolto dialetticamente il presupposto, testimoniava l'andirivieni (*deposizione*) dei propri contenuti, messi tra parentesi dal punto di vista ontologico, ma condurre la filosofia – al seguito di Hegel, non senza però svoltare al momento opportuno – ad apprezzare la scaturigine stessa del mondo che destava l'interrogativo metafisico. L'«unità dell'essere e del non essere», evocata da Gentile, contro Hegel, al modo dell'orizzonte eterno dentro il quale trovavano spazio le differenze affidate alla cura del tempo, non corrispondeva cioè all'oscillazione (impregiudicata) di un essere (come non niente) al quale si sarebbe trattato di garantire il fondamento (immanente?

[61] OL, p. 109.

[62] Il pensiero «è, come vide Cartesio, in quanto pensa, ossia *non essendo* (perché, se fosse, il pensiero non sarebbe quello che è, un atto), e perciò ponendosi, divenendo», G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 56.

[63] *Ibi*, p. 50. In questo senso, Gentile può dire che «gli antichi non intesero la storia», anche se Severino osserva che sarebbe stato opportuno precisare che, «proprio perché la intesero – ed essi per primi –, divenne inevitabile la distruzione di ogni realtà metastorica che gli antichi e la tradizione vollero far conviver con la storia» (OL, pp. 106-107).

07 Spanio.indd 126 13/12/13 12.32

Trascendente?), ma rinviava appunto all'intreccio originario[64] che stava (doveva *stare*) alla sua radice. Il silenzio dell'"esperienza", sovrastando le voci della modernità filosofica, consentiva bensì alla voce dell'essere, idealmente ammutolito dinanzi allo sguardo del filosofo, di imporsi (secondo quanto aveva sostenuto Bontadini), ma solo perché esso aveva già da sempre pronunciato le parole (*logos*) che, pena la contraddizione, non potevano essere *disdette* dal dire (*leghein*) che avrebbe dovuto ribadirle.

Per questa via, stando a Gentile, il divenire aveva *imposto* il discorso chiamato ad accompagnare ogni altro discorso e si era fatto, perciò, da contenuto, forma, e cioè forma attuale del pensiero che suscitava il *nuovo* (*ex novo*), assistendo, testimone e artefice di se stesso, allo svolgersi del processo storico (*pro-blema*). A imporsi, nel discorso attualistico, non era cioè l'orizzonte oltrepassabile (e da oltrepassare) dell'esperienza trascendentale, bensì il dominio inoltrepassabile della totalità dell'essere che, come problema o sviluppo storico rappresentava il dominio reale oltre il quale non si poteva andare, senza precipitare nell'assurdo. Il diveniente (*hama on te kai me on*), poiché partecipe dell'essere e del non essere (*to amphoteron metechon, tou einai te kai me einai*), esponendo la realtà allo scandalo della contraddizione[65], continuava certamente a delegare il proprio limite all'Essere, ma senza perciò rinunciare al tratto di fondo che aveva indotto il pensiero filosofico a evocare la fisionomia ambigua e sfuggente della «novità»[66].

L'unità attuale dell'essere e del non essere, infatti, stando alla dottrina gentiliana, diceva bensì che l'Essere era se stesso, ma che esso era *perciò* anche l'altro da sé; vale a dire: l'essere è essere, ma è *anche* non essere. Così si esprime Gentile (nel discorso del quale,

---

[64] Per la *symploke* di essere e non essere, cui la filosofia deve disporsi a concedere lo spazio adeguato, benché essa paia come la «cosa più impossibile di tutte (*panton adynatotaton*)», cfr. Platone, *Soph.* 240c1-2; 241b3.

[65] La formula platonica (cfr. *Res.* 478d5-6; e1-2), tuttavia, chiama in causa lo *hama* in termini che differiscono da quelli aristotelici, i quali escludono che, *hama*, cioè *insieme*, l'essere e il non essere siano lo stesso: «l'avverbio ἅμα non compare, in questo finale del libro quinto della *Repubblica*, col senso temporale che probabilmente esso intende esprimere nel celebre passo del libro quarto della *Metafisica* (1005b19-20), dove Aristotele formula il *principium omnium firmissimum*: nel testo platonico, ἅμα indica l'inseparabilità dei due (l'essere e il niente), tra i quali la cosa è indecisa nel suo oscillare tra l'uno e l'altro» (EN, p. 416).

[66] Che la storia alluda perciò al «determinarsi in nuove manifestazioni imprevedibili» dell'essere che, procedendo, va incontro al «futuro» come al proprio non-ancora, appare chiaro a Gentile, dato che, nella misura in cui è previsto, il «futuro», «nell'oggetto, quale noi empiricamente lo concepiamo, [...] è, non già come quel che non è e sarà, ma come quel che è già (il passato)» (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 23 e 174).

07 Spanio.indd 127 13/12/13 12.32

allora, parlerebbe l'autocoscienza della logica occidentale): l'essere è se stesso, ma, proprio per questo, esso, fugando il niente, è anche l'altro da sé[67]. Anzi, adottando gli stilemi dell'idealismo hegeliano[68], la trama gentiliana assume il seguente andamento: l'essere è se stesso *nella misura in cui* è anche l'altro da sé e *soltanto perché* è l'altro da sé. Il che, tradotto e ricondotto alla sua trama essenziale, equivale a dire (spiccando quel salto mortale che Bontadini, seguito inizialmente da Severino, interpreta appunto come un'acrobazia filosofica) che l'essere è se stesso, *in quanto* diviene.

Da questo punto di vista, evidentemente, il divenire era la prima e l'ultima parola dell'essere: non alludeva o non rinviava affatto ad altro da sé. Con l'avvento dell'attualismo, si assisteva cioè al trionfo di un immanentismo radicale, in ragione del quale, infatti, non c'era alcun bisogno di trascendere (come che fosse) l'unità che Gentile indicava con la formula «esperienza pura», per quel tanto che essa «escludeva» radicalmente la «posizione» degli strati immutabili chiamati tradizionalmente a orchestrare i «presupposti dell'esperienza»[69]. Il dominio storico – questo, appunto, l'esito gentiliano, di fronte al quale Bontadini si ritraeva, pur condividendone l'avvio –, sbarrava *perciò* definitivamente la strada ad ogni tentativo di riproporre un discorso metafisico di stampo tradizionale, che alludesse a una dimensione ulteriore, sottratta alla storia e al suo destino.

---

[67] «[...] da Parmenide in qua son trascorsi più di ventiquattro secoli, e del cammino se n'è fatto. E non solo noi sappiamo anche che il non-essere non è, ma sappiamo anche che non è l'essere! Certo, per intendere come si sia giunto ad avere questo coraggio [è lo stesso "coraggio" dello Straniero giunto da Elea: Platone, *Soph*. 256d5], bisognerebbe prima intendere come Cartesio, precorso da Campanella, abbia capovolta la tesi parmenidea: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι; perché soltanto quando s'è inteso che l'essere è pensiero si può capire quell'unità di essere e non-essere, nella quale così l'essere come il non-essere trovano, integrandosi scambievolmente, la loro realtà» (G. Gentile, *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, p. 43, nota). Del resto, per Gentile, era stato a causa di questa fondamentale incomprensione che Platone, pur tentando con coraggio di «scoprire», contro Parmenide, l'«unità degli opposti che dovrebbe essere in sé l'essere», come essere e insieme non-essere, «non vide mai (non poteva vedere) altro che l'essere (ideale o idea dell'essere, varia *ab aeterno* e *ab aeterno* unificata) immobile e *realmente* immoltiplicabile, tal quale l'essere (fisico) degli Eleati», dalla «logica» dei quali egli non era mai riuscito davvero a liberarsi, come è chiaro dal fatto che nel *Sofista* essa, infine, non potendolo giustificare, «gl'imponeva di dire addio all'opposto dell'essere» (G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 200-201, nota).

[68] Ma dietro Hegel c'era Aristotele; cfr. T, pp. 54 ss.

[69] Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 233-262 (in part. pp. 248-251). La ripresa bontadiniana di questo concetto compare nel saggio *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, contenuto in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* (1971), vol. I, cit., pp. 33 ss.

07 Spanio.indd 128 13/12/13 12.32

Sennonché, il discorso severiniano non finiva qui. Anzi: propriamente, esso cominciava da qui, invitando a comprendere come la voce della *episteme*, anche quando l'*episteme* cedeva il passo alla *doxa* scientifica, fosse quella appunto di una "ragione alienata", hegelianamente incapace di sottrarre l'essere al non-essere senza vederli, entrambi, precipitare nell'essente mutevole e finito che gelosamente ne custodiva l'eco. Al destino della storia, come destino dell'essere che si è fatto mondo, doveva cioè essere riconosciuta un'altra destinazione. Un destino essenziale. Del resto, l'invito esortava ancora una volta a non «*fallire* come esseri pensanti, [a non] perdere quella *sensibilità della contraddizione* che è propria della ragione»[70]: a mettersi finalmente in ascolto della voce del *destino* che «dice [...] il senso del non poter sfuggire al dire della verità, cioè [...] dice il vero senso del non poter sfuggire», non perché la verità «sia innanzitutto un linguaggio intorno alle cose», bensì perché «essa è il mostrarsi, l'*apparire* della necessità in cui il Tutto dimora» e «*sta* senza tremare», «da sempre e per sempre sollevato nell'essere»[71].

[70] NPI, p. 19 (= HM^2, p. 364).

[71] DN, pp. 123-125. Si sarebbe allora affacciato «il senso autentico del divenire» come «oltrepassare»: «solo se *tutto* è eterno è possibile il divenire: appunto perché l'oltrepassare autentico è il sopraggiungere degli eterni. Gli abitatori del divenir altro e del tempo (inteso quest'ultimo, come separazione tra il qualcosa che diviene altro e questo suo altro) rendono infatti impossibili le loro abitazioni. Sin dall'inizio i mortali sono abitatori del divenir altro e del tempo. Cioè abitano il nulla», E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, pp. 17-18.

07 Spanio.indd 129 13/12/13 12.32

07 Spanio.indd 130 13/12/13 12.32

ENRICO BERTI

SEVERINO E ARISTOTELE

1. *Centralità di Aristotele nel percorso filosofico di Severino*

Ho letto gli scritti di Emanuele Severino per la prima volta quando preparavo la mia tesi di laurea su Aristotele, nel 1957, e l'ho incontrato personalmente nel convegno per "assistenti universitari" organizzato dal padre Giacon a Padova nel 1962, circa 50 anni fa. Da allora ho sempre seguito il suo percorso filosofico, dal quale, lo dico con grande riconoscenza, ho imparato molto, anche se non ho mai condiviso il suo pensiero nel suo nucleo fondamentale, il neoparmenidismo. In questo saggio ho scelto di affrontare il tema "Severino e Aristotele", perché Aristotele è stato l'argomento del nostro dialogo cinquantennale e perché Aristotele ha occupato una posizione centrale nel percorso di Severino, ma è stato anche la causa principale del mio dissenso da lui.

Nel 1957 l'Università Cattolica di Milano, dove allora Severino insegnava Storia della filosofia antica, decise di pubblicare una raccolta di saggi su Aristotele. Era questa la prima occasione in cui la Cattolica si confrontava con il grande filosofo antico: altri pensatori erano stati oggetto di raccolte di studi prima di lui, anche se agli inizi degli anni Trenta Aristotele era stato insegnato proprio alla Cattolica da Marino Gentile, che poi sarebbe stato il mio maestro, nei corsi da lui tenuti come libero docente. In uno di questi, dedicato al libro XII della *Metafisica*, Marino Gentile introdusse per la prima volta l'espressione "metafisica classica", che poi fu fatta propria da Bontadini e, come vedremo subito, dallo stesso Severino[1]. Il volume si intitolava *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei* e comprendeva, oltre alla presentazione del rettore Gemelli, scritti di Bausola, Bonetti, Franceschini, Guazzoni Foà, Reale e Severino. Anzi lo scritto di Severino vi era stato collocato al primo posto, forse perché esso trattava dell'aspetto principale della filosofia di Aristotele, cioè della concezione della metafisica come scienza dell'essere in quanto essere. Il suo titolo era *La metafisi-*

[1] Cfr. E. Berti, voce *Gentile, Marino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1999.

08 Berti.indd 131 13/12/13 12.33

ca classica e Aristotele, dove l'espressione "metafisica classica" indicava chiaramente la posizione dello stesso Severino[2].

Vorrei sottolineare il fatto che il 1957, anno in cui mi sono laureato in filosofia a Padova, è lo stesso anno in cui è uscito il volume della Cattolica e quello in cui si è tenuto a Oxford, per iniziativa di Ingemar Düring e G.E.L. Owen, il primo *Symposium Aristotelicum* internazionale, il quale ha inaugurato una serie di simposii triennali che non si è più interrotta e che ha concorso a determinare la rinascita dell'interesse per Aristotele in tutto il mondo. Sotto questo aspetto sia la Cattolica, sia Severino, sia – nel mio piccolo – anch'io, eravamo perfettamente il linea con quanto stava accadendo nel resto del mondo, anche se i miei colleghi studenti mi dicevano: «Sei matto a studiare Aristotele! Non ti accorgi che è ormai "superato" e nessuno se ne occupa più?». Certamente non immaginavo che 35 anni dopo avrei scritto un libro su *Aristotele nel Novecento*, il quale avrebbe potuto arrivare a oltre 500 pagine se i limiti delle edizioni economiche Laterza, peraltro benemerite, non me l'avessero impedito.

Nel suo contributo su *La metafisica classica e Aristotele* Severino polemizzava con l'interpretazione di Armando Carlini, traduttore e commentatore della *Metafisica* per la collana "Filosofi antichi e medievali" di Laterza fondata da Giovanni Gentile, secondo cui la nozione aristotelica di "essere in quanto essere" sarebbe stata un'idea cosmologica (interpretazione neoidealistica di Aristotele). Severino, al contrario, rivendicava il carattere ontologico di tale nozione, facendola coincidere con "l'intero" (nozione a sua volta centrale nel pensiero del suo maestro Bontadini). Egli poi sottolineava il fatto che l'intero era stato concepito già da Parmenide come essere, e sosteneva che questa dottrina di Parmenide si poteva già considerare la dimostrazione dell'esistenza dell'Assoluto. Il problema che – a suo avviso – ebbero Platone e Aristotele fu quello di conciliare l'incontraddittorietà dell'essere parmenideo col divenire del mondo, il *logos* con l'esperienza, cioè il problema di dimostrare l'esistenza del mondo, cosa che essi fecero ricorrendo all'analogicità dell'essere. Nell'orizzonte della totalità, costituito dall'essere in quanto essere, è già compreso come problema,

[2] E. Severino, *La metafisica classica e Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 1957, pp. 1-26. È singolare, ma anche significativo, che il titolo di questo contributo, nella forma invertita *Aristotele e la metafisica classica*, coincida con quello del mio recente scritto autobiografico, pubblicato da Il Ramo, Rapallo 2012, che ho così intitolato prima di ricordarmi dello scritto di Severino.

08 Berti.indd 132 13/12/13 12.33

secondo Severino, ciò che sta "oltre" l'esperienza, per cui «la metafisica è originariamente scienza dell'essere in quanto essere e problematicamente scienza della realtà immobile», cioè di Dio (p. 19).

Quest'ultima affermazione riassumeva già la tesi che anch'io avrei sostenuto nel mio libro su *L'unità del sapere in Aristotele* (1965) e costituiva l'interpretazione che i cattolici, a partire da Tommaso d'Aquino, hanno sempre dato della metafisica di Aristotele, nonché la ragione per cui essi la considerano "classica". Anche Giovanni Reale, nel suo libro su *Il concetto di filosofia prima e l'unità della "Metafisica" di Aristotele* (1961), proponeva la stessa interpretazione. Si tratta certamente di un'interpretazione fondata, che supera il dualismo tra "ontologia" e "teologia", ma che sopravvaluta l'aspetto "teologico" della metafisica aristotelica. Oggi, a quasi 50 anni di distanza, mi rendo conto che essa è condizionata da un interesse che Aristotele non aveva, ma che è nato appunto con i suoi interpreti neoplatonici, cristiani e musulmani, così come ritengo che la nozione di "essere in quanto essere" non sia poi centrale per Aristotele, ma gli serva solo per garantire l'unità della scienza delle cause, di tutte le cause prime, sia quella motrice, che in definitiva è "un dio" (il primo motore immobile), sia anche e soprattutto quella formale (la sostanza prima, cioè la forma), e non ultime quella materiale (gli elementi) e quella finale (la felicità)[3].

L'interesse "teologico" presente anche in Severino è attestato dalla sua polemica contro Carlini e Sciacca (gli "spiritualisti cristiani"), i quali negano la derivabilità del Dio cristiano dal Dio aristotelico. Secondo Severino tale derivabilità invece c'è, nel senso che il concetto cristiano di Dio integra ed esplica ciò che è incompleto ed implicito nel concetto aristotelico (p. 25). Dopo il 1957 Severino ha continuato ad occuparsi di Aristotele, pubblicando nel 1958, per La Scuola editrice, un'edizione scolastica, con traduzione e commento, del IV libro della *Metafisica* (*Il principio di non contraddizione*) e nel 1959 un'edizione scolastica del I libro della *Fisica* (*I principi del divenire*), che io ho usato come guide nei miei primi studi su Aristotele (e in un caso me ne sono poi pentito). Nel 1962 Severino ha poi scritto, negli *Studi in onore di Monsignor Olgiati*, una lunga *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di Guido Calogero*, ma su Aristotele è poi tornato sempre, per esempio nel volume su *La filosofia antica* (1984), in quello su

[3] Per giustificare queste affermazioni devo rinviare ai miei *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Morcelliana, Brescia 2004-2010.

08 Berti.indd 133 13/12/13 12.33

Tautótēs (1995) e probabilmente in molti altri che non ho più trovato il tempo di leggere. Del resto l'importanza che Aristotele ha avuto per lui è attestata anche dagli studi di alcuni suoi allievi, come Luigi Ruggiu e Carmelo Vigna, che ad Aristotele hanno dedicato interi volumi, e degli allievi dei suoi allievi, come Diego Zucca e Paolo Pagani, che hanno scritto anch'essi su questo autore.

Ma Aristotele è stato anche il tema del mio primo incontro personale con Severino, quello nel convegno già ricordato del 1962. Il tema del convegno era "Teoria della dimostrazione" e i due relatori ufficiali erano il padre Filippo Selvaggi, filosofo della scienza dell'Università Gregoriana, ed Emanuele Severino. Ho ritrovato tra le mie vecchie carte gli schemi che i due relatori inviarono a tutti i partecipanti. Selvaggi illustrò la teoria della dimostrazione nella prospettiva aristotelico-tomistica, confrontandola con le tesi della filosofia e della scienza moderna, mentre Severino propose alcuni testi di Aristotele, di Dewey e di Carnap. Del primo egli ci inviò la famosa difesa del principio di non contraddizione contenuta nel IV libro della *Metafisica.* Ricordo ancora oggi l'impressione enorme che mi fece la sua esaltazione della "formidabile potenza dell'*elenchos* aristotelico", per cui ancora oggi continuo a pensare che, se c'è anche in filosofia una forma di dimostrazione, questa non può essere che la "dimostrazione elenctica", cioè per confutazione. Da allora Severino fu, per alcuni anni, il mio punto di riferimento preferito.

2. *Il «ritorno a Parmenide» e il conseguente dibattito*

Nel 1964 uscì l'articolo di Severino *Ritornare a Parmenide*, che fu per me un vero *shock* e mandò in crisi il mio rapporto con lui, perché mi sembrò un passo indietro, un ritorno ad una posizione superata, per suo stesso riconoscimento, da Platone e da Aristotele, cioè dalla "metafisica classica". Non avevo ancora letto *La struttura originaria* (1958) e quando, in seguito, la lessi, compresi che già in essa si annidava il seme di *Ritornare a Parmenide*, cioè la semantizzazione dell'essere, o dell'ente, come "non-niente". La mia prima reazione all'articolo fu di riproporre a Severino la stessa critica che Aristotele aveva rivolto a Parmenide, cioè quella di concepire l'essere in modo univoco, mentre l'essere si dice in molti sensi, quindi non è un'unica essenza. Pertanto l'essere non può costituire l'essenza di nulla, e di conseguenza nulla,

08 Berti.indd 134 13/12/13 12.33

per il solo fatto di essere, è necessariamente, a meno che non si dimostri l'esistenza di un Essere necessario, al quale l'essere sia essenziale. Tuttavia non mi associai alle numerose critiche a Severino che apparvero nella «Rivista di filosofia neoscolastica», anche se aderii con tutto il cuore alla risposta di Bontadini, *Sózein ta phainómena* (*ibi*, 1964).

Qualche anno più tardi, occupandomi del principio di non contraddizione, mi resi conto che il mio entusiasmo provato nel 1962 per l'esaltazione severiniana della formidabile potenza dell'*elenchos* aristotelico riguardava, appunto, l'*elenchos*, ma non teneva conto della formulazione severiniana del principio aristotelico come semplice espressione dell'opposizione tra essere e nulla. Infatti in *Ritornare a Parmenide* Severino criticava la formulazione del principio data da Aristotele nel *De interpretatione*, cioè «è necessario che l'ente sia, quando è, e che non sia, quando non è» (19 a 23), osservando che questa formulazione ammetteva un tempo in cui l'essere può non essere[4]. Riflettendo su questa critica, cercai di mostrare che in Aristotele il tempo non è essenziale alla formulazione del principio di non contraddizione[5]. Evidentemente mi espressi male, perché Severino nella sua *Risposta ai critici* scrisse che la mia interpretazione di Aristotele gli sembrava «strana e contraria a spirito e lettera del testo aristotelico». Perciò in un successivo articolo spiegai che per Aristotele il tempo non comporta un venir meno dell'essere, in quanto l'essere non si riduce al presente, ma contiene in sé anche il passato e il futuro[6].

Negli anni successivi ci furono numerose occasioni di discutere: ricordo un convegno organizzato da Marino Gentile a Padova, in cui Bacchin, Chiereghin, Faggiotto ed io discutemmo con Severino; un altro convegno, organizzato dallo stesso Severino a Venezia, in cui discutemmo con lui Carlo Arata ed io; un altro convegno ancora, sempre organizzato da Severino a Venezia, in cui discutemmo con lui Lucio Colletti ed io; un convegno a Padova, organizzato da me, in cui di-

---

[4] Severino non ha mai dato importanza alla distinzione tra essere ed ente, divenuta di moda con Heidegger, ed ha perfettamente ragione, perché in Aristotele questa distinzione non c'è, essere ed ente sono due modi dello stesso verbo, l'infinito e il participio, e tutto ciò che vale per l'uno vale anche per l'altro, come pure vale per il presente "è".

[5] Cfr. E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, in «Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche» s. VIII, vol. XXI, 7-12(1966), pp. 224-252 (ristampato in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, nuova ed. Morcelliana, Brescia 2012).

[6] Mi riferisco al mio articolo *Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» LXI (1969), pp. 9-16.

08 Berti.indd 135 13/12/13 12.33

scutemmo con Severino in tanti, cioè Cellucci, Colletti, Chiereghin, il padre Cottier, Geymonat, Landucci; il congresso nazionale della S.F.I. a Perugia, organizzato da me, con la partecipazione di Severino, ed altre occasioni ancora. Nel 1980 scrissi un articolo su *Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*[7], glielo inviai e Severino ebbe la gentilezza di rispondermi per lettera, avviando in tal modo uno scambio epistolare tra noi che durò per tutto il 1981, di cui ho pubblicato il testo nel volume in suo onore uscito nel 2005[8]. La critica che io continuamente gli facevo era che l'essere non è un genere, come dimostra il fatto che esso si predica anche delle proprie differenze, il che per i generi è impossibile (cfr. Aristotele, *Metaph*. III, 3). Non essendo un genere, l'essere si dice in molti sensi, cioè è un insieme di essenze tra loro diverse, nessuna delle quali è l'essere. Per esempio, come dice Aristotele, per una soglia essere significa essere situata in un certo luogo e per il ghiaccio essere significa essere acqua condensata in un certo modo (cfr. *Metaph.* VIII, 2). Di conseguenza non c'è nessun ente che contenga l'essere nella propria essenza, cioè che esista necessariamente, come Severino invece sostiene a proposito di ogni ente quando afferma, con Parmenide, che «l'essere non può non essere». Si trattava, come si vede, della critica di Aristotele a Parmenide e al Platone delle "dottrine non scritte", il quale sembra che ammettesse un essere avente per essenza l'essere stesso, l'Idea dell'essere[9]. Contemporaneamente mi rendevo conto che questa critica colpiva non solo Severino, ma anche la concezione di molti filosofi cristiani (Agostino e Tommaso) e musulmani (Avicenna) di Dio come Essere per essenza (*Esse ipsum*), in quegli anni esaltata dai più autorevoli tomisti, cioè Gilson e Fabro, il che mi creava non pochi problemi.

Alla mia critica Severino rispondeva che è vero, come dice Aristotele, che l'essere si dice in molti sensi, quindi non è un genere; tuttavia anche per Aristotele i diversi modi di essere, pur essendo appunto diversi, hanno in comune il fatto di essere enti, o il fatto di essere tutti – come il filosofo dice più volte – relativi alla sostanza, e quindi di avere tutti in comune questa relazione. Ora, secondo Severino, è ap-

---

[7] «Filosofia oggi» III (1980), pp. 501-509.

[8] E. Berti, *Dialogo su Aristotele*, in A. Petterlini - G. Brianese - G. Goggi (eds.), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 75-90.

[9] Di questo mi ero occupato a fondo nel saggio *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la "Métaphysique" d'Aristote*, in P. Aubenque (éd.), *Études sur la "Métaphysique" d'Aristote*, Vrin, Paris 1979, pp. 89-129 (tr. italiana in E. Berti, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975).

08 Berti.indd 136 13/12/13 12.33

punto questo carattere comune ciò che costituisce il loro essere e fa sì che, malgrado Aristotele, essi non possano non essere, come sostiene Parmenide. Ciascuno rimaneva così sulle proprie posizioni, per cui ad un certo momento smettemmo di discutere[10]. Ci fu solo un ulteriore episodio, accaduto se non ricordo male pochi anni fa, in cui Severino pubblicò nel «Corriere della sera» una critica al concetto aristotelico di potenza, io mandai al «Corriere» una lettera in difesa di Aristotele, il giornale la passò a Severino senza pubblicarla e poi pubblicò la risposta di Severino alla mia lettera, suscitando lo sconcerto dei lettori, molti dei quali mi telefonarono per chiedermi dove era la mia lettera. Lo stesso Severino mi telefonò per scusarsi, mentre avrebbe dovuto scusarsi il direttore del giornale.

Un'altra critica di ispirazione aristotelica che ho sempre pensato di poter rivolgere a Severino, ma non ricordo se gliel'abbia mai comunicata e se egli mi abbia risposto, è la seguente. Ho ricordato prima la risposta di Bontadini a *Ritornare a Parmenide*, cioè «salvare i fenomeni», ovvero rendere ragione dell'esperienza. L'esperienza attesta il divenire, mentre il *logos* – secondo Bontadini – afferma il principio di Parmenide, cioè che l'essere non può non essere, dunque bisogna conciliare queste due istanze opposte e l'unico modo per farlo è di ammettere la creazione. A questa critica Severino rispose, mi pare, nell'articolo *Il sentiero del Giorno*, che l'esperienza attesta non il divenire, bensì l'apparire e lo scomparire dell'essere, il quale non smentisce il principio di Parmenide, e quindi non c'è nessun bisogno di ammettere la creazione. Ebbene, c'è in Aristotele un passo in cui, all'affermazione di Parmenide secondo cui il movimento è solo opinione o apparenza, lo Stagirita obietta: «Se questa opinione è falsa, comunque esiste come opinione, e dunque anche in questo caso il movimento esiste, anche se si trattasse di immaginazione [*phantasia* = apparenza], anche se questo dovesse talvolta apparire in un modo e talvolta in altro modo, giacché anche l'immaginazione e l'opinione sono da ritenere movimenti»[11].

A me questa è sempre sembrata la confutazione decisiva della negazione del divenire: questa stessa negazione, sia essa opinione, o apparenza, è pur sempre un divenire, dunque il divenire è innegabile. Poco importa che si tratti di autentico divenire o di apparire: dal punto di vista dell'esperienza non c'è nessuna differenza tra divenire e ap-

[10] Credo che il mio ultimo intervento sia stato la *Critica all'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in E. Berti, *Le vie della ragione*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 209-226.

[11] Aristotele, *Fisica* VIII, 3, 254 a 27-31, tr. di L. Ruggiu (Rusconi, Milano 1995).

08 Berti.indd 137 13/12/13 12.33

parire, cioè tra divenire reale e divenire apparente: si tratta sempre di un processo. Che poi questo divenire sia contraddittorio, come afferma Severino, e come gli concede anche Bontadini, a me non sembra, perché non accetto il principio di Parmenide (che non è il principio di non contraddizione, il quale è molto più complesso e non afferma affatto l'impossibilità che l'essere non sia). Quanto alla creazione, se pure è possibile dimostrarla, credo che si debba dimostrare in altro modo, cioè mostrando non la contraddittorietà, ma la problematicità del divenire, cioè la sua insufficienza, la sua incapacità di spiegarsi completamente da sé[12].

3. *Il concetto aristotelico di "essere" e la filosofia analitica*

Il "ritorno a Parmenide" di Severino determinò, come è noto, il processo a lui intentato dalla Congregazione per la dottrina della fede (l'ex Sant'Uffizio), che si concluse con la dichiarazione dell'incompatibilità della sua filosofia col cristianesimo e con il suo conseguente trasferimento dalla Cattolica all'Università di Venezia (1971). Negli anni successivi il dibattito relativo al suo pensiero, almeno in Italia, si concentrò su questo aspetto, trascurando di approfondire gli aspetti propriamente teoretici del suo neoparmenidismo. Severino stesso, se non erro, spostò l'attenzione dei lettori, sia con i suoi nuovi volumi che con i suoi numerosi interventi sulla stampa quotidiana, dagli aspetti più propriamente logici e metafisici della sua concezione dell'essere alla sua critica al nichilismo dell'Occidente, alla tecnica, al capitalismo.

Ma nel frattempo il pensiero di Aristotele emergeva al centro degli interessi della filosofia analitica, specialmente inglese. Infatti, dopo che Frege e Russell avevano posto alla base della filosofia analitica la nozione di esistenza come proprietà di una classe di contenere almeno un esemplare, facendone in questo modo un concetto univoco, i filosofi inglesi dediti all'analisi del linguaggio ordinario, cioè Austin e Ryle, richiamandosi ad Aristotele, avevano invece sottolineato la molteplicità dei significati dell'essere, e quindi della stessa esistenza. Ryle in particolare mostrò che l'uso del concetto di esistenza con un solo significato, per esempio a proposito del corpo e della mente, è un vero e proprio "errore categoriale". Ovviamente per questi filosofi, così

[12] Anche per queste affermazioni sino costretto a rinviare a un mio scritto, cioè *Introduzione alla metafisica*, UTET-Libreria, Torino 1993.

come per Aristotele, l'essere non si riduceva ad un concetto del tutto equivoco, ma conservava una sua unità grazie al riferirsi dei suoi molti significati alla sostanza, che in tal modo fungeva da *nuclear meaning* (Austin) o da *focal meaning* (G.E.L. Owen)[13]. Di questi sviluppi tenni conto nelle mie discussioni con Severino, non riuscendo tuttavia a convincerlo, perché egli sempre replicava – come ho ricordato sopra – che il minimo di unità conservato dal concetto di essere impedisce l'identificazione di qualsiasi ente col non essere, e quindi ne mantiene l'eternità (neoparmenidismo).

Lasciando da parte la discussione con Severino, mi impegnai allora in una polemica con quei filosofi analitici americani, come Quine e van Inwagen, che erano ritornati alle posizioni di Frege e Russell, riproponendo l'univocità del concetto di esistenza, e feci valere contro questa concezione gli argomenti usati da Aristotele contro Parmenide, ripresi da Austin e Ryle. Per questo motivo ebbi l'onore di venire invitato ad esporre la mia posizione in una *lecture* alla Aristotelian Society di Londra[14]. Naturalmente non potevo pretendere che Severino seguisse queste discussioni, ma è significativo il fatto che quasi nessuno in Italia, né tra i seguaci della "metafisica classica", né tra i tomisti, né tra i "neoparmenidei", si interessasse a simili argomenti, segno della incomunicabilità più volte denunciata tra "analitici" e "continentali"[15].

Contemporaneamente, tuttavia, si veniva sviluppando in Inghilterra un nuovo filone di ricerche, che interessava la filosofia di Aristotele, quella di Tommaso d'Aquino e la filosofia analitica, di cui io stesso non mi ero subito reso conto e che avevo infatti quasi completamente trascurato nel mio *Aristotele nel Novecento*. Nel 1963 uscì a Oxford il libro intitolato *Three Philosophers*, in cui erano presentati Aristotele, a

---

[13] Ho descritto questo percorso nel mio *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, 2008[2].

[14] Cfr. E. Berti, *Multiplicity and Unity of Being in Aristotle*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» CI (2000-2001), pp. 187-207 (tradotto in francese in E. Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 345-268); cfr. anche E. Berti, *Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle*, in A. Bottani *et al.* (eds.), *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2002, pp. 79-107 (ristampato nei miei *Nuovi studi aristotelici*, IV/2 – *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 459-484).

[15] L'unico che si occupò delle mie critiche al tomismo fu G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1997. Più recentemente se n'è occupato S.L. Brock, *L'*ipsum esse *è platonismo?*, in S.L. Brock (ed.), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 193-220 (ed. inglese *On Whether Aquinas's* Ipsum Esse *is Platonism*, in «The Review of Metaphysics» LX [2006], pp. 723-757).

08 Berti.indd 139 13/12/13 12.33

cura di G.E.M. Anscombe, Tommaso d'Aquino e Gottlob Frege a cura di P.T. Geach. Anscombe e Geach erano noti come discepoli diretti dell'ultimo Wittgenstein, quindi come filosofi analitici del linguaggio ordinario, ed erano entrambi cattolici, quindi informati sulla filosofia di Tommaso d'Aquino e non pregiudizialmente ostili ad essa, come spesso accade nella cultura "laica" e comunque non cattolica. Inoltre, come tutti gli Inglesi, specialmente attivi a Oxford, essi erano perfettamente informati su Aristotele, che a differenza dei filosofi "continentali" non consideravano affatto "superato".

Anscombe, nota in Italia soprattutto per il suo libro *Intention*, che è un'analisi dell'agire umano, anch'essa di ispirazione aristotelica, in realtà ha portato un importante contributo alla comprensione della metafisica aristotelica, richiamando l'attenzione sulla tesi di Aristotele secondo cui «l'essere non è essenza di nessuna cosa, perché non è un genere» (*An. Post.* I, 7, 92 b 13-14). È significativo il modo in cui Anscombe traduce in inglese questo passo: «The existent is not a class, so existence is not (part) of the essence of anything»[16]. Questa traduzione mostra che la filosofa inglese anzitutto interpreta l'essere come esistenza, poi interpreta il genere come una classe, infine osserva che l'esistenza non è «parte» dell'essenza. I primi due dettagli rivelano che il suo bersaglio è proprio la concezione dell'esistenza come concetto univoco, ovvero come proprietà di una classe, proposta da Frege, Russell e Quine, e il terzo rivela che ella concepisce l'essenza alla maniera di Aristotele, ossia come ciò che è oggetto della definizione, la quale è composta di due parti, il genere e la differenza specifica. Il fatto che l'esistenza non sia un genere significa dunque che essa non può far parte di nessuna definizione, cioè che non può essere contenuta nell'essenza di nessun ente.

Ancor più significativa è la parafrasi che Anscombe fa dello stesso passo: «there is no such kind of thing as *the things that there are*; that *there is such a thing as it* is not *what* anything is»[17]. Insomma non c'è un genere di cose comprendente le cose che sono, il che significa che gli enti non hanno in comune il fatto di essere enti come se questo fosse qualcosa di identico per tutti, ma ciascun genere di enti ha un suo proprio modo di esistere, che non ha nulla in comune

[16] G.E.M. Anscombe, *Aristotle: the Search for Substance*, in G.E.M. Anscombe and P.T. Geach, *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1963, p. 20.

[17] *Ibi*, p. 21 (corsivi nel testo). Tradurrei così: «non c'è un genere di cose tale, quale *le cose che ci sono*; il fatto che *c'è una cosa di un certo tipo*, non è *ciò che* una cosa è».

08 Berti.indd 140 13/12/13 12.33

con il modo di esistere degli altri. Per esempio, come dice Aristotele, «per i viventi l'essere è il vivere» (*De anima* II, 4), il che dimostra che tra l'essere del vivente e l'essere del non vivente non c'è niente di comune, perché per il primo l'essere è il vivere, mentre per il secondo l'essere non è il vivere, ma qualche altra cosa. Questo mi sembra un argomento nuovo, che propongo all'attenzione di Severino come critica al suo parmenidismo. Ma l'argomento di Aristotele-Anscombe suona anche come critica alla concezione tradizionale di Dio come Essere per essenza, come vedremo subito. Anscombe tuttavia non si arresta qui, bensì introduce una nuova importante osservazione: almeno per gli organismi viventi, sempre secondo Aristotele, l'essere consiste nel permanere di una forma (l'anima) in una materia che continuamente cambia[18]. C'è dunque un altro modo di intendere l'esistenza, che non è solo quello di Frege, Russell e Quine, cioè l'esemplificazione di una classe, ma è invece intimamente legato ad una forma, cioè è l'"attualità" di una forma. Attenzione: Anscombe non parla dell'atto di essere in generale, ma dell'atto di una forma, di una certa forma.

Non meno interessanti sono i due saggi di Geach, rispettivamente su Tommaso d'Aquino e su Gottlob Frege. Nel primo Geach osserva che in Tommaso sono presenti due concetti di essere, anzi di esistenza: il primo è la risposta alla domanda *an sit*, cioè l'esistenza come esemplificazione di una classe, nel senso che sarà poi ripreso da Frege e Russell, e il secondo è l'esistenza come attualità di una forma, che Tommaso eredita da Aristotele, in particolare dall'osservazione secondo cui «per i viventi l'essere è il vivere». Se si intende l'essere nel primo significato, come – secondo Geach – Tommaso farebbe nelle sue prime opere, l'affermazione che Dio è l'Essere per essenza non ha senso, perché – come dice Aristotele – l'esistenza non può essere l'essenza di nessuna cosa (qui Geach riprende le citazioni di Aristotele fatte da Anscombe). Se invece si intende l'essere nel secondo significato, come – secondo Geach – Tommaso farebbe nelle sue opere più mature, allora l'affermazione che Dio è l'Essere per essenza ha senso, perché il suo essere non è l'esistenza in generale, ma è l'atto della sua forma, cioè della sua essenza, che gli appartiene necessariamente. Questa distinzione tra i due significati dell'esistenza era già stata presentata da Geach in un suo articolo precedente[19] ed a suo avviso

[18] *Ibi*, p. 55.

[19] P.T. Geach, *Form and Existence*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» LV (1954-

08 Berti.indd 141 13/12/13 12.33

sarebbe stata vista anche da Frege, come egli sostiene nel terzo saggio di *Three Philosophers*.

Ovviamente la parte di questo discorso che ha maggiormente attirato l'attenzione è quella relativa a Tommaso d'Aquino. Essa infatti è stata ripresa da Anthony Kenny, allievo di Geach e anche lui di estrazione cattolica (fu ordinato sacerdote nel 1955), il quale, dedicandosi allo studio di Tommaso, oltre che di Wittgenstein e di numerosi altri autori, da un lato ne ha apprezzato la teoria della conoscenza, da lui esposta nella monografia *Aquinas on Mind* (1993), ma dall'altro ne ha duramente criticato la dottrina dell'essere, sostenendo che Tommaso in tutte le sue opere, sia giovanili che mature, confonde i due significati dell'esistenza distinti da Geach, che invece vanno tenuti distinti, e li confonde con molti altri ancora (*Aquinas*, Oxford 1980, e *Aquinas on Being*, Oxford 2002). In seguito alle incongruenze da lui individuate nel pensiero di Tommaso, in particolare nelle famose "cinque vie", Kenny ha abbandonato il sacerdozio cattolico ed è divenuto agnostico. Ma le sue critiche hanno finalmente attirato l'attenzione dei tomisti, che gli hanno risposto dando vita al movimento oggi chiamato "tomismo analitico"[20].

Alla luce dei chiarimenti portati dalla filosofia analitica alla concezione aristotelica dell'essere, i quali mostrano per quale ragione l'essere non può far parte dell'essenza di nessuna cosa, e quindi non c'è nessun ente che, in quanto semplicemente ente, non possa non essere (alcuni enti, quelli necessari, secondo Aristotele non possono non essere, ma non perché enti, bensì perché dotati di una certa forma), mi permetto di rinnovare la mia critica al neoparmenidismo di Severino, osservando che esso non tiene conto di questa dottrina di Aristotele. Naturalmente non pretendo che questa dottrina sia vera solo perché appartiene ad Aristotele, anche se per Severino il pensiero di Aristotele ha sicuramente un peso notevole. Essa mi sembra vera perché risulta da un'analisi del nostro linguaggio, cioè dell'uso che noi facciamo del verbo "essere", la quale rivela quale sia il nostro concetto di essere, analisi che si può rifiutare solo se si è in grado di svilupparne una alternativa altrettanto rigorosa.

---

55), pp. 251-272 (ristampato in Id., *God and the Soul*, Routledge and Kegan Paul, London 1969, pp. 65-74).

[20] Su questo argomento mi permetto di rinviare al mio articolo *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'*Esse ipsum, in «Giornale di metafisica» n. s., XXXI (2009), pp. 5-24, e in *Nuovi studi aristotelici*, cit., pp. 495-509, nonché a G. Ventimiglia, *"To be" o "esse"? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012.

Del resto Aristotele dice che ciascun ente è «immediatamente» (*euthus*, «subito») una determinata categoria, cioè sostanza, quantità, qualità, «non in quanto partecipa dei generi dell'essere e dell'uno», «ed è per questo che nelle loro definizioni non rientrano né l'essere né l'uno» (cfr. *Metaph.* VIII, 6, 1045 b 1-8). Ciò non significa che "essere" sia un concetto equivoco, cioè privo di qualsiasi unità, perché per Aristotele tutti i suoi diversi significati sono relativi ad uno, cioè alla sostanza. Tuttavia l'essere in relazione alla sostanza, anzi in relazioni diverse alla sostanza, oppure l'essere la sostanza stessa, non è un fondo comune, identico per tutti gli enti, ma è una caratteristica che dipende dalla forma di ciascun ente e che si attua in modi diversi, senza comportare per essi nessuna necessità di esistere, ma assegnando a ciascuno il tipo di essere e la durata temporale che gli compete (per un vivente, l'arco della vita).

Un fondo comune a tutti gli enti sarebbe ritrovabile, come ben vide Hegel nelle prime categorie della sua *Logica*, solo se si svuotasse l'essere da ogni suo contenuto, cioè lo si riducesse al nulla, ma in tal modo verrebbe meno proprio l'opposizione tra essere e nulla, perché ciascuno dei due, essendo soltanto l'opposto dell'altro, non avrebbe nulla di più dell'altro, e quindi sarebbe identico ad esso. Questa è la stessa critica che fu rivolta a Parmenide da Gorgia, secondo la quale, se l'essere è e il non essere non è, come vuole Parmenide, allora sia l'essere che il non essere sono ciascuno identico a se stesso ed opposto all'altro, e quindi l'essere non ha «nulla di più» (*ouden mallon*) del non essere, cioè coincide col non essere. A questa critica vanno incontro tutte le concezioni univocistiche dell'essere, a cominciare da quella di Giovanni Duns Scoto (lo dico con tutto il rispetto per la sua condizione di "beato"), che si impose alla successiva storia della metafisica di ispirazione aristotelica con Suárez e si sviluppò nella *Schulmetaphysik* fino a Wolff, dando vita alla cosiddetta "ontologia" o *metaphysica generalis*, trasformata poi da Kant nella sua Analitica trascendentale. Il neoparmenidismo di Severino mi sembra l'ultima espressione di questa tradizione, della quale egli ha il merito di avere messo in luce le necessarie conseguenze, cioè l'insostenibile eternità di ciascun ente.

08 Berti.indd 143 13/12/13 12.33

4. *Il "destino" dell'essere*

In un solo punto, credo, Aristotele (ed io con lui) sarebbe d'accordo con Severino, cioè non nell'affermazione che ciò che è non può non essere, ma nell'affermazione – che Severino non compie, ma che a me sembra implicita nel suo discorso –, che ciò che è stato non può non essere stato. *Factum infectum fieri nequit*, dicevano i medievali, perché neppure Dio può far sì che ciò che è stato non sia stato (con buona pace di Pier Damiani, addirittura santo). Ciò non significa, ovviamente, che tutto ciò che è stato fosse necessario, cioè non potesse non essere, anzi per Aristotele il determinismo universale è la conseguenza assurda di cui egli si serve per ridurre, appunto, all'assurdo la negazione dell'accidente, cioè del caso (*Metafisica* VI, 3). Per Aristotele infatti è evidente che non tutto è necessario, non solo nel senso che vi sono cose che possono non essere, cioè sono corruttibili, ma anche nel senso che vi sono cose che sono state e potevano non essere, così come vi sono cose che potranno esserci e potranno anche non esserci, i "contingenti futuri", come la famosa battaglia navale di *De interpretatione* 9.

Tuttavia, se una cosa è stata (ipotesi), allora essa non può più essere cancellata da quella che potremmo chiamare, usando in senso più proprio un'espressione abusata da Heidegger, la storia dell'essere. Ciò naturalmente vale anche per il futuro, non nel senso che qualcosa debba necessariamente accadere, ma nel senso che, se accadrà (ipotesi), nulla potrà far sì che essa non sia accaduta, cioè essa farà parte *per sempre* della storia dell'essere. Sotto questo aspetto l'essere si configura come un "destino", perché la sua storia, presa nel suo complesso, cioè come costituita di passato, presente e futuro (ecco l'importanza del tempo), è un destino. Questa è l'unica eternità concessa agli enti contingenti, quella di appartenere, una volta accaduti, all'essere nel suo complesso, inteso anche come storia. Per esempio Socrate non è più (perché era un vivente, e per i viventi l'essere è il vivere), tuttavia è stato, perché è vissuto, e dunque fa parte dell'essere, nulla potrà cancellarlo. Una volta che Socrate sia stato, l'essere non è più lo stesso che era prima che Socrate fosse, ma è un essere che comprende anche Socrate. In questo senso Socrate fa eternamente parte dell'essere.

Poiché non vorrei essere frainteso, ripeto che ciò non significa che tutto accada necessariamente. Alcune cose sicuramente sono necessarie, ad esempio, per i viventi, la morte, altre invece non lo sono, per esempio la maggior parte delle nostre azioni (io credo nel libero

08 Berti.indd 144 13/12/13 12.33

arbitrio). La morte è la smentita più evidente del neoparmenidismo, come – ancora una volta – ebbe a rilevare Aristotele quando, a colui che sosteneva «tutto è immobile» (Parmenide), obiettò che lui stesso, il sostenitore di questa tesi, un tempo non esisteva e in seguito non sarebbe esistito (*Metaph.* IV, 8). L'argomento può sembrare un po' macabro, ma è un dato di esperienza irrefutabile. Se qualcuno mi dice che la morte non è un cessare di essere, ma soltanto un cessare di apparire, cioè uno scomparire, gli rispondo che questo può darsi, tant'è vero che nel nostro linguaggio quotidiano, quando qualcuno muore, diciamo che "è scomparso". Ma dal punto di vista dell'esperienza ciò non fa alcuna differenza.

Il carattere "destinale", cioè necessario, nel senso appena chiarito, della storia dell'essere non è altro che la necessità espressa dal principio di non contraddizione, il quale non dice che ciò che è non può non essere, ma dice che ciò che è non può contemporaneamente non essere quello che è, quindi ciò che in un certo momento è stato non può, in quel certo momento, non essere stato, e ciò che in un certo momento sarà, non potrà, in quel certo momento, non essere. Credo che questa sia anche la verità di quanto ha detto Heidegger in *Essere e tempo*, cioè l'essenzialità del tempo all'essere, o almeno all'essere dell'uomo (il *Dasein*). Che poi ci sia un essere necessario, cioè un ente che non può non essere, e quindi è anche fuori dal tempo, non è affatto evidente, quindi bisognerà dimostrarlo e non è detto che ci si riesca (Aristotele credette di riuscirci). Questo è il massimo che, con Aristotele, posso concedere al mio amico e "maestro" Severino: "maestro" non nel senso amministrativo del termine, perché non sono mai stato suo studente, né suo assistente o suo collaboratore, ma nel senso che da lui ho appreso molte cose, prima fra tutte il fare filosofia occupandoci dei grandi temi e discutendone in modo rigoroso, ma anche amichevole.

08 Berti.indd 145 13/12/13 12.33

08 Berti.indd 146 13/12/13 12.33

PIETRO BARCELLONA*

GLI ABITATORI DEL TEMPO

1. *La storia come rimedio: fra mortalità e memoria*

Il pensiero di Emanuele Severino si abbatte come la spada di Damocle su ogni tentativo di sfuggire al dilemma costitutivo della civilizzazione occidentale: il divenire del mondo, che ha sedotto il greco all'origine del nostro pensiero filosofico, continua a lavorare nella nostra visione del mondo come un implacabile destino. Giorno per giorno costatiamo il nascere e il morire delle cose. Paghiamo per la presunzione di essere capaci di creare dal nulla forme, figure e oggetti, la struggente disperazione del loro vederle svanire nel nulla. Il prezzo dell'adesione al divenire del mondo si rivela, in ultima istanza, la vera fonte dell'angoscia di morte di cui tutti siamo più o meno consapevolmente partecipi. L'esser mortale del mortale è la condanna che accompagna la fede nel divenire e che mostra l'assoluta vanità di ogni tentativo di arginare questo correre incontro al nulla senza alcuna speranza di salvezza.

A proposito dell'antropologia del mondo greco, Cornelius Castoriadis spiega come il vero dono di Prometeo agli umani sia la consapevolezza della caducità: Prometeo incarna il passaggio epocale dal sonno della mera sopravvivenza alla vita consapevole degli esseri umani che, attraverso la coscienza della propria finitezza mortale, acquisiscono il senso della soggettività libera di fronte all'accadere del mondo. E proprio nei cori del *Prometeo*, il fondatore della civiltà umana risponde, a chi gli rimprovera di creare delle illusioni, che solo queste sono capaci di dare un senso alla vita mortale. Ma quali sono le illusioni che permettono di fronteggiare l'angoscia della mortalità e di far intravedere una via di salvezza di fronte al deperire delle condizioni della vita umana? Sono la ricerca instancabile di solide fondamenta che non solo riescano a contenere il flusso inarrestabile degli eventi ma che siano in grado di ricondurli ad un principio unitario che conferisca ad essi stabi-

* Il professor Pietro Barcellona si è spento lo scorso 6 settembre. Vorrei ricordare qui l'uomo e lo studioso, con riconoscenza e ammirazione (*N.d.C.*).

09 Barcellona.indd 147 03/12/13 09.03

lità e durata. In questa antinomica posizione dell'individuo occidentale risiede la contraddizione fondamentale tra il suo aderire al divenire, che consente alle cose di apparire dal nulla e scomparire nel nulla, e la ricerca ossessiva di un fondamento eterno, che àncori il trascorrere degli eventi in un'immutabilità senza tempo.

Secondo la sua poderosa ricostruzione di tutta la vicenda occidentale, Severino mette ciascuno di noi di fronte a un'ineludibile domanda: sono io quell'individuo che è nato un giorno da una madre ed è apparso sulla scena del mondo facendo e disfacendo progetti, seguendo passioni e desideri e destinato tuttavia all'inesorabile morte che ne cancellerà ogni traccia? Oppure sono io che, sopraffatto da questa illusoria apparenza, non riesco a cogliere il mio essere, da sempre radicato negli Eterni Immutabili che si manifestano nelle varie forme dell'esistenza, ma che sono in realtà l'eterno necessario apparire delle forme immutabili dell'Essere? Questo dilemma filosofico tra l'Essere che si manifesta negli Eterni Immutabili che prima di ogni inizio reggono l'apparire e lo scomparire dell'Essere, e il trascorrere delle cose in continue metamorfosi che scandiscono il passaggio dal nulla all'esistere e poi di nuovo al nulla, diventa nella vita di ciascuno una vera e propria tragedia dell'esistenza. Tutto ciò che depositiamo nel nostro vissuto quotidiano è figlio di una visione in cui la morte è il centro di gravità e la salvezza eterna sembra il sogno impossibile di una fuoriuscita dal destino effimero del flusso di eventi e circostanze che ci illudono di vivere momenti e situazioni diverse.

La civiltà si inaugura con l'urlo dell'angoscia di morte e con il tentativo reiterato di costruire argini rispetto al tempo che divora tutto ciò che vediamo, tocchiamo ed amiamo. La tragedia sta nel fatto che, se viviamo nella dimensione della mortalità, tutte le nostre affermazioni sulla libertà e sul potere dell'essere umano di dominare la natura hanno un senso, i progetti di redenzione del mondo in una dimensione che la oltrepassi hanno un senso, la strutturazione temporale della nostra esistenza e la ricostruzione della stessa vicenda umana come storia che si sviluppa verso una mèta hanno un senso. Se, viceversa, in questa prospettiva non c'è scampo, perché prima o poi la forza distruttiva del divenire trascinerà ogni illusoria parvenza di durata, allora dobbiamo consegnarci alla logica necessitante dell'eternità dell'essere che è sempre identico a se stesso anche nelle molteplici forme che ne caratterizzano l'apparire e lo scomparire. Nel dilemma tra essere e divenire non è implicata soltanto una superficiale interpretazione dei fenomeni, ma

09 Barcellona.indd 148 03/12/13 09.03

la sostanza ontologica della nostra condizione: siamo liberi e mortali, chiamati a dare risposte personali all'emergenza dell'accadere, o siamo figure immobili di una scena eterna che esprime la necessità assoluta dell'identità di ogni essere con se stesso?

L'illusione del divenire non è tuttavia soltanto lo scivolare nella seduzione effimera di ciò che appare e scompare nell'esperienza quotidiana. L'illusione del divenire ha un impatto decisivo nella costituzione dell'essere umano e nella sua autorappresentazione antropologica come essere libero e dotato di volontà interpretante e progettante. Nell'Essere Eterno non si darebbe, al contrario, alcun movimento, alcuna possibilità di sviluppo, e la vita umana sarebbe destinata alla logica della necessità dell'identità con l'essere immobile.

Solo abitare il tempo delle cose che si trasformano, che vengono dal nulla e tornano nel nulla, consente all'essere umano di pensarsi come libero autore della propria vita e cercare di dare un senso al passare corrosivo del tempo. Temporalità, libertà e soggettività umana sono stretti da un unico legame; senza l'oscillazione tra l'essere e il nulla l'individuo non potrebbe separarsi dalla fissità statica dell'essere e concepire la propria vita come un cammino che segue la propria volontà e il proprio progetto di vita. Nell'adesione al divenire quotidiano, che crea e distrugge cose e immagini, è in gioco la stessa costituzione della libertà umana. Senza il tempo del divenire la libertà non è pensabile, e tuttavia il prezzo di questa libertà è anche la consegna alla propria morte individuale, l'accettazione della propria finitezza e il dolore di essere destinato a scomparire nel nulla da cui si proviene.

L'alternativa tra libertà e necessità non è un'opzione filosofica, tanto più che oggi si misura con le conquiste scientifiche che propongono visioni automatiche dei comportamenti umani, ma è davvero l'ultima domanda alla quale il pensiero è chiamato a rispondere.

L'intera parabola dell'Occidente, cui bisogna guardare per capire il nostro presente, è segnata da questi due poli estremi: l'angoscia di morte, la scomparsa delle persone care, la fine dei progetti per cui abbiamo lottato, l'insignificanza di tutto ciò che crediamo bene o male rispetto all'universo delle galassie, delle stelle e dei pianeti e la ricerca ossessiva di un punto fisso, di un cielo immobile in cui tutto ciò che accade sia garantito e salvato nell'immobilità dell'essere eterno. Tutta la grande poesia, dall'epica alla lirica, è ispirata alla lotta eroica del mortale contro il pericolo imminente di precipitare nell'Ade dei fantasmi, in cui vanamente Ulisse cerca di abbracciare la propria madre, e l'ansia

09 Barcellona.indd 149 03/12/13 09.03

di un paradiso ultramondano, in cui finalmente la luce eterna trionfa sulle tenebre degli eventi effimeri e contingenti. Mortalità e bisogno di salvezza eterna sono il filo rosso che ha costituito la grande narrazione della nostra civiltà; il destino della morte suscita per contrappunto l'amore per la vita, la dolcezza del ricordo, la rappresentazione del dolore partecipe dei sopravvissuti e il possibile perseverare della memoria nei posteri che ci sono legati da affetti particolari. Una delle più grandi rappresentazioni della morte e della sua sconfitta, attraverso il ricordo glorioso delle gesta dell'amico scomparso, è *Il lamento per la morte di Ignacio* di Federico Garcia Lorca, in cui la morte è rappresentata in tutta la sua sanguigna fisicità e, allo stesso tempo, redenta.

Come ha messo in evidenza Hannah Arendt, il ponte tra la mortalità e la salvezza è stato faticosamente costruito attraverso la storia, che è apparsa ai nostri antenati greci come la narrazione che oltrepassava la breve durata degli eventi in una gloriosa immortalità che prolungava la presenza degli eroi nella memoria del popolo. Ulisse si autorappresenta ascoltando la sua storia alla corte del re dei Feaci; la storia trasforma ciò che può apparire un'evenienza in una lunga durata della memoria, che attraverso le lacrime del ricordo rende per sempre ciò che è accaduto in un solo momento. La storia non è notizia del passato e la poesia non è divertimento estetico, ma grande farmaco del mal di vivere dei mortali. La grandezza della memoria diventa stabilità, capace di sconfiggere il flusso effimero degli eventi in cui si esprime la vita dei mortali. Erodoto prima e Tucidide dopo istituiscono la storia come tribunale della memoria della grandezza umana e la sottraggono alla decadenza del divenire.

Anche il pensiero filosofico come ricerca della verità oltre ogni apparenza ha funzionato come farmaco rispetto al dolore della perdita e al lutto della scomparsa. Tutte le filosofie, con rare eccezioni, sono filosofie della salvezza, in cui nonostante la contingenza dell'accadere continuo di eventi che sconnettono ogni continuità, si cerca di dare un senso ultimo al divenire delle cose.

Severino ha individuato nel conflitto tra gli Eterni Immutabili e l'illusorio divenire del mondo il senso di una contraddizione che si è sviluppata scandendo le tappe di quella che per certi versi può apparire l'evoluzione umana. Nell'epoca della preistoria, l'essere umano atterrito dalle forze della natura ha costruito forme di divinità e di potenze sacre che lo sovrastavano ma che garantivano anche la comunicazione con un mondo sottratto alla temperie degli eventi; i greci hanno inventato

09 Barcellona.indd 150 03/12/13 09.03

l'Olimpo degli dèi, con i quali intrattenevano rapporti conflittuali ma anche di garanzia di possibile immortalità; il mondo cristiano costruisce un cammino di salvezza che consegna al percorso della storia il compito di realizzare l'avvento del regno di Dio; i movimenti politici di ispirazione marxista pongono nel progresso tecnico e nello sviluppo delle forze produttive la via per sottrarre gli esseri umani alla schiavitù della sofferenza e del dolore. Il mondo contemporaneo affida alla scienza il compito di salvezza che prima era affidato agli esseri immutabili. L'*episteme* ha cambiato struttura e contenuto: fino a quando la contingenza si è misurata con l'eternità dell'essere, la conoscenza è stata misurata sul terreno della Verità; oggi l'*episteme* è diventata l'ipotesi scientifica che misura la propria veridicità sulla produzione di prove che smentiscono o confermano le ipotesi. L'*episteme* degli scienziati si è consegnata al pensiero ipotetico rinunciando alla ricerca della Verità, ma proprio per questo si è consegnata all'irruzione dell'imprevedibile che interviene come caso assoluto scompaginando tutte le certezze. L'unica salvezza possibile sembra ormai consegnata alla potenza della tecnica, che tende al dominio assoluto della natura o del vivente.

2. *Il senso greco della cosa: l'illusione del divenire*

La radice, anzi l'originario, di questa evoluzione della vicenda umana verso il trionfo della tecnica, è colto da Severino nella concezione greca della cosa, che è all'inizio di quella che definisce alienazione originaria dell'Occidente, ovvero la fede nel divenire per cui ogni cosa viene dal nulla e torna al nulla. L'essere greco della cosa è un continuo oscillare tra essere e nulla:

> «La cosa non è un niente perché è, ma la cosa non sta al riparo dell'essere in modo definitivo, l'essere e il niente se la contendono, la cosa è indecisa tra i due, ossia non appartiene definitivamente né all'uno né all'altro. La cosa è un dibattersi tra l'essere e il niente»[1].

L'oscillazione è anche il segno di un incessante movimento di separazione dall'essere; l'appartenenza del divenire propone, quindi, il

[1] E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978; cfr. Id., *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009.

09 Barcellona.indd 151 03/12/13 09.03

tema della libertà in rapporto con la separazione: solo per questa via, in virtù di questa decisione di separare la terra dal cielo, sembra possibile pensare il divenire e violare il divieto di Parmenide di pensare il nulla. Il divenire sarebbe impensabile se, in qualche misura, non venisse posto in rapporto con l'essere, ma pensare il divenire esige che ogni cosa che viene creata sia stata e torni a essere un niente. In questo senso, la concezione della cosa greca esprime sia la volontà di potenza sia l'idea che ogni ente venga dal niente e torni al niente.

> «La liberazione da ogni eterno, dal legame con l'Eterno rende possibile dire di ogni cosa che è un non-niente che è stato e torna ad essere un niente. Perciò ogni cosa può essere storica appunto perché non è necessariamente legata all'essere. La storia come la creazione, la libertà, appaiono appunto per la prima volta col pensiero dei greci. Con quel pensiero che è capace di pensare come niente l'ente in quanto ente, così è possibile pensare la libertà come libertà infinita, come libertà dell'ente di percorrere l'intera distanza tra gli estremi opposti liberandosi in modo estremo dall'uno e dall'altro»[2].

Libertà e creazione, il concetto del tempo come prima e dopo, e il pensiero della libertà come assenza di vincoli, il carattere sostanzialmente nichilistico di questa concezione dell'ente come oscillazione tra l'essere e il niente, sono «testimonianza di un accadimento ancora più originario: l'accadimento dell'essere mortale del mortale»[3]. La conquista di questa posizione decisiva realizza fino in fondo la volontà di potenza come volontà di dominio e di controllo sulla natura, come volontà di guidare la cosa tra l'essere e il niente, ma allo stesso tempo apre l'essere umano al destino della mortalità, lo configura come ente assieme agli altri, partecipe dello stesso destino: venire dal niente e andare al niente. Qui, secondo Severino, si colloca l'alienazione essenziale dell'Occidente, che preclude anche la possibilità di comprendere fino in fondo il senso autentico della morte.

Di fronte alla mia appassionata insistenza sul fatto che la vita umana sia una continua risposta alla pressante domanda del perché vivere, se tutto si conclude nell'inesorabile scomparire nella morte, e all'appello al valore degli affetti e delle passioni che ci fanno convivere con l'inesorabile perire degli oggetti d'amore, Severino risponde, con la durezza che gli è tipica, che tutto questo affannarsi, anche se nobile e generoso, è tuttavia il frutto di un errore originario, di quell'alienazio-

[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

09 Barcellona.indd 152 03/12/13 09.03

ne che l'individuo occidentale ha subìto, lasciandosi sedurre dall'apparenza del divenire e dall'incredibile – a suo parere – convinzione che le cose possano venire dal nulla e tornare al nulla. Guardandomi con lo sguardo fermo di chi si sente poggiato su un solido fondamento, ha affermato che l'idea di un dio creatore sia l'idea più crudele che l'uomo abbia concepito, poiché chi crea qualcosa dal nulla ne dispone fino a poterla lasciare nuovamente nel nulla. Il dio che crea *ex nihilo* per ciò stesso è un potenziale assassino dell'essere umano, poiché già l'esser creatura dispone l'individuo nella condizione di non valere nulla per sé, ma di essere l'oggetto di un atto di volontà, che può farlo comparire e scomparire da un momento all'altro. Il rapporto di creazione è dunque, di per sé, un rapporto annichilente, poiché pone ciò che viene creato nell'assoluta disponibilità al capriccioso arbitrio del creatore. L'illusoria libertà della creatura di poter disporre, con la propria volontà, delle proprie azioni, modificando il corso degli eventi, è il frutto di un abbaglio, poiché nulla può, colui che si pensa e si rappresenta come mortale, contro l'inesorabile destino della necessità. Solo ciò che ha la dignità del necessario si sottrae alla contingenza dell'effimero; ogni idea di libertà è pertanto il risultato di un errore sull'immobile eternità degli eterni, che appaiono e scompaiono ma permangono sempre nella loro irreversibile fissità.

L'idea della creazione, a partire dal dio creatore fino alla conseguente idea che anche le creature possano disporre illimitatamente di un'attitudine creativa, appare nel pensiero di Severino come una catena di assassinii assolutamente inevitabili, in una visione in cui ogni cosa che viene creata è per definizione priva di ogni necessità di essere. Se l'essere umano è creato dal nulla, nulla può essere opposto a chiunque voglia farne oggetto di potere di morte, di tortura e di annichilimento. L'essere umano che viene al mondo per un atto di creazione non ha sostanza d'essere e, perciò, non può invocare nessuna dignità e nessun valore per affermare la propria vita verso chiunque voglia sottoporlo al proprio dominio fino a sopprimerne l'effimera esistenza.

L'idea di creazione, dunque, apre la porta all'assassinio e restituisce l'essere umano alla propria contingenza assoluta, che egli stesso ha invocato a fondamento della sua libertà. La libertà del divenire è, infatti, incompatibile con la necessità dell'essere. Il dilemma fra essere e divenire si trasforma, nel pensiero di Severino, nella sentenza che solo l'essere è vita eterna e gloria dell'immutabilità, mentre il divenire e la libertà sono solo morte e inevitabile annichilimento di ogni cosa contingente.

09 Barcellona.indd 153 03/12/13 09.03

3. *La Legge fra libertà e tempo*

L'alienazione originaria dell'Occidente si compie nella ricerca di un principio di stabilità che non riesce tuttavia ad essere fondato stabilmente di fronte al continuo perire di ogni principio e di ogni regola. L'individuo contemporaneo, che ha consumato le risorse della metafisica e della trascendenza, è costretto a ripiegare su se stesso per trovare una ragionevole motivazione a osservare delle regole vincolanti per tutti. L'invenzione dello Stato e della Legge fondamentale rappresenta il tentativo di sottrarre una parte dell'agire umano all'inesorabile fluire della contingenza e della temporalità che cancellano ogni traccia di ciò che accade nell'esperienza quotidiana. Lo Stato e la Legge sono gli ultimi dèi che provano a bloccare il divenire impetuoso di un processo senza scopo.

Gli ultimi eterni immutabili della vicenda occidentale sono infatti l'istituzione dello Stato nazionale e l'invenzione delle Costituzioni come patto sociale intrascendibile. L'ultimo eterno immutabile dell'Occidente, come Kelsen ha affermato studiando l'esperienza giuridica, ha il solo scopo di salvare la vita dalla guerra civile del conflitto tra gli opposti, illimitati desideri. Il Leviatano, come Napoleone, appare come l'intervento di Dio nella storia in forma ormai secolarizzata.

La decisione di separarsi dall'essere, pone il tema della salvezza dell'azione e del mettere in campo una forza di resistenza alla potenza distruttiva del continuo divenire del mondo: una norma umana che garantisca la pace e la vita; un dispositivo tecnico che – pur essendo privo di sostanza/verità – sia efficace nel mantenere l'ordine della convivenza. Tale macchinismo consegna il diritto all'efficacia di una procedura senza contenuto, di un ordine autofondato sulla propria funzionalità. L'ordine mondano è un ordine deciso e un ordine procedurale, prodotto artificialmente da una macchina produttiva di funzione ordinante, tuttavia la sua stessa decisionalità espone l'ordine alla contingenza del divenire e del movimento dei corpi che vuole dominare, fino a metterne continuamente in dubbio l'autorità.

Il paradosso di quest'ultimo baluardo di fronte al precipizio del caos provocato dal dispiegarsi della libertà non riesce però ad avere alcun fondamento che non sia la contingente capacità di produrre regole stabilizzanti. Lo Stato, nato come condizione della libertà individuale, per contenerne l'esercizio entro limiti che ne consentano la durata nel tempo, è paradossalmente minato dall'idea stessa di libertà che, dispie-

09 Barcellona.indd 154 03/12/13 09.03

gandosi, dissolve quello stesso Stato che prova ad evocare come stabilizzatore dei criteri di convivenza umana. La mancanza di fondamento dello Stato lo consegna alla sua inevitabile natura di mera tecnica per conservare la vita individuale e collettiva e lo priva di ogni definitività nei confronti della continua espansione della volontà di potenza che si manifesta come libertà assoluta e come illimitato desiderio. Il divenire dissolve anche lo Stato e la Legge e si consegna inevitabilmente alla logica della tecnica, che appare come l'ultima risorsa mediante cui sia possibile alimentare ancora la volontà di potenza che cerca di dominare la violenza distruttiva del divenire.

La potenza della tecnica appare infatti come l'ultima spiaggia che consente alla volontà di potenza di dispiegarsi fino in fondo come unico vero esito dell'alienazione originaria. Per realizzare il trionfo della volontà di potenza originaria, che consente di far sorgere le cose dal nulla e di riconsegnarle al nulla, diventa ormai necessario pensare a uno strumento capace di conservare all'infinito la volontà di potenza, in un processo che tende ad incrementare se stesso eliminando tutti gli scopi particolari che si sono manifestati nel corso della storia.

L'inconscia aspirazione alla creazione di una Macchina che conservi e riproduca la vita umana, attribuisce definitivamente alla scienza dei mezzi il compito di perpetuare il divenire della volontà degli esseri umani. La tecnica raggiunge il suo apice quando costringe tutti gli esseri umani a chiedere all'Apparato Tecnico di realizzare i propri scopi particolari, negando tuttavia ad essi ogni autonomia e ogni consistenza. L'unico scopo della tecnica diventa perciò l'incremento di potenza di se stessa che assorbe progressivamente ogni libera intenzionalità. La tecnica appare sulla scena del mondo come l'ultimo eterno immutabile che, fondando sulla propria logica il proprio sviluppo, può rendersi indipendente dalla fluttuazione degli scopi particolari.

> «L'Occidente è destinato all'angoscia più radicale, la civiltà della tecnica si fonda infatti sulla moderna scienza della natura che nasce come rifiuto *dell'episteme*, ossia del pensiero che intende aprirsi come scienza, come verità incontrovertibile e che come sapere metafisico teologico ha guidato l'intera civiltà pre-rinascimentale»[4].

Il rifiuto della questione della verità che richiama in campo l'essere immutabile impone di costruire una scienza della vita misurata

[4] *Ibidem*.

sull'efficacia della tecnica di controllo sociale e non più sulla giustizia della decisione sovrana. Il sapere moderno, infatti, fa notare Severino, è diventato ipotetico, provvisorio, revisionabile, è diventato tecnica; la verità è potenza della tecnica, potenza suprema di controllo della natura. Ma proprio perché la tecnica è negazione di ogni verità definitiva e per dominare i processi di trasformazione delle cose può fare a meno di negare la definitività, la civiltà occidentale è destinata all'angoscia più radicale. Si inaugura una nuova stagione del conflitto tra divenire ed Eterni Immutabili.

I caratteri sociali e politici dell'organizzazione restano soppiantati dal carattere tecnico dell'organizzazione della tecnica, che si propone di giungere alla ricostruzione della struttura mentale dell'individuo per conferirgli le qualità psicologiche richieste per l'efficace funzionamento degli strumenti. La contraddizione fra libertà e bisogno di Stato si manifesta nell'epoca contemporanea come conflitto fra vita e tecnica. L'illimitato desiderio di libertà destruttura ogni tentativo di Stato, la disarticolazione della totalità sociale e del rapporto fra città e natura infrange ogni possibilità di fissare misuratori universali e forme definitive. Se l'individuo diventa la misura di tutte le cose, non c'è scampo da una pluralizzazione caotica che impedisce ogni sintesi sociale e affida soltanto alla tecnica il compito di garantire la vita.

«La crisi in cui oggi si trova ogni aspetto della civiltà tradizionale, non solo europea, è una conseguenza del progetto che sta alla base della forza scientifico-tecnologica del progetto del dominio illimitato su tutte le cose, di quel progetto cioè secondo il quale è possibile una produzione e una distruzione continua dell'universo. [...] La storia dell'Europa è anzi il progressivo impadronirsi della cosa, il progressivo approfittare della sua assoluta disponibilità ad essere creata e distrutta, di questa infinita oscillazione tra essere e niente»[5].

4. *Il destino della necessità*

Il trionfo della tecnica radicalizza in modo estremo il rapporto tra necessità e libertà. La tecnica, infatti, come incremento della potenza dell'apparato scientifico di controllare i processi della vita, tende a neutralizzare ogni possibilità di costruire obiettivi che diano senso

[5] *Ibidem.*

alla libertà dell'essere umano e impediscano di far precipitare la vita in un percorso necessitato, sia pure dalle leggi dell'evoluzione darwiniana. Chiunque voglia continuare a gestire il conflitto fra visione della vita e diverse volontà interpretanti è destinato a sottomettersi alla logica ferrea della tecnica, il cui strumento è diventato l'unico mezzo per vincere ogni battaglia e che perciò rende effimeri e contingenti tutti gli scopi che non siano il potenziamento tecnico della tecnica. Anche la religione, se vuol battere l'avversario, non può che servirsi della tecnica, e perciò non può che realizzare inconsapevolmente il trionfo della strategia tecnologica su ogni altra strategia, politica, sociale o religiosa. Il trionfo della tecnica si coniuga con il dominio assoluto dell'*episteme* scientifica e dell'apparato tecnocratico che, in virtù della propria totale autoreferenzialità (lo sviluppo tecnologico serve soltanto a se stesso), si propone ormai di descrivere qualsiasi condotta umana in termini di regolarità oggettive, riconducibili interamente all'evoluzione della specie determinata dalla mirabile integrazione delle leggi delle combinazioni molecolari e neuronali con la mera casualità che può accompagnare il processo della vita. L'essere umano è un automa nel senso esplicito di questa espressione, che vuole indicare un organismo vivente interamente programmato dal proprio DNA e dai meccanismi biochimici di funzionamento dell'apparato sensoriale e delle strutture cerebrali. La diagnostica per immagini sostituisce ormai ogni indagine psicologica e tende a presentare la vita di ciascuno come il risultato di combinazioni elettrochimiche. La tecnica dunque può conservare la vita, a patto che essa non sia più umana.

Siamo giunti, dunque, al punto in cui la scelta di vivere nel tempo e di produrre storia sulla base della libertà – che ha consentito all'individuo di creare e distruggere le cose – ripropone il problema del destino della necessità. La tecnica ha incorporato persino la vocazione del diritto moderno, inteso come strumento sociale fondato sull'autonoma capacità di autoregolarsi e di autoriprodursi e, allo stesso tempo, destinato a placare le tensioni, a realizzare la pace e la sicurezza. Il diritto è ormai interamente assorbito dalle strategie che la tecnica mette a disposizione dell'agire individuale e collettivo; il sistema giuridico ha trasferito sulla tecnologia sociale la propria virtù miracolosa di tenere unito il molteplice e il diverso.

Fino a quando gli esseri umani restano legati alla decisione della libertà infinita, non è possibile sottrarsi alle conseguenze che ne derivano. Con la globalizzazione il cerchio si è chiuso: il primato dei

09 Barcellona.indd 157 03/12/13 09.03

mezzi sui fini ha neutralizzato ogni contenuto di valore; la modernità ha metabolizzato la propria premessa emancipativa.

Il villaggio globale è, innanzitutto, la globalizzazione della tecnologia, che determina la decomposizione delle categorie spazio-temporali. Lo spezzarsi definitivo del rapporto fra ragione strumentale e ragione pratica, fra tecnica e politica, implica una metamorfosi dei soggetti dell'agire collettivo ed individuale. Appare, così, sulla scena il fantasma di un dispotismo tecnocratico: al posto di comando si è insediato l'apparato tecnico-scientifico.

5. *La resistenza dell'illusione*

La denuncia di Severino del carattere illusorio del divenire che dà vita all'alienazione originaria dell'Occidente, sembra coincidere con l'esito antiumanistico del pensiero scientifico che, sia pure in base a un'immanente evoluzione della natura, nega ogni possibilità di attribuire rilievo a qualsiasi elemento umano soggettivo, capace di introdurre in ciò che accade un finalismo autonomo rispetto alla logica e alla natura. Come per il pensiero scientifico il libero arbitrio, l'intenzionalità, la libertà di scegliere tra alternative possibili appaiono una mera superstizione dovuta a falsi presupposti teorici, così per Severino ogni volontà umana interpretante e progettante, padrona del proprio destino, è una mera illusione, di fronte alla fissità immobile degli Eterni Immutabili. Per certi versi entrambe queste prospettive convergono verso il risultato di rendere assolutamente irrilevante quella che abbiamo considerato tradizionalmente la specificità dell'essere umano: essere il libero protagonista della propria storia. Con il pensiero scientifico e con la grande teorizzazione di Severino, la storia e la libertà umana dovrebbero essere cancellate sempre dalla scena in cui la verità appare come assoluta coincidenza di essere e divenire o di natura e cultura.

A partire da questo esito, mi sembra possibile sollevare il dubbio che queste conclusioni siano esposte al rischio dell'autocontraddizione. Nonostante tutti i tentativi, nella prospettiva che si sta esaminando, di demolire qualsiasi idea di soggettività storicamente determinata, riappare in ogni discorso la rilevanza, non solo teorica, del punto di vista dell'io parlante e narrante e del modo in cui questa specifica autorappresentazione dell'umano ha influito praticamente sulle vicende dello stesso processo dell'apparire dell'essere o dell'evoluzione della natura.

09 Barcellona.indd 158 03/12/13 09.03

Per gli scienziati che si occupano del funzionamento della mente e del cervello, l'interpretazione dei fatti sociali secondo la tradizione filosofica è alla base di una menzogna universale che viene spacciata per ricerca dei significati della storia umana. Secondo questa prospettiva, tutti i saperi diversi dal sapere scientifico in senso stretto non sarebbero altro che lo strumento dell'autoinganno che colpisce il sistema della conoscenza. La domanda che pongo di fronte a queste conclusioni è persino banale: chi è che scrive la storia materiale del nostro pianeta, l'autoinganno della coscienza o l'evoluzione progressiva della natura? L'autoinganno della coscienza e la menzogna universale sono necessari all'evoluzione e allora non si capisce perché vengano distinti e contrapposti alla pura dinamica evolutiva: o la menzogna e l'autoinganno sono anch'essi funzioni dell'evoluzione, oppure l'evoluzione non spiega più ciò che accade nella realtà e che sembra invece riferibile alla strana capacità della coscienza di influire sulla prassi vitale.

È facile, almeno a un osservatore esterno come me, cogliere la profonda affinità tra l'autoinganno della scienza e l'affermazione di Severino circa l'illusoria credenza nel divenire del mondo e l'alienazione originaria che condanna l'Occidente ad abitare il tempo e la sua dinamica creativa-distruttiva. Cos'è l'illusione a cui gli individui si abbandonano e in che modo il suo essere anche un Eterno immutabile tende a rendere contraddittoria la rappresentazione dell'alienazione originaria come un passaggio necessario per comprendere il nostro presente?

L'illusione si manifesta dentro lo spazio mentale, deve quindi avere un luogo non illusorio come il corpo e il cervello di un individuo umano. Solo gli esseri umani possono illudersi, poiché essi non si trovano mai davanti all'evidenza della verità ma sono costretti a mediarla attraverso immagini. La mediazione dell'immagine illusoria chiama in causa il pensiero che dà forma e la parola che la rende pubblica. Quindi, ancora una volta, emerge l'irriducibilità dell'illusione a presentarsi come un riflesso dell'essere-verità incontrovertibile. L'illusione presuppone l'ignoranza e quindi lo scarto fra l'esser-ci del mortale e l'essere dell'Eterno, con tutte le conseguenze che questo comporta rispetto a ogni pretesa di coincidenza.

In ogni caso l'illusione esige che la verità non sia evidente, il che implicherebbe che l'Essere sia privo della determinazione dell'evidenza e dunque incompleto. Ma anche volendo configurare l'illusione come una sorta di allucinazione, individuale e collettiva, chi ha studiato questi fenomeni sul versante psichiatrico sa bene che essi sono

09 Barcellona.indd 159 03/12/13 09.03

tutt'altro che irreali e virtuali, anzi sono spesso le cause efficienti di interventi nel mondo empirico di straordinaria importanza. In ogni caso l'illusione non è concepibile senza che esista un piano di realtà empirico rispetto al quale sia possibile distinguerla; ma se esiste un piano empirico rispetto a cui le illusioni provano a realizzarsi – per quanto questa figura possa essere da sempre presente nel non-luogo degli Eterni Immutabili – esso non è pensabile se non in opposizione a una trascendenza che ha tutti i caratteri della metafisica.

Viviamo, dunque, dentro le cieche illusioni dei mortali, ma dentro la trama dei rapporti che essi intrattengono con la realtà e con la trascendenza: possiamo ribadire le conclusioni che ogni rappresentazione di un universo-mondo senza l'individuo si lascia ipotizzare solo nell'assoluto silenzio e nell'assoluto buio di una notte senza stelle.

Senza uno sguardo umano, l'essere e il nulla, l'essere e il divenire coincidono senza fratture e non c'è spazio né per il pensiero né per la parola. Chi può parlare dell'Essere Eterno senza sperimentare la propria eccedenza e la propria contraddittorietà rispetto ad esso, il proprio essere e il proprio non essere?

Questo è il gioco maligno della contraddizione, non appena l'*aut aut* abbia assunto un contenuto determinato. L'incompatibilità formale fra enunciati che sostengono contenuti diversi, infatti, coinvolge nelle stesse indeterminazioni relative sia l'enunciato A che l'enunciato B. Chi decide che A è reale e che B è illusorio, che A è umano e che B non è umano? La contraddizione fra illusione e verità/realtà non si può decidere sul piano della logica. Logicamente, infatti, non si può pensare che una cosa sia allo stesso tempo A e B, un organismo vivente o una massa inerte e inorganica, poiché sul piano meramente logico il principio di non contraddizione per cui una cosa può essere sempre uguale a se stessa, non può essere esteso alla complessità ambivalente dell'esistere. Nell'esperienza quotidiana sperimentiamo continuamente la possibilità di avere una doppia identità, di essere contemporaneamente padre e figlio, ed è proprio in questo spazio dell'ambivalenza che l'oscillazione fra essere e nulla non appare una condanna ma l'aprirsi di uno spazio nuovo che è quello della possibilità e dell'ambivalenza.

Si può, così, rovesciare sul pensiero di Severino l'obiezione del carattere allucinato della sua configurazione degli Eterni Immortali. Abitare l'indeterminazione da cui sorge la contraddizione nel sistema della logica, lascia in realtà la vita effettiva nelle mani di una potenza senza limiti: la potenza della necessità logica che, negando ogni spazio di

09 Barcellona.indd 160 03/12/13 09.03

libertà nel mondo che appare illusorio, condanna in modo imperativo ciascuna forma di vita ad essere sempre identica a se stessa.

La teoria dell'essere di Severino è una teoria della necessità assoluta per cui non si dà alcun mondo della possibilità, così come il paradigma del neo-evoluzionismo è una teoria dell'energia originaria. Il sapere della vita come autotrasparenza riflessiva del processo evolutivo realizza l'oggettività assoluta, la coincidenza di essere e divenire che toglie al soggetto umano ogni forma di potere nell'apparire e scomparire delle cose.

Questo miraggio, questa fata Morgana della nostra epoca, è il nucleo della nuova narrazione anti-umanistica e anti-metafisica che si propone di chiudere il capitolo della storia dell'Occidente e aprire il nuovo della coincidenza di ogni cosa e di ogni esito nel flusso continuo dell'evoluzione della natura vivente.

L'obiezione che mi sento di proporre a quanti sulla scia del pensiero di Severino intendono ancora interrogarsi sul destino dell'essere, riguarda proprio tale conclusione sul trionfo dell'oggettività immutabile, che segnerebbe il compimento di una vicenda illusoria già iscritta nella sua immobilità presso l'Essere Eterno prima di ogni storia e di ogni temporalità.

6. *La persistenza dell'aporetica costituzione dell'umano*

La necessità che impone all'essere di essere sempre identico a se stesso, e che sul piano neuroscientifico si presenta come un determinismo evoluzionista, sia pure attenuato dalla casualità, non consente di costruire più una storia dell'umanità come legata alla peculiare soggettività dei mortali e come espressione di un'originaria libertà che affida agli stessi mortali la questione del proprio senso di esistere.

Se si considera il percorso dell'*episteme* occidentale, dalla verità alla scienza, così come rappresentato nel pensiero di Emanuele Severino, non si può non cogliere in questa coincidenza di risultati una idea di fondo che per certi versi riapre lo spazio della metafisica tradizionale: nella logica cha abbiamo cercato di ricostruire, l'ostacolo principale alla salvezza del mondo è costituito dall'illusione umanistica di una centralità della nostra esperienza vissuta rispetto all'oggettività sovrastante dell'essere e/o della natura. Se vogliamo salvare la vita, paradossalmente dobbiamo sottrarla al dominio dell'essere umano. Un mondo

09 Barcellona.indd 161 03/12/13 09.03

può essere eterno se pensato senza l'interferenza umana; l'arroganza e la presunzione di un essere vivente che ha pensato di potersi collocare al centro dell'intero cosmo subisce lo scacco estremo nel consegnare alla tecnica la potenza che prima era stata attribuita alla volontà.

Il pensiero di Severino, da questo punto di vista, sembra davvero inconfutabile, poiché per eliminare dalla vicenda umana ogni negatività, ogni dolore e ogni morte bisogna assumere che l'evidenza del divenire sia una pura illusione. Tuttavia, anche l'illusione e la successione delle diverse forme dell'apparire dell'essere sono sin dall'inizio presenti nell'essere che abbraccia la totalità delle forme dell'apparire, compresa l'illusione del divenire e l'alienazione originaria. L'errare non modifica lo statuto dell'Essere nella sua eterna immodificabilità, poiché anche l'erranza appartiene agli eterni immutabili attraverso cui l'essere appare e scompare. Tra l'apparire dell'essere e l'accadere storico degli eventi c'è, tuttavia, un abisso incolmabile poiché l'accadere si consuma nell'istante in cui accade, mentre l'apparire è una forma perpetua delle forme d'essere dell'essere. Si potrebbe dire, paradossalmente, che in Severino, come nella scienza contemporanea, la salvezza della vita si è realizzata contestualmente al suo apparire e coincide con la sua insorgenza, prima di ogni storia e di ogni divenire; che tutto ciò che noi vediamo adesso è già accaduto una volta per sempre nell'eternità della natura o dell'Essere. Per Severino, infatti, la forma dell'alienazione dell'Occidente e la forma del divenire sono soltanto apparire dell'Eterno immutabile che si manifesta in una pluralità di figure tutte date una volta per tutte nella fissità immobile dell'eterno. L'apparire non è dunque un accadere ma un manifestarsi di ciò che da sempre è così come appare iscritto nella immobilità dell'eterno. Nel passaggio che Severino descrive tra l'*episteme* originaria che si pone di fronte alla verità, dalla ricerca dell'incontrovertibile fino all'*episteme* contemporanea tecnoscientifica che costruisce tecniche per controllare l'irruzione dell'imprevedibile, non c'è accadere storico né temporalità, ma diverse manifestazioni della fissità statica degli eterni immutabili. L'erranza degli esseri umani e il loro separare la terra dal cielo sono anch'essi una manifestazione dell'eterno immutabile, per cui l'illusione del divenire permane sempre accanto alla rappresentazione della verità incontrovertibile dell'essere eterno.

In questa visione si elimina ogni contraddizione fra essere e divenire, così come nel sapere scientifico si elimina ogni contrapposizione

09 Barcellona.indd 162 03/12/13 09.03

tra natura e cultura, poiché per sempre tutto ciò che accade coincide col suo inizio e tutto ciò che si manifesta è da sempre presente presso l'eternità, prima ancora che ogni temporalità storica venga pensata e agìta dagli individui nella loro illusoria fede nell'accadere. Non c'è accadere ma solo apparire e perciò tutto coincide con la positività dell'Eterno immutabile che non consente neppure di lasciare fuori da sé la negatività della morte e del dolore. Come dicevo, la radicalità di questa conclusione impone di pensare a partire da queste riflessioni.

Credo che in questa forma di teorizzazione prospettata da Severino si riproponga una contraddizione interna al suo pensiero assai simile a quella che rilevo nel pensiero scientifico contemporaneo. Mentre appare difficile, infatti, rappresentare coerentemente la doppia presenza nella prassi umana dell'autoinganno della coscienza e del processo inevitabile di sviluppo del pensiero scientifico oggettivante, si può tuttavia ipotizzare un esito vittorioso della scienza che elimini definitivamente ogni possibilità di autoinganno e quindi una sorta di percorso evolutivo che vada dall'ignoranza alla verità. Nel pensiero di Severino, invece, anche l'errare, l'illusione del divenire e l'alienazione fondamentale sono da sempre eterni immutabili. Non si può dare una teoria dell'Essere nei termini in cui la propone Emanuele Severino senza pensare che tutto ciò che accade sia necessario e che ogni cosa, ogni forma dell'agire e del pensare, sia per sempre salvata presso l'eternità degli Eterni immutabili. Se non capisco male, l'alienazione originaria non può essere superata e risolta nella piena coscienza dell'immutabilità degli eterni, perché anch'essa è eterna come tutte le forme dell'apparire dell'essere (che appunto non è accadere di eventi).

Io, contemporaneo della teoria di Severino, mi trovo a vivere una contraddizione insanabile: da un lato ho appreso che il divenire è un'illusione e che abitare il tempo è una pura alienazione dell'Occidente, dall'altro, poiché alienazione e illusione sono eterne come gli altri immutabili, posso persistere nell'illusione aderendo lo stesso al regime della necessità assoluta. Ma la mia autorappresentazione di essere umano, sia di fronte alla consapevolezza dell'eterno immutabile dell'illusione della storia, sia alla consapevolezza dell'eternità delle forme dell'apparire dell'essere, si trova di fronte ad un dilemma insormontabile. Posso persistere nell'illusione del divenire, garantita dall'eterno immutabile dell'alienazione necessaria, oppure devo contemplare la visione dell'eternità immobile senza provare più neppure un desiderio di azione? Non divento così drammaticamente scisso tra

09 Barcellona.indd 163 03/12/13 09.03

la tentazione di continuare a illudermi e la consapevolezza che invece tutto è necessario e nulla accade? Se gli Eterni Immutabili salvano tutto ciò che abbiamo detto di noi stessi, le nostre illusioni e le nostre storie, ma le consegnano ad un'eternità senza senso, dal mio punto di vista diventa impossibile distinguere la necessità dell'illusione dalla necessità della verità degli Eterni Immutabili.

Una domanda che si può porre a Severino, come anche al pensiero scientifico, è se ciò che oggi appare come presente sia un compimento del destino dell'essere oppure, ancora una volta, un evento che chiede di essere interpretato storicamente. Se nel pensiero di Severino il trionfo della tecnica appare una conseguenza dell'evoluzione dell'*episteme* occidentale e, allo stesso tempo, un apparire degli Eterni Immutabili che danno forma all'illusione umana, ci si può ragionevolmente chiedere se l'esito dell'epoca in cui stiamo vivendo sia la realizzazione di un senso implicito nella vocazione atemporale dell'essere o se sia invece un evento che, come in una sorta di ciclo dell'eterno ritorno, possa farci ricominciare da capo come se nulla sia accaduto nella successione delle epoche. Se la tecnica è un compimento del destino dell'Occidente, allora, l'essere eterno e immutabile ha subìto uno svolgimento temporale; se invece è solo l'apparire di ciò che da sempre è, allora se ne può immaginare anche la scomparsa e il ritorno sia pure illusorio ad un'epoca precedente.

Il pensiero della necessità degli Eterni Immutabili riesce paradossalmente a salvare anche l'alienazione originaria e dà apparentemente all'erranza umana una forma simile a un movimento senza movimento, ma di fatto poi consegna all'impotenza di non poter prendere partito rispetto alla decisione fondamentale di abitare il tempo o di dissolversi nell'apparire dell'Eterno sotto molteplici forme, da sempre presenti presso l'essere che precede ogni storia e ogni tempo.

Sembra impossibile che una volta entrati nella logica del discorso umano, che è espressione di epoche e vissuti concreti, narrabili solo storicamente, si possa uscire dal circolo ipotizzando una salvezza fuori dal tempo che tuttavia ripropone la ciclicità dell'apparire. Purtroppo l'amara costatazione che si può fare seguendo Severino e il pensiero scientifico è che l'essere umano si trovi oggi ad un bivio inesorabile: o continuare a rappresentarsi come lo spettatore narrante di una vicenda i cui sviluppi non sono affatto comprensibili né scontati, oppure consegnarsi ad una necessità che impone un fatalismo senza speranza e un'accettazione acritica di tutto ciò che accade secondo necessità.

09 Barcellona.indd 164 03/12/13 09.03

Il pensiero della libertà e il pensiero della necessità appaiono nuovamente incompatibili e non sembrano mediabili attraverso un riproporsi del senso umanistico della storia tradizionale.

Resta ancora il mistero del ruolo che le rappresentazioni teoriche e le ricostruzioni mentali svolgano materialmente sulle prassi umane. Per quello che riesco a capirne, mi sembra che il pensiero non riesca a produrre una rappresentazione totale e universale del mondo e dello stare al mondo degli individui, ma sono altrettanto convinto che, modificando continuamente le proprie rappresentazioni di sé e del mondo, l'individuo fa essere una realtà che è sempre diversa da quella precedente, e che le rappresentazioni teoriche e le costruzioni mentali sono il tentativo di interpretare quest'opera di Sisifo a cui l'essere umano è condannato. Come sostiene Carlo Sini, da quando l'essere umano è entrato nella storia e ha istituito il metodo di interpretazione delle proprie vicende, è prigioniero della volontà interpretante, e ciascuna epoca lotta per fornire un'interpretazione alla insanabile contraddizione tra essere e divenire. Ogni narrazione prova a risolvere questo dilemma e propone un'idea di salvezza, ma anticipare la salvezza a un'astrazione immobile che precede il tempo, la nascita e la morte, può portarci soltanto a patire più dolorosamente la sensazione spaventosa che nulla abbia senso perché tutto è già accaduto.

09 Barcellona.indd 165 03/12/13 09.03

09 Barcellona.indd 166 03/12/13 09.03

NATALINO IRTI

DIRITTO POSITIVO E NORMATIVITÀ DELLA TECNICA

1. Bisogna restituire dignità teorica all'aggettivo, che, anche nel tema della mia relazione, accompagna la parola "diritto". Positivo è il diritto *posto*: dunque, non un diritto rivelato da altri o trovato in qualche luogo, ma *istituito dalla volontà umana*. Chi pone il diritto è il volere dell'uomo. La positività del diritto è la sua stessa umanità.

Ogni norma, appunto perché posta, nasce da una decisione, anzi incorpora una *decisione* che mira a uno *scopo*. Il contenuto della norma è deciso in vista di uno scopo, è mezzo scelto per raggiungere uno scopo. L'antica *ratio legis* esprime il rapporto di mezzo a scopo: è scelto uno scopo, ed è scelto lo strumento normativo che si reputa idoneo a raggiungerlo. La razionalità del diritto positivo è nella *coerenza fra mezzi e scopo*.

2. Lo scopo, perseguito dal diritto, consiste sempre – immediatamente o mediatamente – nel *regolare una condotta umana*, cioè nel permettere vietare comandare un fare o un non fare dell'uomo. La condotta umana, qualsiasi condotta umana, è il *regolato*.

Non è inutile avvertire che la relazione fra regola e regolato non ha carattere automatico e passivo. La legge giuridica non registra e accerta condotte che accadono di per sé, ma *vuole che date condotte siano tenute*: non descrive un *essere*, ma pone l'esigenza di un *dover essere*. E di codesto dover essere la legge si assicura con l'applicazione di *metodi coercitivi*. La norma giuridica non è *proposta*, ma *imposta*: non inerme, ma sorretta dalla volontà e capacità di piegare le volontà discordi e riluttanti.

La formula weberiana del *monopolio legittimo della forza* esprime efficacemente l'imporsi di una volontà ad altre volontà. Aggiungerei, a modo di commento, che il *monopolio* non è né dato né concesso da superiori autorità, ma preteso e conquistato; e che la *legittimità* proviene, e proviene soltanto, dalla nostra scelta di osservare e obbedire a date norme. Il "monopolio legittimo" come è raggiunto, così, presto

10 Irti.indd 167 29/11/13 16.46

o tardi, può esser perduto, se un'altra forza si levi di contro e ottenga l'osservanza alle proprie leggi.

3. Queste notazioni, che appartengono alla cultura generale del giurista (o almeno del giurista di un dato indirizzo), mostrano anche *l'essenza tecnica del diritto*. Tema ricorrente della dottrina kelseniana è che il diritto consiste in una "tecnica sociale", in una *tecnica coercitiva*, onde taluni uomini conformano, o tentano di conformare, il contenuto di una certa società.

Si è visto di sopra che il diritto positivo, ossia *posto da uomini* e *imposto ad altri uomini*, mira a raggiungere scopi, i quali risiedono in dati comportamenti dei consociati. Come sempre accade, la scelta di uno scopo comporta e implica una *tecnica dei mezzi*, che, nel campo proprio del diritto, sono *mezzi coercitivi*, mezzi capaci di piegare le volontà riluttanti. Quando Giovanni Gentile, nel corso pisano di Filosofia del diritto, scrive che la legge giuridica «naturizza» l'uomo, indica, se non m'inganno, che la volontà normativa abbassa il destinatario del comando a "natura", a oggetto dominabile e governabile. La volontà normativa degrada le altrui volontà a materia regolata, a qualcosa che può essere conformata, e che, in caso di trasgressione, è esposta all'impiego coercitivo della forza.

C'è, nel profondo del diritto (in quel profondo abisso, che illuministi e moralisti si provano a nascondere), una *tecnica manipolatrice della volontà altrui*, una tecnica tesa a conformare il contenuto di una società, e pronta a colpire e respingere ogni rivolta. Un diritto sprovvisto di codesta tecnica, e dunque inerme e impotente, non può dirsi diritto.

4. Il diritto, colto così nella sua essenza di forza e di dominio, non sta di fronte o di contro alla tecnica, ma *dentro la tecnica*, se per tecnica intendiamo la volontà di scegliere scopi, di manipolare uomini e cose, e di adibire all'uopo i mezzi più idonei.

Il diritto è partecipe della "volontà di potenza", è una forma di *volontà di potenza*, che non riproduce né rispecchia dati della natura esterna, ma istituisce il proprio mondo. Un mondo supremamente *artificiale*, in cui la condotta degli uomini riceve fisionomia e direzione. Quando diciamo che taluna condotta è permessa o vietata o comandata non descriviamo un dato esterno, qualcosa che stia sopra o prima della norma, ma ci collochiamo nella prospettiva di quel diritto, *che determina la posizione* di condotta comandata o vietata o permessa. Prima del

10 Irti.indd 168 29/11/13 16.46

sopraggiungere della norma, cioè della volontà legislatrice indirizzata ad altre volontà, c'è il *nulla giuridico*, e le condotte umane giacciono indifferenti e inespressive. Il primordiale vuoto di diritto è riempito dalla volontà normativa, cioè da una "volontà di potenza", che pretende di dar forma alle volontà altrui.

5. Se ora veniamo a considerare il *rapporto tra il diritto e la tecnica* medica o biologica o fisica, e insomma tutti i modi in cui la tecnica è intesa nel linguaggio e sentire comuni, ci avvediamo che *stanno di fronte o di contro due o più volontà di dominio*. Il diritto – si vuol ribadire – non sta fuori dalla tecnica, ma dentro di essa, e perciò in accordo o disaccordo con altre forme della tecnica.

Debbo al prezioso dialogo con Emanuele Severino – dialogo aperto a Catania nel febbraio del 2000, e poi fattosi intenso in incontri pubblici e carteggi privati –, debbo ad esso l'affinamento di questo rapporto, il vedere il diritto come una forma di volontà di potenza che sta di fronte o di contro ad altre forme. Tutto si svolge e consuma nel *circolo della volontà umana*, che, da un lato, spinge per l'impiego di risultati e invenzioni scientifiche, e, dall'altro, tenta di *abbassare queste applicazioni a materia regolata da norme* e di perseguire scopi o simili o discordi. La pretesa del diritto, ora soddisfatta ora delusa, è di ridurre gli altri tipi o forme della tecnica a materia regolata, di ergersi sopra di essi come criterio di scelta e di attuazione.

Rechiamo un esempio. Si diano una tecnica nuovissima di fecondazione umana, o una tecnica di lettura del pensiero e della memoria individuali; il diritto, messo dinanzi all'impiego di queste tecniche, può assumere *triplice orientamento*: permettere, vietare, comandare. La scelta dipende da una motivazione – politica, economica, religiosa, morale – che sta prima e *dietro la norma*: ma tutte e tre le qualifiche esprimono la volontà di abbassare l'impiego di quelle tecniche a *oggetto di regola*. E se la scelta è nel senso dell'escludere e del vietare, la potenza del diritto, e della sua tecnica, verrà in conflitto con la potenza delle altre tecniche. E nessuno è in grado di pronosticare il vincitore e il vinto.

Il conflitto, a cui si è ora accennato, è un *conflitto di scopi*: scopo delle tecniche mediche o neurologiche è di dominare in certi modi il corpo dell'uomo; scopo del diritto è di contrastare questo dominio, e così di soddisfare un bisogno politico o religioso o di altra indole. Al servizio dello scopo prescelto, ciascuna potenza si mobilita e combatte.

10 Irti.indd 169 29/11/13 16.46

6. Se metto queste proposizioni conclusive alla prova del pensiero di Emanuele Severino, vedo affacciarsi *due rilievi critici* (che in effetti mi furono mossi nel libriccino laterziano, accogliente il nostro *Dialogo su diritto e tecnica*). Li traggo ora dal capitolo quinto di *Il destino della tecnica* (Milano 1998, pp. 42 ss.), dove si trovano svolti con singolare chiarezza e incisività.

Non nega Severino che «restano in campo le forze che intendono controllare e dominare il divenire, senza la pretesa di collocarlo all'interno di un ordinamento immutabile», ma soggiunge che «di tali forze la tecnica è la più potente perché è destinata a diventare lo scopo delle forze che ancora si illudono di servirsene come mezzo». Certo, *il diritto è una delle forze in campo*, e intende, nel limite degli scopi prescelti, di «controllare e dominare il divenire». Esso non è nuda e semplice forza, ma *tecnica della forza* – "monopolio legittimo della forza", ripeteremo con Weber –, che sceglie scopi e adibisce mezzi idonei a raggiungerli, quei mezzi che sono *atti coercitivi previsti per la trasgressione di ogni norma.* Nel mondo del diritto anche l'esercizio della forza è oggetto di regolazione. La norma ha bisogno della forza così come la forza ha bisogno della norma.

A questo punto Severino osserverebbe: mentre il diritto, al pari delle forze economiche politiche etiche religiose, «mira alla produzione di uno scopo specifico ed escludente gli scopi delle altre forze», la tecnica «mira all'incremento della capacità indefinita di realizzare scopi, che è insieme incremento indefinito della capacità di soddisfare bisogni». Qui, se non m'inganno, l'antitesi critica è posta fra *termini eterogenei*, non suscettibili di confronto: il diritto *non è di certo capacità* indefinita di realizzare scopi, ma scelta finita e concreta di uno od altro scopo. *La determinatezza dello scopo, specifico ed escludente, è il segno della tecnica giuridica e la misura della sua potenza*.

Si potrebbe bensì dire che anche il diritto è capacità di scegliere e perseguire qualsiasi scopo (realizzabile o non realizzabile che esso sia), ma il diritto sempre si è presentato agli uomini, e continua a presentarsi, nella determinatezza di uno scopo, il quale consiste – come sopra si è avvertito – nel permettere vietare comandare contegni dei destinatari. Proprio il carattere "escludente" sostiene e invigorisce la norma giuridica, che, per sua propria essenza, esclude qualsiasi altra norma, e solleva un perentorio *aut aut*. Una condotta umana non può esser regolata da due norme, e ricevere qualifiche discordanti (vietata e insieme permessa, o vietata e insieme comandata). Ogni diritto, al pari

10 Irti.indd 170 29/11/13 16.46

delle fedi religiose, ci vuole tutti per sé; non possiamo appartenere, nello stesso tempo, a due o più ordini giuridici.

Perché – mi domando, e domando a Severino – la tecnica come capacità indefinita di realizzare scopi (capacità velata di astratto e generico) sarebbe destinata a soverchiare la tecnica della forza, che è immanente al diritto e che accompagna ogni norma con la protezione di atti coercitivi? Perché quella volontà di potenza è più potente di questa, tutta racchiusa e concentrata nella propria esclusività?

7. Nelle medesime pagine di *Il destino della tecnica* Severino giunge a scrivere (e vi giunge con i fascinosi avvolgimenti della sua logica): «E poiché la razionalità giuridica tende ad assimilarsi a quella tecnico-scientifica, la richiesta di leggi che regolino le pratiche genetiche è un aspetto della crescente dominazione che la tecnica esercita su tutto ciò che vorrebbe ridurla alla funzione di mezzo». Qui, come pure nel "Dialogo" laterziano, Severino delinea una sorta di *normatività tecnologica*, sicché la tecnica, soverchiando e dominando ogni altra forza, esprimerebbe da sé, o costringerebbe ad esprimere, le norme che la favoriscono e promuovono. Ma il punto è, restando all'esempio recato da Severino, che le pratiche genetiche, per le quali si invocano norme, non sono *mezzo*, ma materia di disciplina giuridica. Esse stanno al diritto come il *regolato sta alla regola*, come l'oggetto di fronte alla volontà che prova a controllarlo e orientarlo.

Il rapporto fra diritto e tecnica (o, meglio, la pluralità di tecniche, in cui si svolge e determina la "volontà di potenza") *non è di scopo a mezzo, ma di regola a regolato*. Il diritto, sempre per restare all'esempio severiniano, non si serve delle pratiche genetiche, o di qualsiasi altra invenzione scientifica, ma le regola, o prova a regolarle, permettendo vietando comandando l'impiego di esse. Di una tecnica, sì, esso si serve, ed è la *tecnica della forza*, che garantisce la concreta esecuzione delle norme.

8. Diritto positivo e tecnica non stanno dunque di fronte, come il *non tecnico* ed il *tecnico*, ma piuttosto come *forme della "volontà di potenza"*, o, se si preferisce, forme della tecnica (in senso più lato e comprensivo). E codeste forme possono trovarsi in accordo o in conflitto: *in accordo*, se le norme giuridiche permettono o secondano l'applicazione e l'incremento delle singole tecniche; *in conflitto*, se

10 Irti.indd 171 29/11/13 16.46

le norme giuridiche ne ostacolano o vietano l'impiego. Non c'è nessun giudice di questo conflitto, nessun tribunale che abbia autorità per scegliere fra gli scopi contrastanti e far prevalere l'uno sull'altro. Soltanto il corso effettuale delle cose ci svelerà il vincitore e il vinto.

A questo riguardo voglio utilizzare una considerazione, tratta da una fonte, che più lontana dagli studî e giuridici e filosofici non potrebbe immaginarsi. Nell'ultima pagina delle *Memorie del terzo Reich*, Albert Speer, l'acuto e ambiguo architetto di Hitler, narra del processo di Norimberga e delle accuse mosse al grand'ammiraglio Karl Doenitz; e che questi, imputato di aver affondato navi nemiche senza preavviso e così violato un accordo internazionale, fu prosciolto per ciò, che anche l'ammiraglio statunitense Nimitz si era condotto allo stesso modo nella guerra sottomarina del Pacifico. E Speer commenta: «In questo caso uno sviluppo tecnico (impiego di aerei, migliori metodi di localizzazione) sopraffece, sconvolse, annullò la norma giuridica. Fu il primo esempio della possibilità che la tecnica ha oggi di stabilire nuove valutazioni giuridiche a danno dell'umanità, valutazioni che possono avere per conseguenza l'uccisione legalizzata di innumerevoli uomini». Dove tuttavia replicherei che si trovarono di fronte, da un lato, una *norma giuridica*, l'accordo di Londra sulla guerra marittima, ormai reso inerme e vuoto, pezzo di carta lacerato da tutte le parti contraenti, e, dall'altro, la tecnica bellica degli Stati. Forme, ambedue, di volontà di potenza, di cui la più forte soverchiò e vinse la più debole.

9. Forse in nessun filosofo del nostro tempo l'*idea di scopo* ha il rilievo teoretico e l'efficacia argomentativa che essa trova nelle pagine di Severino. Il rapporto fra mezzo e scopo è uno dei motivi dominanti del suo sistema filosofico. Ebbene proprio l'idea di scopo giova anche a cogliere l'essenza del diritto positivo. La positività – e qui torno ai pensieri dell'inizio – designa l'*istituzione umana di una norma*, la scelta di uno scopo, che consiste nell'orientare le volontà altrui, cioè nel *volere che altri voglia in un certo modo*. Se appena si riflette, siamo dinanzi a un estremo ardimento: voler riempire con la propria volontà la volontà altrui, *volere che altri assuma la nostra volontà come volontà propria*. Questa è davvero "*volontà di potenza*", che si serve della tecnica più stringente ed efficace: la *tecnica coercitiva della forza*, e che, entrando in conflitto con altre forme di "volontà di potenza", può vincere o soccombere.

10 Irti.indd 172 29/11/13 16.46

Se questo che ho provato a descrivere è il diritto positivo, non c'è antitesi fra esso e la normatività tecnologica, e i giuristi potranno ben salutare in Emanuele Severino il più autorevole e inatteso dei loro maestri.

10 Irti.indd 173 29/11/13 16.46

10 Irti.indd 174 29/11/13 16.46

VINCENZO VITIELLO

TAUTA AEI
La logica dell'inerenza di Emanuele Severino

> «Che l'uno sia due [...] è l'essenza stessa della contraddizione»[1].
>
> «Che il principio supremo contenga nel suo compito il supremo paradosso? Che sia una tesi la quale semplicemente non dà pace, ma sempre attira e respinge, sempre ridiventa incomprensibile ogniqualvolta la si è già compresa? Che ecciti incessantemente la nostra attività senza stancarla mai, senza che diventi mai abitudine?»[2].

1 *Tauta aei e periodoi e allos, eiper proteron energheia dynameos*[3]: questa citazione aristotelica può ben introdurci nella filosofia di Severino, ove s'abbia cura di precisare che le cose, per Severino, sono sì sempre le stesse, ma non perché l'atto sia prima della potenza, bensì perché sono sempre in atto, mai esse *potendo* passare dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. La prossimità ad Aristotele non cela la profonda distanza critica.

Per ampliare il quadro dei riferimenti, va detto che nel dibattito, che caratterizza l'*episteme* moderna, tra la logica della sussunzione del soggetto sotto predicati (Descartes, Kant) e la logica dell'inerenza del predicato nel soggetto (Leibniz, Hegel) – dibattito che ha radici antiche nel contrasto tra il *metechein* del *Sofista* platonico e lo *hyparchein* del IV libro della *Metafisica* aristotelica[4] –, Severino prende partito decisamente per questa seconda, la logica dell'inerenza, o dell'inclusione, come egli preferisce dire. E questa logica porta ad un rigore estremo.

A evitare che l'espressione *tauta aei*, e la conseguente precisazione dell'impossibilità che le cose passino dal nulla all'essere e dall'esse-

---

[1] E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, p. 108.

[2] Novalis, *Frammenti filosofici*, tr. it. di E. Pocar, n° 83, in Id., *Opere*, a cura di G. Cusatelli, Guanda, Milano 1982, p. 288.

[3] «sempre le stesse cose o ciclicamente o in altro modo, se l'atto è prima della potenza»: *Metaphysica* (= *Met*), ed. W. Jaeger, Oxford, rist. 1985, XII, 1072a, 8-9.

[4] Sul tema mi sono fermato in *Vico nel suo tempo, Saggio introduttivo a Giambattista Vico, La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730, 1744*, a cura di M. Sanna - V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, *Appendice* al I capitolo, pp. L-LVIII.

11 Vitiello.indd 175 05/12/13 12.50

re al nulla, venga presa come una negazione del divenire, è doveroso ricordare che Severino nega non il divenire, bensì la concezione tradizionale del divenire. Di qui il suo impegno nel "pensare" un concetto "altro", diverso da quello tradizionale del divenire, dando insieme ragione del sorgere della rappresentazione tradizionale del divenire e pur dell'eternità di questa. Un compito arduo, che va seguito con ogni attenzione, ricordandoci di quanto Aristotele dice riguardo alla *kinesis*: *he tou dynamei ontos entelecheia, hei toiouton*[5], subito evidenziando la *problematicità* di questa "definizione", che presenta il "mutamento" (*kinesis*) come *energheia ateles*, ossia: *entelecheia ateles*, un possedersi-nel-fine in assenza del fine, un compimento incompiuto; *dia touto de chalepon auten labein ti estin*[6]. Una difficoltà con la quale si scontrarono i maggiori pensatori dell'età moderna, da Kant, per il quale non il tempo scorre, ma i fenomeni nel tempo[7] – tempo che per sé (*für sich*) non può essere compreso (*wahrgenommen*: *KrV*, B 225) –, a Hegel, per il quale «L'apparire è il sorgere e il tramontare, che né sorge né tramonta, ma resta in sé (*an sich ist*) e fissa (*ausmacht*) la realtà effettiva e il movimento della vita della verità» (*die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit*)[8].

Come affronta questo *chalepon* Severino?

2. Portando il problema nel suo luogo originario: il *logos*. Più precisamente, su quel *Verhältniswörtchen* (*KrV*, B § 19, p. 141), su quella paroletta di relazione, la "è", implicata in ogni dire. Nominare l'essente, è lo stesso che affermare il suo essere-identico-a-sé. In formula: A non è A se non nel giudizio: A = A. Giudizio presupposto anche dalla affermazione contraria che pone l'identico come diverso, dacché, per pensare l'identità di identico e diverso, è necessario pensare i due, identico e diverso, e cioè l'identità di identico con sé, e di diverso con sé. In breve: dire essente – A – è dire l'identità dell'essente con sé – A = A. Per cui l'identità-a-sé dell'essente non è un atto noetico, bensì dianoetico, ossia: l'autoidentità dell'essente è il medesimo che l'autoriflessione dell'identità-a-sé dell'essente.

---

[5] «l'atto dell'essente in potenza, in quanto tale»: *Physica* (=*Phys*), ed. W.D. Ross, Oxford 1960, III, 201a, 11-12.

[6] «per questo risulta difficile cogliere cosa esso è»: *Phys* 201b, 32-34.

[7] *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*), *Werke*, Akademie Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, A (= 1. Aufl. 1781, vol. IV, pp. 1-252) p. 144; B (= 2. Aufl. 1787, vol. III) p. 183.

[8] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (=*PhäG*), Meiner, Hamburg 1952[6], p. 39.

11 Vitiello.indd 176 05/12/13 12.50

La distanza da Aristotele (e non solo dall'interpretazione che Calogero dette della logica aristotelica[9]) è chiara: non c'è *phone semantike*, *phasis*, che non sia *kataphasis*[10]. Ma non meno da Gentile, al quale, pure, "sembrerebbe" più vicino. Nella *Logica dell'astratto* si legge, infatti, che vero essente non è il muto essere di Parmenide – «quell'assurdo [...], le cui determinazioni sono tutte negative (non nato, non perituro, non discontinuo, non limitato da altro, non mutabile ecc.)» –, ma quell'essere che si dice e si pensa in «A = A, quale originaria identità dell'essente con sé»[11]. *Sembrerebbe*, s'è detto, ma è vero giusto il contrario, perché ciò che divide Severino da Gentile è l'opposta concezione del giudizio, dacché se per il filosofo siciliano A = A significa che il soggetto è posto dal predicato, ovvero che il secondo A è ciò a cui perviene il primo, che in quanto primo propriamente non è, per cui la formula A = A meglio si esprime con Non-A = A, per Severino è il primo A che include in sé il secondo. E cioè: non v'è passaggio – né logico, né temporale: non c'è divenire – dal primo A al secondo: il primo contiene *già da sempre* il secondo, lo include: lo "è". Essente ed essere-identico-a-sé dicono e sono, sono e dicono *unum et idem*. Se non includesse il predicato, e fosse puro isolato noema, il soggetto neppure sarebbe – dacché quel che esso è, è detto nel e dal predicato. Il giudizio dell'identità con sé dell'essente è analitico. Per dirla con Kant: non bisogna uscire dal concetto di soggetto per avere il predicato. *Predicatum inest subjecto*.

3. Ma se l'identità-con-sé dell'essente è analitica, nel senso che s'è detto, non è *del pari* analitica l'identità di soggetto e predicato, là dove il predicato indica non il soggetto, ma una proprietà di questo. In qual modo Severino spiega la distinzione aristotelica tra *semainein hen* e *semainein kath'henos*, tra significare uno e significare riguardo a uno, mantenendo il principio dell'autoidentità del soggetto?

Altro è dire "cielo è cielo", altro "il cielo è luminoso"[12]. Cielo è più ampio di luminoso: il cielo è anche scuro, per nebbia e nuvole, o notte;

---

[9] Cfr. G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1927, e E. Severino, *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di G. Calogero*, in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 143-173.

[10] Cfr. *contra* Aristotele, *Met.* IX, 10, 24-25: *ou gar tauto kataphasis kai phasis*; e *Peri hermeneias*, in Id., *Categoriae et Liber De interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949,16b, 26-28.

[11] G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1942 (II vol., III ed. riv.) e 1955 (I vol., IV ed. riv.), I, Sez. II, pp. 169 ss.

[12] Cfr. il fondamentale cap. XV di *Tautótēs*: «A è B», e in particolare il § 3, sulla «lampada» che è accesa, pesante, di bronzo, con una certa forma, con un certo colore ecc., p. 138.

11 Vitiello.indd 177 05/12/13 12.50

luminoso è più ampio di cielo, se si dice anche della luna, come di un sorriso. Ma il giudizio "il cielo è luminoso" non attribuisce il luminoso al cielo *qua talis*, bensì al cielo luminoso. Ed è irrefutabile che ad essere luminoso non è il cielo ma il luminoso-del-cielo. È necessario pertanto distinguere con cura il giudizio "il cielo è cielo" da "il cielo è luminoso". Il primo è analitico, il secondo sintetico. Ma il giudizio sintetico "il cielo è luminoso" non è meno soggetto alla *bebaiotate arche* del giudizio analitico "il cielo è cielo". Solo che l'identità dell'essente predicata nel giudizio "il cielo è luminoso" concerne la relazione a sé dell'insieme cielo-luminoso, e non già la relazione tra cielo e luminoso. Cielo-luminoso nomina un insieme – a sé medesimo identico – le cui parti sono cielo e luminoso, che sono tra loro diversi ma insieme, e la loro diversità non solo permane, ma è richiesta dall'identità dell'essente relazionale "cielo luminoso". Si deve aggiungere, però, che, come l'identità di cielo con se medesimo è un'identità non separabile, un'identità necessaria, ed in quanto tale eterna – eterna quale che sia la durata del cielo, ché se anche durasse il più effimero degli attimi, la sua identità con sé sarebbe inseparabile in tutte le eternità pensabili – così è un'identità eterna, inscindibile, necessaria, l'identità dell'essente "cielo luminoso" con sé. Orbene, questa identità, necessaria, perché inscindibile, inscindibile perché necessaria, è l'identità di una relazione, e cioè dello stare-insieme di "cielo" e "luminoso". Nell'identità eterna dello stare insieme di cielo e luminoso, sono eterni e cielo e luminoso. Nell'eterna identità con sé del Tutto sono eternamente insieme le parti. Le parti hanno la medesima eternità del Tutto. La sintesi vive dell'eternità dell'analisi.

Quale eternità? È questo l'argomento che adesso dobbiamo affrontare. Ma essendo il punto più arduo del discorso di Severino, è bene trattarlo in tempi diversi, secondo le scansioni che i diversi livelli, o stadi, dell'argomentazione consentiranno.

4. Quale eternità? L'eternità dell'*aei on*, del sempre essente, di ciò che mai non esce dal nulla, né mai vi rientra. E come potrebbe l'essente, restando tale, uscire dal nulla e rientrarvi? Il nulla non è uno spazio vuoto in cui l'essente può trovare accoglienza: il nulla è la negazione dell'essere. E ove mai fosse concepibile l'assurdo di un essente ospite del nulla, l'ospite continuerebbe ad essere nel suo opposto, sarebbe, cioè, eterno. Non nascerebbe, né morirebbe. Comunque la si metta *to on hei on* dice il medesimo che: *to aei on*. L'eternità dell'essente appare irrefutabile.

11 Vitiello.indd 178 05/12/13 12.50

Ed è irrefutabile, finché si ragioni presupponendo la necessità del nulla, dell'assoluto opposto dell'essere. Ma è necessario questo presupposto? L'argomento forte di Severino – sin dalla *Struttura originaria* – è questo: se l'essere non avesse opposto neppure sarebbe essere, non avrebbe, cioè, quella negazione che lo determina. Quella negazione che autonegandosi, permette di concepire l'essere come quella affermazione la cui negazione è autonegazione. La necessità dell'essere è posta dall'autonegazione del non-essere. S'intenda: non che l'essere sia posto da altro da sé, dalla negazione che si autonega, è bensì esso, l'essere, che si pone come l'affermazione la cui negazione nega se stessa. È la formulazione severiniana dell'*arche tes antiphaseos*.

Ma è necessario il nulla, l'assoluto non-essere? Per davvero l'essere senza il non-essere non sarebbe determinato come essere? Non pare, se teniamo presente quella relazione di cui s'è detto poc'anzi, la relazione dell'essere-insieme, la relazione dell'essere il cielo insieme con il luminoso, nella quale relazione – è un tema su cui dovremo tornare, ché costituisce il massimo *chalepon* della filosofia severiniana – sono insieme non solo "cielo" e "luminoso", sì anche la luna e il sole, la sera e il mezzodì, e pur l'ombra che la fioca luce d'una lampada proietta sul muro, e tante altre cose, anzi e tutte le altre infinite cose. Nell'essere il cielo insieme con il luminoso, è implicata la totalità dei fenomeni. La totalità di ciò che appare. Ora questa totalità – in cui consiste l'essere nella sua concretezza – non ha punto bisogno del non-essere assoluto per determinarsi, ché essa si determina in opposizione alla parte. Cos'è il tutto? Ciò che con-tiene – tiene insieme e tiene in sé – le parti. Detto altrimenti: alla determinazione dell'essere non è necessario il non-essere, una volta che con essere si intende la relazione dell'essere-insieme che costituisce la totalità.

Se questo è vero, non è necessaria l'identità di *to on* con *to aei on*, perché nella totalità il limite di un essente è costituito da altro essente. E come il limite del tavolo è la sedia – che è il non-essere del tavolo in quanto *heteron*, diverso, e non in quanto *enantion*, opposto –, così i limiti del vivente sono il seme e il corpo senza respiro. Essenti pur questi e non non-essere. Non s'intende perché quello che vale per lo spazio, non possa valere per il tempo.

5. Invero la ragione più profonda dell'attribuzione dell'eternità all'essente è nella logica dell'inerenza del predicato – *rectius*: dei predicati – nel soggetto, che Severino segue con estremo rigore. Logica

11 Vitiello.indd 179 05/12/13 12.50

dell'inerenza che rende impossibile che anche un solo predicato si aggiunga al soggetto. Come sopra s'è detto, ove il predicato non appartenesse al soggetto, l'identità dell'essente sarebbe violata. Il soggetto non sarebbe se stesso. Puro noema separato dal suo dianoema, non avrebbe identità. Cioè non sarebbe qualcosa, un essente, bensì nulla, non-essere, l'*impensabile* non-essere. Né a ciò pone riparo la distinzione hegeliana – variamente anticipata da filosofi precedenti, Leibniz, ad esempio, il più aristotelico dei filosofi moderni, prima di Hegel – tra l'*an sich* ed il *für sich*, l'implicito e l'esplicito; anzi aggrava il *chalepon*, perché attribuire all'essente l'essere-identico-a-sé implicito e l'essere-identico-a-sé esplicito comporta attribuire ad esso due autoidentità diverse, due non identiche auto-identità. Ad esso, al singolo essente, e con esso all'intero universo. Infatti, l'appartenenza, sopra rilevata, del singolo essente alla essente totalità degli essenti – l'essere il cielo insieme con il luminoso e non meno con la trasparenza del vetro della finestra, con l'ombra che si staglia sul muro, e con tutti gli essenti della Terra e dell'universo – comporta che il mutamento di una anche minima parte del Tutto muti il Tutto. Il che non è possibile. L'essere-insieme di tutti gli altri essenti – essere-insieme compreso nell'autoidentità di ogni singolo essente – impedisce quasiasi incremento, anche l'aggiungersi dell'esplicito, del *für sich*. Al Tutto nulla può aggiungersi. Il Tutto è tutto presente, sempre. Eternamente presente. *Aei on*. *Tauta aei*. L'identità dell'essente non muta, non può mutare.

Negazione del divenire? No, ripeto, negazione della rappresentazione tradizionale del divenire. Ma quale la possibile concezione del divenire delle cose sempre essenti, delle cose che sono sempre le stesse?

6. Severino distingue l'essere dall'apparire. L'identità dell'essente *col* suo apparire è l'identità dell'essere-insieme dell'essente e dell'apparire (dell'essente), diversa dall'identità *a sé* dell'essente. Come sopra s'è detto, ed ora si ripete, altro l'identità a sé della relazione (o dell'essere-insieme), altro l'identità a sé dell'essente. E che la distinzione non sia separazione, in quanto nell'identità a sé dell'essente è compreso l'essere insieme a tutti gli altri essenti, non toglie che altro sia l'autoidentità altro l'essere-insieme.

La distinzione tra l'essente e il suo apparire complica alquanto le cose. Ché altro è l'essere-insieme di bianco e rosso, tavolo e sedia, cielo e luminoso, uomo e animale ecc. ecc., altro l'essere-insieme di essente e apparire. L'apparire è proprio dell'essente, non così il rosso del

11 Vitiello.indd 180 05/12/13 12.50

bianco, la sedia del tavolo. E neppure luminoso del cielo, e animale di uomo, ancorché il luminoso si predichi del cielo, l'animale dell'uomo, e l'uomo dell'animale, e non, invece, la sedia del tavolo, né il rosso del bianco. L'essere-insieme di essente e apparire è più stretto dell'essere-insieme degli essenti or nominati. È più stretto, al punto che ci si debba chiedere, se è possibile distinguerli. Severino stesso dice che il non apparire dell'essente appare – appare, è ovvio, come non apparire –; ma se anche il non-apparire appare, allora v'è un apparire che sempre appare, sì da includere anche il non-apparire, diverso dall'apparire che talora appare e talaltra non. D'altronde come parlare dell'essente che assolutamente non appare?

Ma perché Severino distingue l'essente dall'apparire? Perché senza questa distinzione non avrebbe modo di spiegare il divenire dell'eterno, il divenire dell'*aei on*, il divenire delle cose che sono sempre le stesse, *tauta aei*. Il divenire, e cioè: non l'uscire e l'entrare dell'essente dal e nel nulla – secondo l'interpretazione tradizionale del divenire –, bensì l'entrare e l'uscire delle eterne cose negli e dagli orizzonti dell'apparire – secondo la verità del destino, la verità che sta e non crolla, la verità eterna[13]. Dagli orizzonti – s'è detto, perché il Tutto non appare in totalità, in un orizzonte infinito, ma solo in orizzonti finiti. Se il Tutto apparisse in un orizzonte infinito, e cioè in totalità, non ci sarebbe divenire, non ci sarebbero, cioè, l'apparire e lo scomparire delle eterne cose.

Hic Rhodus, hic salta.

7. Il primo *chalepon*: le cose, "eterne", compaiono e scompaiono. Quindi: quando esse compaiono, o cominciano ad apparire, *sopraggiunge* (il termine è di Severino[14]) ad esse l'apparire, che, come prima s'è detto, non *è* l'essente, non è identico ad esso, ma *è insieme* con l'essente, cioè è diverso da esso. Nel comparire dell'eterno, il diverso si aggiunge all'identico. In che la differenza di questa idea del divenire da quella tradizionale?

In ciò, replica Severino, che il comparire e lo scomparire sono eterni pur essi, e così l'incominciare ad apparire. Nulla, pertanto, "sopraggiunge", che non sia già da sempre "sopraggiunto". Come, d'altronde, qualcosa potrebbe *sopraggiungere* al Tutto? Il diverso dell'essere-in-

[13] Cfr. *Tautótēs*, cit., p. 185.
[14] *Ibidem*.

11 Vitiello.indd 181 05/12/13 12.50

sieme è già da sempre nell'autoidentità di quell'essente che è la relazione Tutto-parti.

È necessario far chiarezza. Anche perché nel dettato severiniano si leggono espressioni che sono tra loro in "apparente" contrasto. Cito: «Nell'indiveniente apparire viene ad apparire che all'eterno che non include il sopraggiungente si aggiunge l'eterno che lo include»[15]. Evidente che nell'«*indiveniente* apparire del divenire» sono due e diversi apparire: l'apparire vero, l'apparire del destino della verità, l'apparire infinito del Tutto, l'apparire della Totalità dell'apparire, e l'apparire non vero, l'apparire della Terra isolata, l'apparire di insiemi parziali, l'apparire finito. Evidente che il "sopraggiungere" e l'"aggiungersi" sono espressione adeguate all'interno dell'apparire non vero, finito, dell'insieme parziale, non certo per l'apparire della Totalità dell'apparire. Evidente, infine, che l'«*indiveniente* apparire del divenire» ripete la concezione tradizionale del divenire, quella che abbiamo ad apertura di discorso ricordato citando Kant: il tempo che non scorre, scorrendo in esso i fenomeni, e Hegel: il sorgere e tramontare di tutte le cose, sorgere e tramontare che né sorgono né tramontano.

Nulla da obiettare alla "ripetizione" del concetto – felicemente riassunto nell'espressione: «*indiveniente* apparire del divenire» –; tutto, invece, al concetto.

Non vedo, infatti, come si possa sostenere che l'orizzonte totale del Tutto non divenga, quando in esso v'è il gran movimento del "sopraggiungere" e dell'"aggiungersi". Esemplifico: indico con T l'orizzonte totale del tutto – *l'eterno indiveniente* –, con X il primo insieme parziale – *l'eterno che non include il sopraggiungente* – e con Y il secondo insieme, pur esso parziale – *l'eterno che include il sopraggiungente* –, appare evidente che quando in T v'è Y e non X, o addirittura X e Y insieme, T non resta eguale a T quando in esso v'è solo X. A meno che... a meno che in T non vi siano già da sempre e X, e Y, e X e Y insieme. Che è quello che Severino afferma. Ma, allora, nell'eterno presente di T, e cioè: nell'orizzonte totale dell'apparire del Tutto, nell'*Eterno Indiveniente*, non c'è posto per il divenire; dico: non c'è posto per il divenire in quanto comparire e scomparire dell'eterno. Ci sono solo, nell'Eterno Indiveniente Orizzonte Infinito dell'Apparire, indefiniti orizzonti finiti, *tutti presenti*, in ciascuno dei quali appaiono parti, o aspetti parziali, del Tutto: qui il cielo luminoso, là il cielo scuro, là

[15] *Ibi*, p. 191.

11 Vitiello.indd 182 05/12/13 12.50

ancora il cielo luminoso ed oscuro insieme. La distinzione tra l'essere-identico-a-sé dell'essente ed il suo apparire – distinzione che avrebbe dovuto dar ragione del comparire e scomparire dell'eterno, *id est*: del divenire – non ha più ragion d'essere. Divenire non c'è, tutto è soltanto presente, già da sempre presente. Divenire e tempo non hanno diritto di cittadinanza nella filosofia di Severino, se non come errore: l'errore dell'isolamento della Terra. E qui dico del divenire come comparire e scomparire dell'eterno, non già come uscire ed entrare dal e nel nulla. L'impegno di Severino di pensare un concetto del divenire alternativo a quello tradizionale non raggiunge l'esito sperato.

8. C'è da dire dell'altro ancora su questo tema. Se l'apparire della Totalità non appare, perché appaiono soltanto gli orizzonti parziali del Tutto –, come dire che il Tutto appare solo negli orizzonti parziali –, allora la filosofia di Severino è un errore: un errore dal punto di vista della filosofia di Severino. Negando che la Totalità appaia nell'orizzonte totale dell'apparire, Severino condanna se stesso, la sua filosofia, all'isolamento della Terra. Ma come può – stando nell'errore – dire che è nell'errore? E dove, per contro, afferma che «l'apparire finito del destino è *in verità* se stesso – ossia è se stesso al di fuori di ogni non verità dell'esser sé – solo in quanto esso è l'apparire infinito del destino dell'essente»[16], là nega la necessità dell'apparire finito, degli orizzonti finiti dell'apparire della Totalità; nega, cioè, il divenire come "sopraggiungente" e "aggiungentisi" apparire e scomparire dell'Eterno.

Strana, paradossale situazione: la Verità che può permettergli di dire che è nell'errore, la Verità del Destino della Necessità, la Verità dell'apparire totale del tutto, è proprio la Verità che non si dà, che non appare, dandosi soltanto e sempre l'apparire finito, cioè parziale, della Totalità, e cioè l'errore. Severino è nello stesso tempo nella verità e nell'errore[17]. Una bella contraddizione! Bella, perché fa pensare. Bella perché ci mette innanzi ad un pensiero vivo, in continua lotta con se stesso. Come tutte le grandi filosofie. E la lotta è qui tra l'Indiveniente Eterno del divenire ed il divenire. Forma e contenuto del medesimo sono in dissidio fra di loro: come – lo si è già detto, ma vale la pena ribadirlo –, come in Kant e in Hegel. Torna alla memoria quanto Aristotele ha detto dopo aver definito la *kinesis energheia ateles*: *dia touto de chalepon auten labein ti estin*.

---

[16] E. Severino, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 560.
[17] Cfr. *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981[2], *Introduzione*, pp. 73-76.

11 Vitiello.indd 183 05/12/13 12.50

Ma v'è altro, e anche maggiore, *chalepon*. Di Severino, certo, ma solo perché di tutto il pensiero dell'Occidente. Solo perché della filosofia.

9. Nell'orizzonte totale di apparizione del Tutto, compaiono tutti gli orizzonti parziali – tutti com-presenti. Il cielo luminoso e il cielo stellato, il cielo silenzioso e il cielo tonante, il cielo tenebroso delle notti che il fulmine squarcia... Tutti insieme nel grande Insieme. Tutti insieme e distinti. Ma come distinti? Come qui dice: perché? E cioè: perché i molti, e non solo l'Uno? Una filosofia che voglia di tutto *logon didonai*, non può non dare ragione dell'Uno e dei molti, e della loro relazione. E se Platone nella libertà del suo procedere, poté limitarsi a porre a raffronto due ipotesi – «*ei hen estin*» e «*hen ei estin*»[18] –, la cui nichilistica conclusione è la più aspra eredità che ha lasciato al pensiero futuro, Plotino accettò quell'eredità tentando l'impossibile: ricavare dall'Uno i molti, cosa che riuscì a fare solo presupponendo il molteplice al molteplice[19]. La svolta impressa da Agostino, assumendo l'Uno come relazione[20] – un presupposto anche questo – ha condizionato il pensiero successivo sino a Hegel. La dialettica hegeliana non spiega la relazione uno-molti, ma la presuppone[21]. Quale la posizione di Severino in questo dialogo tra sommi pensatori?

Quello che gli è congeniale: un ritorno alla radice del problema. E qui la radice è Parmenide.

Cito:

«*esti gar einai, meden d'ouk estin* (fr. 6, vv. 1-2). [...] Il gran segreto sta pur sempre in questa povera affermazione: "L'essere è, mentre il nulla non è". [...] Che cosa significa "è" nella frase: "l'essere è", se non che l'essere "non è il nulla"? Ossia "è" significa: "respinge via il nulla", "vince il nulla", "domina sul nulla", significa l'energia che gli consente di spiccare sul nulla»[22].

---

[18] Platone, *Parmenide*, 137c4 e 142b3.

[19] Plotino, *Enneadi*, VI, 7, 15, 21-22: «polla epoiese ten mian» (il soggetto di «epoiese» è *Nous*). Quanto poi alla derivazione di *Nous* da *Hen*, basti qui far riferimento alla teoria delle due *energheiai* di *Hen* (*ibi*, V, 1, 6), l'una che resta in sé, l'altra che si es-pande, che esce da sé, per diffondersi in altro – teoria che pone la Diade all'interno stesso dell'Uno.

[20] Cfr. *infra* il passo di cui alla nota 22.

[21] Così all'inizio della *Seinslehre*: «Einheit des Seins und Nichts [...] Das Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen sind» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, I, p. 83).

[22] E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982², pp. 20-22.

11 Vitiello.indd 184 05/12/13 12.50

I passaggi non sono passaggi. Da «essere è» a «l'energia che gli [all'essere] consente di spiccare sul nulla» v'è un salto che le parole "respinge", "vince", "domina", anziché celare, evidenziano. Il non-essere del non-essere è una autonegazione che non esige alcuna energia, forza, potenza dell'essere: questo parlare tradisce una derivazione attualistica che qui non si spiega. Richiama la potenza, la forza, l'energia del pensiero pensante, che è un'eredità spaventiana, il gran prevaricatore, che a sua volta è una citazione nascosta da Hegel: *die ungeheure Macht des Negativen*, qui convertita nell'energia del positivo essere. Perché queste citazioni? Per mostrare che anche qui Severino riprende la grande tradizione del pensiero occidentale: da Agostino a Hegel. I molti conseguono all'energia dell'essere-uno. Ancora Severino, da *Ritornare a Parmenide*:

> «Parmenide è insieme il primo responsabile del tramonto dell'essere. Poiché le differenze non sono l'essere – poiché "rosso", "casa", "mare", non significano "essere", non significano cioè "l'energia che spinge via il nulla" –, le differenze sono non-essere, sono esse stesse il nulla, che la *doxa* chiama con molti nomi» (*ibi*, p. 23).

Difficile spiegare perché l'energia di Uno debba esplicarsi nei molti, senza aver prima dimostrato che Uno è relazione. Ed è questa che manca: la dimostrazione della necessità di Uno d'essere relazione, di es-plicarsi (nel senso d'essere già da sempre es-plicato) nei molti. Questi, i molti, vengono assunti come un dato. Alla maniera di Agostino: «Sed in ea (fide) nonnulli perturbantur cum audiunt Deum Patrem et Deum Filium, et Deum Spiritum Sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos sed unum Deum»[23]. E, per congiungere l'inizio con il compimento, alla maniera di Hegel: «Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seiner Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut»[24].

Ma il problema di Severino non è tanto quello di dimostrare i molti, quanto l'altro di conservarli, di mantenerli distinti. Che è, peraltro, lo stesso problema di Spinoza, di Leibniz e di Hegel.

10. Torniamo sul concetto dell'essere-insieme-con-altro che caratterizza l'identità-a-sé dell'essente. Come sopra s'è detto, l'essere-

[23] *De Trinitate*, I, 5.8.
[24] *PhäG*, *Vorrede*, p. 15.

11 Vitiello.indd 185 05/12/13 12.50

insieme-con-altro non riguarda singoli essenti, bensì la totalità dell'essente. In *Tautótēs* Severino si pone questa domanda: se si afferma che nel singolo essente è presente la relazione con la totalità degli essenti, come distinguere la parte dal Tutto? Risponde: solo isolando l'essente singolo dal Tutto, è possibile pareggiare, una volta intesa l'autoidentità dell'essente come relazione ad altro, la parte col Tutto. Detto altrimenti: l'essere-insieme, ovvero: la relazione dell'essente singolo con gli altri essenti, è il Tutto a partire dal quale è possibile pensare la parte. La parte va concepita *entro* la Totalità. L'argomento non convince.

Perché la parte – l'essente singolo – possa esser concepito entro il Tutto e come distinta dal Tutto, è necessario che la distinzione tra gli essenti venga mantenuta. Cosa che non accade nel sistema persintattico di Severino. Cosa significa persintassi? La sintassi di tutte le sintassi, ovvero l'inerenza della totalità delle relazioni in ogni e ciascuna singola relazione. Come al singolo essente inerisce la totalità delle relazioni, così in ogni relazione – essendo la relazione, sovrattutto la relazione, essente – inerisce la totalità delle relazioni. Questo comporta che l'essente A non sia solo in relazione con l'essente B, sì anche con la relazione dell'essente B con l'essente A. Vale a dire in A dev'essere non solo A in relazione a B, sì anche B in relazione ad A. A dev'essere se stesso e il suo distinto, B. E come B, tutti i distinti che costituiscono la Totalità. A è se stesso e i suoi distinti, e non come due, ma come uno. A è distinto e indistinto. È indistinzione pura se neppure può essere distinto dal distinto. E come A, così B, C e tutti gli infiniti distinti-indistinti. Avevano allora ragione gli antichi *theologoi* e *physikoi* affermando *hen apeiron chronon chaos e nyx*?[25]

11. Eppure ancora teniamo distinti la legna dalla cenere, la quiete dal movimento, l'identico dal diverso. Certo: nella *separazione* del noema dal dianoema, del soggetto dal predicato, del *kath'hauto* dal *pros alla*, del per sé dal riferimento ad altro. Separazione che è «isolamento» ed errore se considerata dalla prospettiva della logica dell'inerenza, ovvero dell'appartenenza (*hyparchein*) del soggetto al predicato, non, però, dalla prospettiva della logica della partecipazione (*metechein*), o, come si dirà secoli più tardi, della sussunzione del soggetto sotto predicati. Logica più elastica, che consente come la distinzione così l'unificazione, secondo quella "grammatica del pensiero" che non irri-

[25] Che «vi fu per un tempo illimitato caos o notte»: *Met.* XII, 1072a 7-8.

11 Vitiello.indd 186 05/12/13 12.50

gidisce i distinti nel loro essere insieme, non fissa l'identico nella sua alterità al diverso, dacché, per essere identico, l'identico deve essere diverso – diverso dal diverso –, così come il diverso, per essere diverso, ha da essere identico a sé. L'impossibile denunciato da Severino, l'identificazione dei diversi (invero *non* il *farsi*, ma l'*essere* identico del diverso), o la diversificazione dell'identico (*id est*: l'*essere* diverso dell'identico), è ciò che la logica della sussunzione spiega con la *symploke* dei predicati che determina come le «proprietà», così l'«essere» del soggetto: ché anche l'«essere» non è prima della predicazione[26].

E ove si domandasse se la predicazione "è" o "non è", così ribaltando il predicato dell'"essere" sulla predicazione, non altra risposta potrebbe darsi che quella dell'antico: la risposta di Parmenide "ironicamente" mutato da Platone da *sophos* in filosofo:

«Si dica allora [...] questo che, a quanto sembra, sia che l'uno sia, sia che l'uno non sia, esso e gli altri, tanto in rapporto a se stessi (*pros auta*) quanto nelle loro relazioni reciproche (*pros allela*), sono e non sono, appaiono e non appaiono, tutti in tutti i modi (*panta pantos*)»[27].

[26] Platone, *Sofista*, spec. 258d-2599a.
[27] Platone, *Parmenide*, 166c, 2-5.

11 Vitiello.indd 187 05/12/13 12.50

11 Vitiello.indd 188 05/12/13 12.50

Tavola rotonda

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 189 02/12/13 08.20

Il testo degli interventi è stato rivisto e corretto dai rispettivi autori, sulla base della trascrizione della traccia audio, curata soprattutto da Paolo Bettineschi, Andrea Dal Sasso e Marco Simionato.

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 190 02/12/13 08.20

EMANUELE SEVERINO

PRIMO INTERVENTO

Perissinotto: Iniziamo questa "Tavola rotonda" dando la parola al professor Severino. Il tema suggerito dal Convegno è libero, ma lo spirito è che ognuno di questi filosofi che proviene dalla scuola di Severino e che si è confrontato con il suo pensiero ci dia, per così dire, testimonianza filosofica e, se vuole, anche personale, di questo suo confronto.

Un ricordo infine, va a un'assenza, che è però anche una presenza: con noi avrebbe dovuto esserci, se la vita non fosse stata così ingenerosa, anche il professor Italo Valent, che credo sia presente con la sua storia, con il suo spirito e con l'amicizia che tutti noi abbiamo e continuiamo ad avere per lui. Grazie.

Severino: Pieno di debiti nei Loro confronti, non mi è concesso nemmeno di esordire in modo originale. Perché anch'io, come tutti coloro che mi hanno preceduto, debbo incominciare con i ringraziamenti. Soprattutto io devo farlo – e, certo, mi è caro farlo. Mi rivolgo innanzitutto al Dipartimento di Filosofia, all'Università di Venezia e a chi ha preso questa iniziativa: il professor Mario Ruggenini e il professor Davide Spanio; e poi c'è l'appoggio finanziario dato a questa iniziativa dal professor Luigi Ruggiu in qualità di presidente del progetto PRIN. Mi ha fatto piacere anche quella sorta di Preconvegno, organizzato dal professor Luigi Vero Tarca, costituito da una serie di seminari dedicati ai miei scritti[1].

Il professor Ruggiu ha anche opportunamente sottolineato il senso centrale degli interventi proposti dal Convegno, e cioè l'implicazione tra quello che a qualcuno può essere sembrato un discorso... "algebrico", "astratto", "filosofico" (nel senso del formalismo filosofico), e le connessioni che invece tale discorso ha con la dimensione politica.

[1] Giornata di Studio intitolata «A partire da Severino» (Venezia, 28 maggio 2012), durante la quale sono intervenuti Dario Berti, Massimiliano Cabella, Laura Candiotto, Andrea Dal Sasso, Tiziana Mattiazzi, Attilio Pisarri, Andrea Sangiacomo, Stefano Sangiorgio, Marco Simionato e Daniele Spero.

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 191 02/12/13 08.20

Questa dimensione è emersa particolarmente nei contriburi di Pietro Barcellona e Natalino Irti.

Mi è capitato altre volte di essere oggetto di incontri come questo, e mi sono sempre sentito inferiore a coloro che li organizzavano e vi partecipavano. Vivo la qualità etica di chi festeggia come decisamente superiore alla mia condizione di festeggiato. E questo rende particolarmente ammirevoli i festeggianti. D'altra parte considero questo nostro incontro come manifestazione dell'amore per la filosofia. Perché è chiaro che, attraverso quanto si è detto intorno al mio discorso filosofico, emerge soprattutto l'interesse profondo per la filosofia da parte di coloro che di questa Università costituiscono un vanto. Il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Venezia anche oggi spicca nel panorama culturale italiano, dato che (mi pare di aver dichiarato da qualche parte) anche per merito del Dipartimento di Filosofia di Venezia oggi l'Italia ha poco da invidiare alla filosofia straniera. L'Italia ha oggi pensatori di altissimo livello. Anche per questo il fatto di trovarmi qui festeggiato da una parte di loro mi riempie di gioia. La stessa che mi è data dalla presenza di pensatori che, venendo da altre Università, contribuiscono ad alimentare la ricchezza filosofica del nostro Paese.

Penso di non avere dimenticato nulla. Devo però un abbraccio al professor Spanio, particolare, per l'amicizia con la quale si è impegnato per la realizzazione di questo nostro Convegno, e in modo a mio avviso splendido: abbiamo sentito voci quanto mai rilevanti e variegate. Come quelle ben note, oltre a quelle dei professori Barcellona e Irti, dei professori Vitiello, Messinese, Berti, Visentin, Perissinotto e di tutti quelli che hanno parlato. Scusino se non li nomino tutti. Mi ricordo che qualche giorno fa mi hanno fatto un'intervista dove o si elencavano i partecipanti a questo Convegno, e allora andava via tutto lo spazio per l'intervista; oppure bisognava rassegnarsi a non nominare nessuno, fuorché Italo Valent, che ci è mancato e che è stato ricordato dal professor Perissinotto, al quale rinnovo anche per questo i miei ringraziamenti in quanto egli è direttore del Dipartimento di Filosofia.

Vorrei riprendere almeno uno spunto tra quelli che mi sono stati suggeriti; quello relativo all'implicazione indicata dal professor Ruggiu, alla quale ho già accennato. E vorrei rivolgermi soprattutto ai non addetti ai lavori, perché si può avere avuto l'impressione – avevo incominciato a dire – di una discrasia tra il tecnicismo filosofico e i problemi pratico-politici. Come eliminare questa impressione? Tento di rispondere.

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 192 02/12/13 08.20

Che noi si viva nel mondo, e che il mondo sia fatto così come crediamo – mondo della natura e dell'uomo, e cioè con una struttura sociale nella quale esistono forze politiche, economiche, religiose, e industrie, fabbriche, Europa, Russia, America e via dicendo, che vanno storicamente sviluppandosi –, ecco che noi si viva *nel mondo* è la grande fede alla quale nessuno di noi vuole rinunciare. Noi ci troviamo ad avere questa fede. E non possiamo rinunciare a credere che ad esempio ci troviamo a Ca' Dolfin e che stiamo parlando di filosofia, e che Ca' Dolfin è a Venezia, e Venezia è in Italia, all'interno di un sistema internazionale ecc. Ecco, questa fede (come ogni fede) è un attribuire un valore di verità (usiamo così "alla buona" la parola verità) a ciò che in quanto contenuto di fede non ha verità. E a cui, però, noi non sappiamo rinunciare; non sappiamo saltare al di fuori della nostra fede.

Allora, una parte degli interventi – dai quali ho imparato moltissimo e che terrò presenti anche nel loro aspetto critico – si riferisce al contenuto di questa fede, al centro del quale sta la nostra civiltà occidentale, la quale, nell'interpretazione, ha uno sviluppo che qui è stato considerato da più voci. Ha uno sviluppo e un suo farsi progressivamente *coerente*. Coloro che vedono la storia del mondo come un susseguirsi di frammenti caoticamente giustapposti non vedono invece l'unitarietà dello sviluppo, l'implicazione tra le varie fasi dello sviluppo. Allora, una prima parte degli interventi è consistita (penso soprattutto a quello di Barcellona e di Irti, ma poi anche a quello di Goggi) nel mettere in luce il calcolo, presente nei miei scritti, della *coerentizzazione dell'Occidente*. L'intento qui è di stabilire quali siano i motivi che spingono dalla forma iniziale della civiltà occidentale fino alla forma attuale, che è quella della civiltà della tecnica.

Vorrei evitare che qualcuno dei non addetti ai lavori non si fosse raccapezzato sentendo, da un lato, ripetere così insistentemente l'affermazione dell'eternità dell'essente e, dall'altro lato (anche il professor Spanio ha accennato a questa tematica), ad aver sentito la mia simpatia per le forme più radicali della coerentizzazione della storia dell'Occidente. Per quanto riguarda questo secondo tema, chiederei il permesso di essere un po' immodesto – ma visto che siamo in un clima in cui la mia modestia è stata messa duramente alla prova, mi rendo conto di chiedere di incrementare questa prova, mostrandomi quindi ancora un po' più immodesto.

Allora posso dire che un lato del discorso filosofico del sottoscritto (ma è anche questa una fede: che io abbia scritto dei libri fa parte di

quella fede nel mondo di cui parlavamo prima) ha dato una mano a ciò che ho chiamato coerentizzazione della storia dell'Occidente. Che, come è venuto in chiaro nelle relazioni degli amici, è la coerentizzazione della *Follia* estrema.

Nei laboratori ci sono scienziati che per accertare le capacità distruttive di un virus ne favoriscono lo sviluppo massimo, fino a che il virus mostra tutte le sue potenzialità. Una parte del mio discorso filosofico – si vedano i miei scritti su Eschilo, su Leopardi, su Gentile – tratta di quelli che sono i grandi nemici della verità. Ma la verità non è un qualche cosa che sia grande indipendentemente dalla grandezza della negazione della verità. La verità non è qualcosa di grande indipendentemente dalla grandezza dell'errore. Senza la grandezza dell'errore non c'è grandezza della verità. Se la verità è tale (è il tema affrontato nella relazione dell'amico Vitiello) in quanto è negazione dell'errore, allora è la verità stessa a guadagnare forza dalla concretezza dell'errore, dalla concretezza dell'errare. E se la storia dell'Occidente non è portata fino alle sue ultime conseguenze (consistenti nella dominazione definitivamente vittoriosa della civiltà della tecnica), se ci si ferma a metà strada rispetto a questo processo di coerentizzazione, allora la stessa energia negativa della verità risulta astratta. Da questo punto di vista potrei dire che tutte le osservazioni critiche che mi sono state rivolte così amabilmente da Berti, Vitiello, Visentin e da altri sono contributi alla verità. Nel senso, appunto, che la negazione dell'errore esige la concretezza dell'errore.

Un primo lato di quanto è stato espresso negli interventi di questo convegno riguarda quello che sto chiamando coerentizzazione dell'errore, alla quale – ecco ripresentarsi l'immodestia – credo di aver dato una mano. Qualche amico mi dice: guarda che il tuo Nietzsche (adesso l'immodestia cresce ancora) è una tua invenzione. Ma siccome penso che quel cosiddetto "mio Nietzsche" sia in grado di eliminare la forza teoretica della grande tradizione dell'Occidente, se il Nietzsche storico non fosse stato o non fosse congruente col Nietzsche quale appare nei miei scritti, allora sarebbe il Nietzsche che appare nei miei scritti ad avere quella capacità di eliminare la tradizione dell'Occidente. Se fosse falsa la mia interpretazione, oltre che di Nietzsche, di Leopardi e di Gentile, vorrebbe dire che non son stati loro ad essere vincenti rispetto al passato dell'Occidente, ma sono quel Leopardi, quel Nietzsche, quel Gentile che emergono nell'interpretazione che il sottoscritto ne ha dato. Si dovrebbe dire che se fossero qualcosa di diverso (ma non lo

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 194 02/12/13 08.20

credo) peggio per loro: il loro discorso non riuscirebbe ad aver partita vinta sulla tradizione dell'Occidente, cioè non riuscirebbe a mostrare l'impossibilità degli eterni e dei divini che tale tradizione ha evocato, mentre questa capacità l'hanno il Leopardi, il Nietzsche, il Gentile che si manifestano nell'interpretazione che ne ho dato (e che finora non mi sembra che debba cedere il passo ad un'altra).

E qui siamo al centro della nostra riflessione, perchè gli eterni dell'Occidente non sono gli eterni a cui si rivolgono i miei scritti. Siamo cioè al secondo dei due lati del mio discorso filosofico. Dicevo all'inizio: noi tutti abbiamo fede nell'essere al mondo, nel mondo così come crediamo che esso sia. È probabile che una parte di Loro dirà: *questo* è il mondo, quello in cui crediamo noi è il mondo vero; e quelle che sentiamo dai filosofi sono favole, fantasie. Ma a chi si ferma alla e nella fede nel mondo, va detto che la fede, in quanto tale, non giustifica l'affermazione dell'esistenza del proprio contenuto. Se lo facesse non sarebbe più fede. Se chi ha fede lo capisce, allora la sua fede tende a coincidere con lo scetticismo ingenuo. Egli pensa: non c'è altro che questo mondo in cui credo e da cui non mi so staccare, ma di cui non so dare ragione.

E invece il mondo della fede è circondato dalla non-fede, cioè dalla verità. E solo per questo può esser qualificato (con verità) come mondo della fede. La fede non sa di esser fede. È nella verità che, in modo incontrovertibile, appare l'esistenza della fede, ossia del mondo isolato dalla verità. Discuto questo tema anche con gli amici cattolici (tanto interessante, la proposta del professor Messinese, di valorizzare la prima fase, la chiamava così, del mio lavoro filosofico). Ma l'uomo non è semplicemente e innanzitutto una fede (sia pure altissima), ma è innanzitutto ben di più, ossia è la manifestazione della verità.

Ci stiamo movendo lungo il secondo lato del mio discorso filosofico. Gli interventi di Vitiello, Visentin, Berti e altri, riguardavano appunto questo secondo lato. Con un'altra metafora geometrica, i due lati corrispondono a due cerchi concentrici. Il cerchio inscritto è la nostra fede nel mondo. A questo cerchio è stata dedicata una parte del Convegno. Al cerchio circoscrivente, cioè alla non-fede, a quell'essere nella verità a cui accennavo prima, è stata dedicata l'altra parte. E abbiamo incominciato con quest'altra parte, con la relazione del professor Visentin.

Mi rendo conto che rispetto alle accurate articolazioni concettuali di altri contributi, queste mie considerazioni sono molto generiche.

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 195 02/12/13 08.20

Qualche osservazione, quindi, va fatta a proposito delle obiezioni. Possono avere un carattere problematico, come quelle, mi sembra, del professor Vitiello: mostrano delle difficoltà, presenti nelle mie tesi, senza pretendere di essere, esse, inconfutabili. Per considerare il modo corretto di impostare l'obiezione a ciò che chiamo «struttura originaria del destino della verità», direi che rispetto a questa struttura la situazione è diversa da quella che in campo scientifico si produce quando si vuole assiomatizzare un certo tipo di discorso, per esempio quello matematico. Nella cosiddetta "aritmetizzazione" della matematica, l'intera complessità del sapere matematico è ricondotta all'aritmetica. È un'operazione problematica, perchè esiste quell'impresa straordinaria di Gödel, dove si mostra che partendo da un certo gruppo di postulati, o di ipotesi – che vengono assunti senza giustificazione, e che quindi non hanno un fondamento incontrovertibile, come appunto accade per i postulati dell'aritmetica – non si può escludere che lo sviluppo di tali postulati conduca ad una contraddizione. Cioè non si può escludere che la matematica, approfondendo il contenuto semantico dei propri postulati, venga ad accorgersi della contraddittorietà dei propri contenuti.

Ecco, se si imposta in questo modo il discorso intorno alle obiezioni alla «struttura originaria del destino», allora ci si muove impropriamente, perché la mia più volte citata *Struttura originaria* (che si rivolge appunto a quella «struttura») intende escludere una situazione concettuale in cui si parta da postulati, che sono ipotetici, probabili, problematici ecc. È chiaro che partendo da postulati assunti semplicemente in base alla loro congruenza, ossia al loro non presentarsi come immediatamente tra loro contraddittori, è possibile che si deducano conclusioni o teoremi in se stessi contraddittori. Sennonché, in relazone alla struttura originaria del sapere, cioè del destino della verità, è impossibile che si pervenga a mostrarne la contraddittorietà. Qui la situazione è del tutto diversa da quella "gödeliana", perchè il fondamento è l'*incontrovertibile* e partendo dall'incontrovertibile è impossibile dedurre qualcosa che sia una negazione di tale fondamento. Non ci si può appoggiare a questa base in modo da sviluppare conseguenze che ne siano la negazione. E allora l'obiezione alla struttura originaria del destino deve partire dalla negazione di uno o più tratti di tale struttura, cioè dal chiedersi perché una certa dimensione concettuale ha l'ardire di proclamarsi come originaria e incontrovertibile. Altrimenti, partire *da mezza strada* e mostrare le aporie che scaturiscono da questa base,

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 196 02/12/13 08.20

è un mostrare solo ipoteticamente (mi pare che con l'amico Vitiello fossimo d'accordo) l'insufficienza di questa base.

Come giustificazione di quanto ho appena detto, chiedo: Chi obietta contro la struttura originaria della verità (mi rivolgo dunque non solo a Vitiello, ma anche a prospettive come quelle di Tarca sulla «differenza») intende dire la stessa cosa di ciò contro cui egli obietta? Penso che tutti noi si risponda di no: altrimenti la sua non sarebbe un'*ob-iezione* ("*ob*" vuol dire «contro»). Anche quando si proclama assolutamente problematica e ipotetica, l'obiezione assume come indiscutibile – incontrovertibile! – la *differenza* tra quello che essa dice e ciò contro cui essa dice. Alla base di ogni obiettare – ma ora interessa riferirsi alla struttura originaria – c'è la differenza dei differenti, cioè il riconoscimento che i differenti sono differenti – quella differenza che è appunto il contenuto primario della struttura originaria. Quindi l'obiettare contro la struttura originaria è un incominciare ad essere d'accordo con la struttura originaria (e pertanto l'obiezione si rivolge contro se stessa). Quindi, se la discussione dovesse proseguire, si dovrebbe proseguire chiarendo questo punto.

Un nuovo ringraziamento va a tutti i partecipanti, con ammirazione per il livello intellettuale degli interventi e direi quasi con invidia per la generosità che Loro hanno avuto nei miei riguardi.

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 197 02/12/13 08.20

12 Tav.Rot. Severino 1.indd 198 02/12/13 08.20

UMBERTO GALIMBERTI

UNA VOCE PROVENIENTE DALLA «TERRA ISOLATA»

Era il 1960 quando conobbi Emanuele Severino. Io avevo 18 anni e il professore 31. Seguivo due suoi corsi: uno di Filosofia antica su *Aristotele e i principi del divenire* e uno di Filosofia contemporanea su *Heidegger e la metafisica*. Le lezioni si svolgevano alle otto del mattino in una piccola aula dell'Università Cattolica che non ospitava più di una trentina di studenti. Ero affascinato da quel che il professore diceva e dal suo modo di dirlo. Il fascino incanta e paralizza la mente consegnandola a uno stato di acriticità.

Sentivo alcuni miei compagni di studi che alla fine delle lezioni sollevavano delle obiezioni che assomigliavano a delle critiche. Mi stupiva che avessero tanto coraggio e insieme pensavo che la possibilità di fare un'obiezione derivasse unicamente dal non aver colto la perfezione di un ragionamento. Anche in seguito mi è stata spesso rivolta la critica di non prendere mai posizione nei confronti del pensiero del maestro, ma di limitarmi a contemplarlo e ammirarlo come si ammira un'opera d'arte. È vero, ma troverei ridicolo quel critico d'arte che, di fronte a un quadro di Van Gogh, facesse notare che c'è un girasole che non ha la stessa tonalità cromatica degli altri. Tali mi sembravano le obiezioni dei miei compagni di studi, ma forse avevano una curiosità teoretica più spiccata della mia.

Con questo complesso di inferiorità presi a leggere *La struttura originaria*, anzi a studiarla, e fu allora che ebbi la sensazione immediata che da quel sistema di pensiero o si restava fuori nella più assoluta indifferenza, o, se si entrava, se ne restava a tal punto incatenati da non poterne più uscire. La forma divorava tutti i contenuti che, non appena formalizzati, perdevano la loro specificità, il carico che la storia aveva loro assegnato, per diventare semplici occasioni per l'esercizio di un pensiero che, come un diamante, ne enucleava l'essenza per riassorbirla nella sua formalizzazione.

Intanto Severino era passato all'insegnamento di Filosofia morale e teneva le sue lezioni nell'aula Gemelli, grandissima e affollatissima di studenti. Seguii anche quel corso, e intanto leggevo *Studi di filosofia*

13 Galimberti.indd 199 03/12/13 09.57

della prassi, un libro che parlava di verità e fede e che risultò decisivo nel prosieguo dei miei studi. Infatti, un anno dopo Severino mi assegnò una tesi su la fede in Jaspers di cui in Italia non era tradotto quasi nulla. Non restava allora che imparare il tedesco per leggere in originale. Dopo un anno trascorso in Germania, vinsi una borsa di studio del Ministero degli Esteri per l'Università di Basilea, dove Jaspers aveva insegnato e ancora viveva.

Grazie a Hans Saner, che gli era succeduto nella cattedra, ebbi alcuni incontri con Jaspers, e in uno di quelli gli donai due saggi di Emanuele Severino: *Ritornare a Parmenide* pubblicato in quell'anno e *Studi di filosofia dalla prassi* apparso due anni prima. Di quest'ultimo, per comodità di lettura, avevo riassunto in tedesco la tesi di fondo che affidava alla prassi la possibilità di salvare la verità dalla contraddizione che affligge la sua struttura originaria.

Jaspers prese tra le mani i due testi e incominciò a parlarmi dell'equivoco della verità religiosa, tipica della «cattolicità (*Katholizität*)» che scambia i contenuti di fede per verità assoluta, rendendo impossibile quella che lui chiamava «lotta amorosa (*liebende Kampf*)» con le posizioni altrui e trasformando il credente (*Glaubende*) in militante della fede (*Glaubenskämpfer*). Mi congedai da quell'incontro assolutamente persuaso che i due scritti di un filosofo italiano, editi per di più nelle pubblicazioni dell'Università Cattolica, non potevano essere davvero un grande omaggio per Jaspers, anche se questi scritti non erano sfuggiti a M. Heidegger che aveva definito Severino un «iperontico».

Qualche settimana dopo incontrai Kurt Rossmann, che insegnava Filosofia della storia all'Università di Basilea e parlava abbastanza bene l'italiano. Rossmann mi disse che, su invito di Jaspers, aveva letto *Ritornare a Parmenide* e ne aveva discusso con lui. Jaspers ne era rimasto favorevolmente colpito perché, a dispetto del titolo, non si trattava di un pensiero «arcaizzante», di un ritorno all'antico come al luogo originario della verità, così come non si trattava di una ripresa di quella che Jaspers, in un successivo colloquio con me, definì «pericolosa enfasi heideggeriana».

La parola "origine", ne *La struttura originaria* di Severino, non aveva infatti uno spessore storico, non bisognava tornare indietro per ritrovare tracce, mentre quel titolo *Ritornare a Parmenide* era davvero improprio, si offriva a un inutile fraintendimento: «Ma forse voi italiani – commentava Jaspers – non siete ancora contaminati dalla suggestione di Heidegger che ancora non si è deciso a lasciar tradurre

13 Galimberti.indd 200 03/12/13 09.57

le sue opere in italiano per l'insufficienza del vostro linguaggio». E sorrideva tra sé.

«In Severino – proseguiva – ho trovato due tesi che ho svolto in due miei libri: la prima è che la fede può essere una cifra della verità, ma non più che una cifra» e su questa limitazione Jaspers ribadiva tutta la sua intransigenza: «Lei conosce, vero, la mia *Fede filosofica di fronte alla rivelazione?*». «La seconda è che l'uomo occidentale non deve più *fare*, non deve più definirsi in ordine al *fare*, non ha più niente da *fare*, forse non avrebbe mai dovuto propriamente *fare.* Ne *La bomba atomica e il futuro dell'uomo* – proseguiva Jaspers – ho scritto che nel terribile ordigno non vedo altro che la rigorosa conseguenza di un tipo di umanità che s'è sempre definita in ordine al *fare*, e mai in ordine all'*essere.* Ha letto quelle pagine del libro? È stato un libro che la gente ha letto male. Si aspettava la descrizione della catastrofe, invece c'è la descrizione dell'impossibilità di evitarla, se l'uomo occidentale non accetta di ridefinire se stesso. Mi pare che il prof. Severino la pensi così, gli scriverò». Jaspers non pensava come Severino, né Severino come Jaspers. Però bastarono pochi incontri perché due strade completamente diverse trovassero un incrocio.

Tornato in Italia pubblicai un'antologia dell'opera di Jaspers, *Von der Wahrheit*, per l'editrice La Scuola, con un commento che ricalcava il pensiero di Severino nell'interpretazione di Jaspers. Severino non mi disse nulla, ma si compiacque quando nel mio primo saggio *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, stabilii la radicale differenza tra Severino e Jaspers.

Intanto però Jaspers, che è stato il più grande psicopatologo del Novecento, mi aveva invitato allo studio della psicologia fenomenologica, dove protagonista non era la psiche, ma il corpo vivente (*Leib*), contrapposto al corpo cartesiano ridotto a cosa (*Körperding*). Mi venne allora l'idea di scrivere un libro sul corpo, un tema che la filosofia italiana, a differenza di quella francese, non aveva mai trattato. Feci leggere a Severino alcune pagine e lui mi disse di buttarle nel cestino, perché con quel libro non avrei mai vinto una cattedra universitaria. Aveva ragione. Misi il libro in un cassetto e ne scrissi un altro: *Psichiatria e fenomenologia* con cui vinsi il concorso per associato con una lettera di apprezzamento e stima, a concorso concluso, da parte del presidente di commissione prof. Claudio Cesa, che non conoscevo se non per la sua cura dei testi di Feuerbach e della sinistra hegeliana per le edizioni Laterza.

13 Galimberti.indd 201 03/12/13 09.57

Incoraggiato da questo apprezzamento ripresi tra le mani gli appunti sul corpo, li rifeci da cima a fondo, ne uscì un bel libro che vendette molto, ma la profezia di Severino si avverò. Il corpo per quei tempi non era un tema filosofico, e la cosa mi veniva segnalata a ogni concorso a cui partecipavo. Bravo il maestro che segnala al discepolo i percorsi sbagliati, ma bravo anche il discepolo a uscire dal solco per aprire una nuova via. Il risultato fu che Severino disperò che questo suo discepolo potesse accedere al livello ontologico della filosofia. Ma non mi disse niente. Fui io a dirgli: «Professore, dal momento che lei è pervenuto a un livello mai raggiunto nell'ontologia, mi lasci percorrere le vie erabonde dell'ontica». E così fu.

Un giorno Severino, in occasione di una sua conferenza sulla malinconia lesse le mie pagine di *Psichiatria e fenomenologia* in cui descrivevo questo stato dell'anima e mi disse: «Ma tu la tratti a livello ontico». «Sì professore» fu la mia risposta. Lo stesso accadde quando scrissi *Psiche e techne* a lui dedicato. Con una recensione molto critica sul «Corriere della Sera» e con una trentina di pagine a me dedicate e pubblicate sulla rivista filosofica «Teoria», Severino mi invitava «a portare alla luce il fondo della mia ricerca filosofica, affinché divenga più chiara e autentica la dimensione delle molte cose su cui siamo d'accordo». Ancora un richiamo all'ontologia. Ma là c'era già lui e a un livello che io mai avrei potuto raggiungere.

Intanto Adelphi nel 1980 inaugurava con un libro di Severino, *Destino della necessità*, la prestigiosa "Biblioteca filosofica" che in seguito ospiterà tutte le sue opere, accanto a quelle di Heidegger, Colli, Wittgenstein, Schmitt, Kojève e altri di analoga grandezza, mentre Rizzoli editava con una cadenza annuale gli scritti di Severino più divulgativi destinati al grande pubblico, che io regolarmente recensivo su «Il Sole 24ore» e su «Repubblica». Non facevo fatica a far accettare ai giornali le mie proposte, perché ormai Severino era diventato il filosofo più importante nel panorama culturale italiano e un punto di riferimento con cui era impossibile non confrontarsi.

Alcuni miei compagni di studi, divenuti professori, forse per un loro bisogno di riconoscibilità, furono tentati dal parricidio, io non ne sentii mai il bisogno, persuaso com'ero che non c'è albero che possa fiorire se si tagliano le radici, e poi come si fa a contrastare chi ti ha insegnato a pensare e a parlare, dopo aver indirizzato la tua vita, che sarebbe stata tutta diversa se un giorno non avessi incontrato quel maestro e non l'avessi seguito? Molte volte il cuore è più saggio della men-

13 Galimberti.indd 202 03/12/13 09.57

te e "sente", prima ancora di "sapere" cosa è giusto fare. Sarà forse per questo che un giorno Severino mi disse: «Tu sei come i Greci che pensavano col cuore».

Non so esattamente cosa vuol dire, ma penso che sia una bella cosa. In fondo, quando arrivava uno straniero, era consuetudine presso i Greci che chi lo ospitava per prima cosa gli chiedesse: «Chi sono i tuoi padri?». E anche ciascuno di noi in fondo è riconoscibile se è in grado di rispondere con orgoglio a chi gli chiede: «Chi sono i tuoi maestri?». Anche questo è un insegnamento che ho appreso da Emanuele Severino che, pur allontanandosi radicalmente dal pensiero del suo maestro Gustavo Bontadini, non cessò di onorarlo nei sui scritti, e di fargli visita, quando più non usciva di casa, fino alla fine dei suoi giorni.

E a proposito della fine dei giorni, un lutto tremendo segnò la mia vita con la perdita di mia moglie Tatjana, e analogo lutto colpì Severino l'anno successivo con la morte di sua moglie Esterina, a cui Severino dedicò uno degli ultimi suoi libri, *La morte e la terra*, in cui si compie quanto di incompiuto ancora c'era in *Destino della necessità* (1980), *La gloria* (2001) e *Oltrepassare* (2007), perché non si può morire in pace se tutte le contraddizioni non sono risolte. E siccome le contraddizioni nascono nel e dall'«isolamento della terra» è questo isolamento che occorre oltrepassare per approdare all'«Immenso della terra che salva», che non è il paradiso, ma la terra nel suo non essere più isolata dalla verità del destino. E fu probabilmente a partire da questi pensieri che un giorno Severino mi disse: «La tua Tatjana e la mia Esterina sono nella Gioia, siamo noi che stiamo male» (perché ancora trattenuti nell'isolamento della terra?).

Questi sono i pensieri abissali e vertiginosi con cui Severino ha educato i suoi allievi, lungo i sentieri ardui di un pensiero che non smette di pensare, finché, nella costellazione infinita dei cerchi in cui si svolge la nostra vita, non si giunge al cerchio eterno del Destino, da cui prende avvio il percorso che conduce alla Terra che salva, alla Gioia.

Se la filosofia avrà ancora un futuro in questa Europa, dove è nata e cresciuta e tanta storia ha determinato, le generazioni a venire non potranno non fare i conti con il pensiero di Severino, così come noi li abbiamo fatti con Kant, con Hegel, con Nietzsche, perché queste sono le altezze dove Severino abita, in quella solitudine radicale in cui il suo pensiero l'ha condotto e per il quale si è sacrificato. In questo sacrificio non c'è sofferenza, perché non c'è la possibilità di evitare di pensare quando il pensiero ti chiama. Il problema se mai

13 Galimberti.indd 203 03/12/13 09.57

è quello di essere all'altezza di questa chiamata così incessante, così esigente, così mai del tutto soddisfatta. E Severino indubbiamente lo è stato e lo è.

13 Galimberti.indd 204 03/12/13 09.57

LUIGI LENTINI

LA PIÙ GRANDE LEZIONE FILOSOFICA DI SEVERINO

In questo mio brevissimo intervento vorrei soltanto dire quale, tra le grandi lezioni filosofiche di Severino, è ai miei occhi la sua lezione *più grande*.

Una lezione che egli *non ha mai scritto*, ma che ha *sempre rigorosamente praticato* nel rapporto con chi (è il mio caso) ha avuto il destino, la fortuna, il privilegio di essere stato suo allievo. Una lezione, quindi, che non si può leggere da nessuna parte, ma che si può solo – e con gioia – testimoniare.

È quanto cercherò di fare, raccontando un *fatto*, fondamentale per la mia vita – accaduto il giorno stesso della mia laurea negli eleganti e solenni chiostri bramanteschi del monastero cistercense di sant'Ambrogio, ove ha sede l'Università Cattolica di Milano –, e il suo "naturale" *antefatto*, accaduto nell'aula in cui da studente partecipavo a quella magnifica esperienza intellettuale che erano le lezioni di Severino.

Durante quasi tutte le lezioni del mercoledì, in cui Severino interloquiva con i suoi studenti, non avevo perso occasione per manifestare al mio professore – con l'entusiasmo e con l'ingenuità di chi è ai suoi primi tentativi di pensare con la propria testa – i miei *dubbi* su quanto egli andava dicendo, pur avendo fortissima la percezione che era proprio quel giovane professore, che non aveva ancora quarant'anni, colui che per la prima volta mi aveva fatto profondamente vivere l'emozione, la meraviglia, la forza, la bellezza della riflessione filosofica.

Dato questo mio atteggiamento – per così dire "scettico" – nei confronti del suo pensiero, si può ben comprendere perché a Severino, il quale, subito dopo la conclusione della seduta di laurea, mi chiedeva se ero disponibile ad accettare una borsa di ricerca all'Università di Venezia (dove stava per trasferirsi), io in modo del tutto immediato rispondessi: «Ma lei, professore, sa bene che non sono severiniano». Al che Severino, con una prontezza e con uno sguardo sorridente che non ho mai più dimenticato, mi disse: «Ma tu credi che per me questo sia importante?».

14 Lentini.indd 205 25/11/13 08.23

Fu in quel preciso momento che, da appassionato lettore di Brecht, mi vennero in mente quei suoi versi – da me sempre amati – della *Lode del dubbio*, che dicono:

«Tu, tu che sei una guida, non dimenticare / che tale sei, perché hai dubitato / delle guide! E dunque a chi è guidato / permetti il dubbio!»

E fu sempre in quel preciso momento che io, poco più che ragazzo, avendo riconosciuto in Severino il segno dell'*autentico maestro*, decisi di conferire al mio geniale professore la qualifica di *mio* maestro.

"Autentico maestro": che non ammaestra i suoi allievi, non li indottrina, non li affilia, non li vuole rendere seguaci, non chiede fedeltà, e anzi li sostiene perché possano crescere e, *in piena autonomia*, vivere la loro *personale* esperienza di pensiero, il *loro* destino filosofico.

Ecco, questa è ai miei occhi la più grande lezione filosofica di Severino, e questa è l'immagine di lui che vorrei qui consegnarvi: l'immagine di un *autentico* maestro, un *maestro di laicità*.

14 Lentini.indd 206 25/11/13 08.23

SALVATORE NATOLI

SEVERINO PER ME
Un incontro-sfida con la "ben rotonda verità"

Colgo con gioia l'occasione di questo convegno, sia per il debito filosofico che ho nei confronti di Severino sia per la lunga, affettuosa frequentazione. Non potendo, in questa sede, entrare nel merito stretto degli argomenti che sono stati presentati in questo convegno, mi limiterò a rilevare due fasi dell'insegnamento di Severino che corrispondono esattamente a due generazioni filosofiche: quella milanese e quella veneziana. Due fasi che caratterizzano stadi diversi della sua evoluzione filosofica.

La prima generazione di allievi di Severino, quella milanese, ha lavorato sull'incontrovertibile e si è formata tra *La struttura originaria* e *Ritornare a Parmenide*: per me particolarmente importante il *Poscritto*. In seguito Severino avvierà una fase di passaggio, una sorta di "Weltgeschichte" che inizia con il *Sentiero del Giorno*. A questo punto Severino viene allontanato dalla Cattolica e arriva a Venezia: la generazione milanese in gran parte lo segue e qui comincia a formarsi una nuova generazione. In questo stesso momento Severino comincia a parlare di *Destino* e in modo sempre più esplicito di "destino della tecnica". Se, infatti, si guarda la produzione di Severino del periodo milanese – almeno fino a *Ritornare a Parmenide* – la parola *téchne* non è mai nominata; comincia ad apparire con *Gli abitatori del tempo* ed esplicitamente con il libro edito da Rusconi, *Téchne*. Da qui in avanti *Destino* e *Tecnica* s'intrecciano tra loro. Lungo questa linea Severino non fa altro che sviluppare le sue premesse ontologiche: più esattamente legge l'intera storia dell'Occidente alla luce dell'incontrovertibile e perciò l'interpreta come progressiva alienazione del senso dell'essere e quindi come *follia*. La generazione milanese e quella veneziana si inscrivono quindi in due fasi diverse del pensiero di Severino, anche se questi due aspetti oggi non sono che due facce di un medesimo pensiero.

Parliamo quindi della sua ontologia. Se volessimo prendere sul serio e sino in fondo quello che dice Severino, se il suo discorso fosse

15 Natoli.indd 207 02/12/13 08.21

vero, il nostro stesso "essere qui in questo momento" non sarebbe affatto un evento contingente, che poteva accadere o non accadere, ma è eterno: siamo qui da sempre e per sempre; lo è la scansione di ogni mia parola, ogni mio breve respiro è eternità. Quando si parla della filosofia di Severino raramente si riflette su questo o perlomeno sono pochi a farlo e perciò non traggono le conseguenze necessarie che da quel discorso discendono. Ricordo che una volta, camminando in Campo S. Margherita portai a Severino come esempio – certo claudicante come tutti gli esempi – ma pregnante della sua filosofia: il cinema. La sua filosofia – gli dissi – è come il cinema: «fotogrammi in sé fermi che appaiono e scompaiono sullo schermo in moto apparente». Ho poi notato che Severino prese per buona la metafora tanto da impiegarla, per identificare il suo pensiero, in un articolo sul «Corriere della Sera». Ma, a questo punto, rinveniva l'antica obiezione di Bontadini: questo apparire e scomparire non è esso stesso un divenire che fa rientrare dalla finestra quel medesimo divenire cacciato fuori dalla porta con l'eternità del tutto? Varrebbe la pena ridiscutere tutto questo, anche se a suo tempo questo tema fu ampiamente dibattuto, a diversi livelli di profondità. Qui voglio soltanto dire che, se la posizione di Severino fosse vera, ogni momento, attimo, respiro sarebbero *eterni*.

Ora è proprio a partire da qui che Severino sviluppa la sua "Weltgeschichte" – la seconda fase – ed esattamente quella che dall'esterno viene, spesse volte, equivocata o mal compresa. Comunemente, infatti, si ritiene che Severino sia un critico della tecnica al modo, ad esempio, di Heidegger a cui viene assimilato e con cui talvolta viene genericamente confuso. Taluni, infatti, assumono i suoi argomenti sulla tecnica come fosse un *laudator temporis acti* o peggio un ecologista. Se Severino fosse un critico della tecnica di questo tipo sarebbe da omologare a tutti coloro che ritengono che della tecnica si potrebbe fare anche buon uso solo che si tenesse conto dei beni umani, che non si dimenticasse che l'uomo è il fine. Ma il discorso di Severino sulla tecnica non ha nulla a che fare con una critica di tipo umanistico sia questa improntata alla moderazione – la tecnica a servizio dell'uomo – o alla catastrofe, al precipitare irrevocabile verso il nulla. Per Severino, infatti, il nichilismo è già all'inizio. La malattia nichilista che Severino porta a evidenza non è il nichilismo contro cui muove Nietzsche, né quello patetico della decadenza; per lui, anzi, non ha alcun senso criticare la tecnica in ragione delle sue conseguenze – come dire incrociandola a metà strada – né tentare d'emendarla, ma essa è frutto di un iniziale radicale errore:

15 Natoli.indd 208 02/12/13 08.21

il solo vero errore che fa tutt'uno con la persuasione che l'essere sia manipolabile. La tecnica altro non è che l'epifania del parricidio platonico, della convinzione che l'essere possa venire dal niente e tornare nel niente. In realtà la tecnica né crea né distrugge – perché il cerchio della necessità lo esclude – ma sono i mortali a crederlo. Ciò spiega perché per Severino l'idea stessa di creazione – e quindi il Dio della teologia cristiana – è alienazione. La tecnica, dunque, non può essere criticata in ragione delle sue conseguenze – prese in sé separatamente spesso positive – ma ciò che deve però essere messo in questione è proprio "l'evidenza del divenire", che l'essere possa essere manipolabile e poco importa se da Dio o dagli uomini. Ma tutto ciò in realtà non accade né può accadere, per il semplice fatto che "*l'accadere in sé*" è contraddittorio e perciò impossibile. Il nichilismo ontologicamente non ha luogo, non esiste, e può esistere solo come errore. Ora l'errore certo esiste, ma non esiste quello che l'errore crede esista. Di qui molte aporie che in questa sede non posso evidentemente affrontare. Ritengo, comunque, che la filosofia di Severino sia mediamente poco compresa, ma tuttavia ha effetti pratici diffusi e significativi. In proposito, mi è capitato spesso di dire che la filosofia di Severino ha un'*efficacia di rimbalzo*: indipendentemente dal fatto che sia più o meno compresa, essa *deangola* e fa pensare. Ciò è così vero, che Severino viene spesso omologato ai filosofi che lui critica, viene confuso col «martello» di Nietzsche quando dice cose completamente opposte. Tuttavia Severino ha il merito di generare pensiero indipendentemente dal fatto che sia vero o meno e nel cui dettaglio non mi è dato qui d'entrare. La tecnica disvela, dunque, l'errore dell'inizio, quella *fede* nel divenire che è matrice del *pathos* del nulla e della tecnica come *rimedio*. È la *follia* dell'Occidente. La generazione veneziana ha insistito prevalentemente sul *Destino della tecnica*, mentre la milanese aveva per lo più ragionato sull'*incontrovertibilità dell'essere*. Ma l'incontrovertibilità sta davvero in piedi?

C'è un altro punto su cui varrebbe la pena d'aprire una seria discussione: è necessario affermare l'eternità dell'essere per poter produrre discorsi fondati? Per quel che mi riguarda ritengo se ne possano produrre ugualmente e a prescindere. A mio parere l'ontologia severiniana è l'ipostasi di una parola che slitta sulle cose e le immobilizza. Il termine "essere" si oppone per definizione al nulla: in proposito potrei anche dire i significati sono eterni – diremmo le essenze – ma identificano gli eventi del mondo per quel tanto che nel mondo si danno.

15 Natoli.indd 209 02/12/13 08.21

In caso contrario, non perdono affatto il loro significato ma è sospesa la loro applicabilità. L'essere si dice delle cose che sono, ma le cose che sono non coincidono con la fissità di quel significato e per questo possono essere o non essere. Non è questa la sede per discuterne, ma ai partecipanti di questo convegno chiedo: «Il nostro essere qui e ora è qualcosa che non è mai nato né mai perirà? Quando stasera andremo via, questo attuale stare insieme si dissolverà per sempre o è uno dei tanti fotogrammi dell'eternità?». Prendere sul serio Severino vuol dire assumere come *incontrovertibile* la seconda delle due tesi. Vi persuade, la ritenete vera, *inconfutabile* o è uno strano, abbagliante paradosso? Per quanto mi riguarda nel mio rapporto con Severino, l'ho presa sul serio, anche se non sono d'accordo. Ma passando dalla teoria alla biografia voglio evidenziare due cose: l'una riguardante il pensiero, la seconda la cultura. Severino mi ha sempre costretto alla dura fatica dell'*elenchos*, mi ha educato al rigore: e non era facile confutarlo. Ritengo d'esserci riuscito, ma non è affatto detto; di certo, però, mi ha messo fortemente a prova e mi ha così immunizzato dai discorsi di superficie, da tutte le mode filosofiche di facile successo: in breve mi ha educato alla responsabilità del pensare. Se il rapportarsi con la verità esige spietatezza, questo credo d'averlo ben imparato.

15 Natoli.indd 210 02/12/13 08.21

ARNALDO PETTERLINI

L'OCCULTA REGÌA DEL DESTINO!

Se oggi un pianista iniziasse la sua carriera suonando, per esempio la *111* di Beethoven o i *Preludi di Debussy* o *Gaspard de la nuit* di Ravel, non potrebbe fare a meno di sapere come questi autori e questi brani sono stati trattati da Arturo Benedetti Michelangeli. Ciò perché, dal punto di vista della storia del pianismo, Arturo Benedetti Michelangeli si può considerare uno spartiacque: chi viene dopo non può fare i conti senza di lui. Quando, diciottenne, si impose al concorso internazionale di Ginevra, la commissione era composta dai più grandi nomi del pianismo internazionale, tra cui Cortot e il vecchio Rubinstein. Si narra – ma l'episodio è del tutto verosimile – che Rubinstein, rivolto ai colleghi, abbia esclamato: «Siamo in presenza di un nuovo Liszt. Tempi duri per noi pianisti!».

Questo aneddoto mi è tornato alla mente in occasione di questo convegno, affettuoso omaggio che noi allievi rivolgiamo al nostro comune Maestro. Ho pensato che se oggi qualcuno intende dedicarsi seriamente alla filosofia, non può fare a meno di incrociare il pensiero di Emanuele Severino, sulla cui discriminante radicalità – del resto unanimemente riconosciuta – non intendo ora intervenire.

Ricordo solo – come mi sono già espresso nella *Presentazione* del volume in suo onore, curato con gli amici e colleghi Giorgio Brianese e Giulio Goggi – che un capolavoro come *La struttura originaria* è stato composto a un'età nella quale un nostro promettente neolaureato può aspirare a una borsa di studio o a un concorso per un dottorato.

Mi fa piacere riandare, con la memoria, al mio primo incontro col Maestro. Incontro del tutto casuale, ma con un intreccio di circostanze tale da far pensare a una congiunzione astrale particolare, dovuta a una occulta regìa.

Stavo preparando l'esame di maturità, che avrei dovuto sostenere da "privatista", perché condizioni di salute sfavorevoli mi avevano allontanato dagli studi per alcuni anni. Ciò significava estendere all'intero programma – e non solo a quello dell'ultimo anno – la preparazione, e questo per ogni materia. Per la filosofia il programma era tanto

16 Petterlini.indd 211 02/12/13 09.45

semplice quanto immenso: dai presocratici ai giorni nostri. Inoltre per ogni anno si doveva leggere direttamente un autore in qualche sua pagina significativa. Ed è a questo punto che la regìa occulta compie le prime mosse. Mi era capitato tra le mani, "casualmente", e aveva suscitato il mio interesse un volumetto riguardante *Il principio di non-contraddizione* in Aristotele – il libro quarto della *Metafisica* – curato da un "certo" Emanuele Severino, che io non conoscevo affatto, ma di cui mi ero costruito nell'immaginazione un *identikit* sulla base delle righe conclusive dell'*Avvertenza* iniziale che così recitano: «una volta eliminati i passi che richiederebbero un tipo di esegesi superiore, *tutto* ciò che rimane deve poter essere elaborato e posseduto dal giovane, che deve abituarsi al lavoro preciso che aborre dalla lettura sommaria e approssimativa – *ogni* parola, specie nel linguaggio dei grandi classici, avendo una sua peculiare funzione, che è appunto compito della buona lettura rilevare».

La sottolineatura imperiosa di quei due termini – «*tutto*» e «*ogni*» – mi si era stampata nella mente senza possibili alternative. Mi raffiguravo un professore non più giovane, estremamente competente e meticoloso al limite della pedanteria, da temere e, se possibile, da evitare. Quando seppi che era stato nominato presidente della commissione che mi avrebbe esaminato, ebbi una crisi di panico e, per un momento, mi sentii perduto. La realtà si incaricò di modificare radicalmente l'immagine che mi ero costruito e le fosche previsioni che mi attanagliavano. Intanto l'età: non più un professore già avanti negli anni, ma un trentenne nel pieno della vigoria fisica, interessato e attento allo svolgimento delle interrogazioni senza intervenire, tranne in occasione del mio esame di Italiano. Il commissario, crociano di ferro – come mi apparve subito chiaro – mi chiese il giudizio del Croce sulle tre cantiche dantesche. Glielo esposi, ma ebbi l'ardire, fors'anche la giovanile sfrontatezza, di criticare la posizione crociana in merito alla terza cantica, il Paradiso, ridotto a un mazzetto di liriche, aggiungendo che era possibile ipotizzare anche un'estetica della geometria. Visibilmente irritato, l'esaminatore mi interruppe dicendo che in tal modo si spalancava la porta ad ogni arbitrio. Fu a questo punto che intervenne il Prof. Severino, pacato, ma deciso: «Perché – disse rivolgendosi al commissario – non accetta che uno studente possa esprimere una sua motivata opinione, anche se in contrasto con le posizioni più accreditate?».

Il seguito fu l'invito del Maestro – a maturità conseguita – ad iscrivermi all'Università Cattolica.

16 Petterlini.indd 212 02/12/13 09.45

E alla sua prima lezione di quell'anno accademico ebbi la piena conferma dell'impressione avuta all'esame di maturità. Il corso riguardava proprio il quarto libro della *Metafisica* aristotelica, con il contrappunto critico nei confronti del saggio giovanile di Guido Calogero sui fondamenti della logica aristotelica. A dire il vero le prime parole della prima lezione – che conservo ancora nel quaderno di appunti delle lezioni – mi avevano quasi preoccupato, se non intimorito, per il tono elevato, preciso, tecnico che insinuavano in me un dubbio potenzialmente destabilizzante: sarei stato in grado di seguire, lezione dopo lezione, un discorso di tale livello? «Il semantema essere...» Oddio! – mi son detto. Ma il prosieguo mi ha rinfrancato: l'andamento espositivo scorreva senza fretta, con ripetizioni e pause sapientemente collocate. Era la cifra didattica del professore che cercava di far capire esattamente la concatenazione delle argomentazioni, quasi a dire: pensiamo insieme a questo problema, portiamolo all'acme della sua forza e cerchiamo insieme di vedere come è possibile risolverlo. E verso la fine della lezione i miei timori si erano trasformati in uno stimolo carico di entusiasmo: «Badate – concluse – che io le obiezioni non le tollero, ma le esigo». Non avevo mai sentito una cosa del genere. «E le esigo, perché dall'importanza delle obiezioni capisco la capacità intellettuale di chi queste obiezioni le muove». Quest'ultimo intervento si riannodava direttamente al mio ricordo dell'esame di maturità, quando il giovanissimo presidente era intervenuto nei confronti del commissario di Italiano.

Questo suo magistero mi ha non solo impressionato – come è accaduto alla prima lezione –, ma mi ha spinto a proseguire negli studi della filosofia, con la costante esperienza dell'autenticità di ciò che fin dall'inizio avevo avvertito.

Ed è questa l'ultima e unica considerazione: sono non solo grato – questo è ovvio – come noi tutti suoi allievi, ma sono contento e onorato di aver fatto un po' l'artigiano della filosofia in quello studio di cui lui è stato il grande architetto e il nostro comune Maestro.

16 Petterlini.indd 213 02/12/13 09.45

16 Petterlini.indd 214 02/12/13 09.45

MARIO RUGGENINI

PRELUDIO A UN DISCORSO CHE NON PUÒ AVER FINE

1. Aristotele presenta l'umano nella sua differenza essenziale rispetto a tutti gli enti che la natura ha prodotto in virtù della sua saggezza profonda, il cui carattere fondamentale sarebbe che essa non fa niente invano. Così infatti pensa e si esprime nel suo fondamentale *ottimismo naturalistico* l'erede diretto di Platone. Introducendo nella sua ricostruzione entusiastica la figura del vivente che ha la parola e abita in pace la *polis*, portato ancora, sempre *naturalmente*, alla vita in comune. La *polis* come sigillo dell'umano, anteriore, secondo Aristotele, a qualunque individuo, tanto che se qualcuno resta fuori dalla comunanza di vita che essa offre, costui o è bestia o è dio. Tanto forte è il legame *naturale* stabilito da tale *koinonia*, che chiama in causa la terra e il cielo. Quello che però Aristotele e tutto il pensiero greco non possono ancora prendere in considerazione è che in verità e prima di tutto ciò che è venuto e viene ad aprire "il gioco del mondo" è *la parola* e con essa l'intelligenza e l'agire umano, senza di cui non ci sarebbe mondo; cui viceversa essa sola può dare la possibilità di svolgere la rete di relazioni che consentono agli uomini di esistere e di "fare mondo", quello che altrimenti si può solo immaginare, seppure a fatica, come un enorme caos informe. All'idea vaga e confusa d'una realtà primordiale di cui ignoriamo pressoché tutto, come al «*tohu* e *bohu*», «il deserto e il vuoto», del mito biblico, si può forse contrapporre nel suo senso enigmatico il frammento di Eraclito: «*aion*, il tempo, è un fanciullo che gioca con le tessere della scacchiera; del fanciullo è il regno» (DK,52). *Il gioco del fanciullo regale* è certo il segno d'un mondo abitato, d'una vita che non è più solo vita ma il mondo della parola. *Il destino dell'umano, da cui siamo stati investiti e per cui esistiamo.*

La parola che ovunque suscita la parola, che non si contenta dei *segni* esteriori forgiati dalle varie culture, ma li "ispira" e li trasforma in *parole* sotto l'impulso della natura perché il suo disegno vada a compimento, ma non nella forma d'un arresto esaustivo, d'una mèta conquistata una volta per tutte come il proprio *telos* prescritto. La fine gloriosa che promettono molte religioni e persino molte filoso-

17 Ruggenini.indd 215 13/12/13 12.44

fie, animate da vaghe illusioni, bensì forse dalla *natura che muove se stessa e così si supera*, come deve essere accaduto appunto nel caso della emergenza degli umani, di cui ha destato le voci al di là tanto del mondo vegetale quanto di quello animale, il cui destino è forse ancora in cammino. *Questo possiamo pensare noi mortali a partire dal fatto di essere al mondo*, ma non come le pietre o come l'intera natura vivente, di cui ammiriamo con meraviglia e gratitudine quanto ci dona di sé. Nondimeno turbati dal brivido che trapassa il nostro spirito di fronte all'immane indifferenza e crudeltà che le forze ostili e cieche della natura non ci risparmiano. Il cerchio doloroso della morte, troppo crudele per rispondere ai caratteri d'una ideale purezza e amorevolezza divina, quindi ben più tenebroso di quello che sarebbe stato non il tristo e ridicolo satana dei miti, bensì un vero e perfido dio del male, quello con cui né Socrate con Platone, né Agostino hanno osato misurarsi. Essi infatti si sono affrettati in tempi diversi ma con intenzioni convergenti ad assicurare *la "ragione pia"* contro il dubbio che incessantemente risorge avverso agli dèi e al loro governo del mondo, sia nel caso dei più antichi maestri del mondo greco, sia nella fede nutrita di platonismo nel caso del grande pensatore cristiano.

2. Antropomorfismo profondo, ma alla fine *una ontologia ottimistica* di compromesso, quella di Platone e di Aristotele e in generale del pensiero greco e poi cristiano. Dietro tale sforzo di riequilibrio si è temprata di fatto una ragione filosofica favorevolmente predisposta e protettiva per principio, che si lasciasse guidare felicemente dalle proprie precomprensioni alle conciliazioni più abbordabili, anziché affrontarle ora di petto, ora con arti più sottili, per portare alla luce la fallacia nascosta. Ciò accade di frequente ove spesso si fa appello al presunto valore sacro delle tradizioni per sostenerne le argomentazioni; nonché alle certezze immediate e a quelle garantite come sacrosante, ma per lo più spiccatamente soggettive e spesso dogmatiche, piuttosto che aperte alle ragioni e verità dell'umano criticamente argomentate. Con la conseguenza di scambiare l'antico per il vero, perché si presume collaudato, mentre il nuovo resta di per sé sospetto. Di qui il privilegio della *ortodossia*, tacitamente in agguato e sempre sulla difensiva, per mantenere l'unità della fede depositata nei testi sacri, da leggere come li legge la Chiesa, e cioè ancora alla lettera. E qual è infine la lettera, abbondantemente manipolata – sia pure con le migliori inten-

17 Ruggenini.indd 216 13/12/13 12.44

zioni –, secondo le ispirazioni che ciascuno può ricevere dalla propria comunità, ma alla fine solo dalla propria intelligenza?

Senza intenzione di provocazione e di banale scandalo si potrebbe dire che *la filosofia è a questo riguardo una grande peccatrice*, soprattutto quando affronta le grandi questioni che interessano gli "*esseri della parola*", gli umani, che si sentono chiamati in causa rispetto alle loro convinzioni profonde. Entrano in gioco allora le predette e largamente condivise "*esigenze dell'umano*", non solo la ragione ma insieme l'affettività travolgente e le domande inquietanti della vita, quando ciascuno avverte il peso delle proprie responsabilità e colpe verso altri oltre che verso di sé, che esprimono in ogni caso le incertezze profonde e spesso tormentose della esistenza di ciascuno. Prende forma per tale via il potente bisogno di semplificazione e il carattere dogmatico che assume l'asseverazione filosofica d'una presunta verità senza adeguato sostegno critico, quella che si nasconde oggi più che mai dietro i venerati pseudo-principi e le false certezze, che anziché tentare di illuminare e risolvere le problematiche stimolanti da cui sono sfidate, ne assopiscono le inquietudini di per sé invece salutari. Un esempio classico è il nobile ma presuntuoso principio antico che suona: *simplex sigillum veri* e che presenta la verità coronata dal pregio dell'autorità e dalla garanzia seducente della semplificazione, mentre il vero non se ne sta immobile da qualche parte, ma deve sempre andare in cerca non di ciò che appare immediatamente splendente, ma di ciò che nascondendosi si nega, forse per preservarsi e spendersi solo quando è chiamato seriamente in causa.

La verità d'altra parte può anche brillare improvvisa a chi l'ha saputa amare e cercare nei discorsi, ma non è mai vera per il suo splendore immediato, bensì per la fedeltà e la dedizione, talora il sacrificio, con cui alle volte si fa accogliere. Entrambi questi atteggiamenti debbono allora abbandonare l'aspetto quasi timido e devozionale del proprio pensiero, per affrontare invece a viso aperto le domande che nascono dal travaglio del mondo e debbono essere interpretate dal profondo delle loro richieste. *Parresia*, il coraggio della parola al servizio della comunità, una volta deposto il vano narcisismo del ruolo che ogni esistenza intende ricoprire nella società. Alla ricerca d'una verità che si cela anziché esibirsi in piazza, né si concede facilmente, e però si fa cercare in tutti i luoghi dove può essere trovata e anche dove nessuno potrebbe immaginare di poterla incontrare, guidata dalla parola che le fa strada. *Uomini e donne cercano la verità, ma la verità cerca loro.*

17 Ruggenini.indd 217 13/12/13 12.44

Soprattutto dove è dimenticata o conculcata, senza garanzia alcuna di non essere calpestata. E per quanto riguarda il luogo comune della presunta semplicità del vero, esso ne rifugge quasi come dalla menzogna. Dunque va rovesciato con fermezza il principio illusorio in nome del vero: *simplex sigillum falsi*.

3. Questo è dunque il mondo di uomini e donne sotto il cielo e sulla terra, che abitiamo e che spesso benediciamo, ma forse più ancora avvertiamo come un *moloch* intollerabile. Le parole del bene e dell'amore ci vengono in soccorso come conforto, ma pur sempre inseguite da quelle dell'odio e della violenza senza limiti. E dunque si domanda: perché per vivere ed essere accolti in un mondo abitabile in quanto umano abbiamo bisogno di essere assolti dall'orrore della morte? Un inizio di risposta può essere la controdomanda: perché invece non cercare in essa *la verità della morte* sempre incombente, almeno una delle chiavi del mistero della vita in cui ci troviamo a esistere, accettando di assumere ciascuno la responsabilità che ci è richiesta degli uni verso gli altri? Lo sappiamo o no, è la morte che ci incita a vivere il tempo che ci è concesso, a renderci avvertiti della grazia di vita che ci è elargita per investirne il tempo che resta. *La morte che genera la vita*. Non è infatti troppo immediato il rifiuto totale della morte? Non è forse troppo nichilistico (*ante litteram*, ovviamente) e ingrato verso la morte stessa e il suo potente significato umano il disconoscimento troppo avidamente umano che la condanna? Spesso non comprende la vita colui che teme la morte, né dà certo prova di saggezza chi la sfida. Nel frattempo custodiamo la memoria dei nostri cari con dolce gratitudine.

Amare la terra che ci ha generato, *questa terra*, della finitezza della parola, dell'amicizia, della fratellanza più larga e della dedizione più profonda, nonostante tutte le debolezze che ci riconosciamo. La vita come nascita per la vita, da vivere per intero, o almeno al meglio per ciascuno, seppure entro i limiti del nostro labile e precario essere al mondo. Da non sacrificare e disperdere anticipando la morte o fuggendo davanti ad essa, che invece fa parte dell'evento del nostro esistere. Perché detestare allora la terra che ci ha generato per invocare altre terre, altri dèi, altri mondi, altri sogni e illusioni, dimenticando e offendendo quanto *questa* terra ci ha dato? Come a tutt'oggi accade.

4. La natura ha maturato a suo tempo nel suo corpo materiale immenso e misterioso la necessità d'un nuovo passaggio, quello verso

17 Ruggenini.indd 218 13/12/13 12.44

l'umano, che non possiamo sapere come sia avvenuto a meno di prenderne atto e di stupire per il prodigio. Il completamento d'una scala? *Di fatto la natura ha superato ancora una volta se stessa*, non si sa verso quale finale eventuale, se un fine ha da essere non solo per questo mondo, oltre che per le sue creature. L'enorme "fatto" si è compiuto e sta lì davanti a noi e dentro di noi, infine ci circonda e ci avvolge nella sua immensità, ma tutto questo solo dal momento in cui *la parola* ha rotto il silenzio dei millenni. *Da allora e soltanto da allora, la natura "parla" e pensa e agisce consapevolmente nell'umano.* Da allora c'è l'uomo e ha avuto inizio la storia, e con i mortali coloro che per vivere hanno immaginato di avere bisogno degli dèi che essi stessi si sono fabbricati, riversando su di loro il peso di tutti i dolori, certi e da sempre esorbitanti, però nondimeno confortati di tempo in tempo dalla esaltazione delle loro gioie, quando le forze misteriose della natura manifestano la loro prodigalità e presunta benevolenza.

Ma nella lunga pratica dei discorsi la parola è sempre stata "utilizzata", valorizzata sì, ma come semplice strumento, *organon* (Aristotele), ovvero come elemento indispensabile per la comunicazione tra le esistenze, ma in subordine rispetto all'importanza primaria che ha attribuito all'esperienza, presunta diretta, della realtà delle cose, delle presenze immediate da cui l'umano è circondato: *ta onta*, gli enti, appunto concepiti secondo un interesse fondamentalmente conoscitivo e pratico, senza che si riconoscesse ad essi un potere originario di tanta portata, quale quella di poter aprire non un mondo, ma un universo, quello in cui noi siamo immersi. Ma dunque è "*l'alterità della parola*", che ci fa emergere dalla notte abissale da cui essa ha evocato l'umano e il mondo. Una immensa emergenza, di carattere ultra-trascendentale, di cui l'umano è stato ed è l'unico testimone. Dalla parola alla oscurità dell'inizio finalmente dischiusa.

5. *Occorre uscire dal primato presupposto dell'ente*, per incontrare la parola che fa il mondo, anziché appoggiarsi alla immediatezza del reale, per assegnare poi alla parola la sua funzione all'interno dei generi dell'ente. Il problema di Platone è infatti quello di mantenere il discorso (*logos*) tra i generi dell'ente: questo è il grande impegno speculativo del *Sofista*, per esempio. Imprescindibile è dunque l'intelligenza, dice l'Eleate, perché non basta l'ente da solo, nella sua nudità, finché essa non fa parte del complesso articolato della parola. Essa peraltro non sta a sé, ma si manifesta nella sua prestazione essenziale,

17 Ruggenini.indd 219 13/12/13 12.44

interna ed esterna, integrandosi negli elementi naturali che cooperano per produrre la messa in moto che essa è ed esprime. Privarci del genere della parola e della filosofia sarebbe perdita suprema, ammonisce l'Eleate. «Ci è necessario concludere, Teeteto, che se in primo luogo non si dà altro che immobilità, non si può trovare intelligenza alcuna da nessuna parte in alcun soggetto per alcun oggetto» (*Sofista*, 248-249).

Postasi al servizio dell'ente e del pensiero nella loro astratta immediatezza, senza cogliere che non il pensiero nella sua rigida astrattezza, ma solo la parola in quanto tale nella sua complessa concretezza può dare vita al mondo dell'umano, la metafisica imboccherà il destino d'un rigore apparente, destinato a concludersi nel vuoto del suo discorso. Nondimeno capace di grandi esplorazioni dei territori del filosofico. Ma per quanto riguarda l'essere dell'ente che non può non essere, come intendere la sua assunzione immediata, di carattere fortemente tautologico?

Il "logos" subordinato allo "on". Questo è lo scandalo della filosofia, che dopo duemila anni non si sia svincolata dal duro realismo che mantiene sullo stesso piano, dopo averli separati, la cosa indistinta dalla esistenza dell'umano, la natura nella sua schiacciante fisicità e il discorso, senza liberarsi del peso della grandezza degli inizi, Parmenide con Eraclito, poi Platone e Aristotele, ovvero *il dominio incontrastato dell'ente*, a scapito della urgente liquidazione dei dualismi nei loro aspetti retrogradi e a vantaggio della promozione della parola sulla via della sua incessante opera di integrazione del reale nei significati che lo interpretano. Il *salto necessario dell'intelligenza e dell'azione* degli umani, la parola che si è impadronita della *voce*, la cui forza espressiva promuove e raccoglie gli ulteriori segni che orientano gli esseri umani nei loro movimenti e nei loro progetti di obbedienza e adattamento alle cosiddette "leggi" della natura. In questo senso globale tutto comincia dalla Parola, sicché non è né enfatico, né retorico sottolineare che si può parlare di mondo solo a partire dall'evento della parola. Senza alcun ricorso all'idea d'una "mano nascosta", che si sia subito ritratta per scomparire, senza lasciare tracce di prodigi soprannaturali.

Siamo al mondo apparentemente senza una ragione nota, ma in realtà destinati a un compito categorico, se così si deve dire pure della situazione *di fatto* in cui ci troviamo, quello di *abitare la terra* (Nietzsche), che ci ha generato e che la *Parola* ha portato alla luce e assegnato agli esseri umani da eseguire. Fino alla messa in opera della loro *téchne*, che entra in azione laddove la natura non basta ma richiede

17 Ruggenini.indd 220 13/12/13 12.44

l'ingegno dell'intelletto umano. Dove abitare in virtù della parola vuol dire allora elaborare e istituire i nessi connettivi delle relazioni umane insieme a quelli con *le cose*, che tali divengono in quanto esse ricevono i nomi che le distinguono in base all'apprezzamento o al disinteresse che suscitano in relazione ai bisogni della vita.

Il dire che la parola ci fa essere al mondo e che introduce le esistenze a riconoscersi come tali, ci spiega che nei riflessi che il colloquio quotidiano degli uni con gli altri riverbera alternamente su di loro, si palesano i tratti propri e altrui, in cui si riconosce ciascuno e i suoi interlocutori per potersi distinguere tra loro. "*Io tra gli altri*", come un io di sé ma pure degli altri, mai esclusivamente un "io" isolato da un mondo di uomini e donne. Congiunti come siamo insieme alla ricerca ciascuno del suo sé, da trovare solo e sempre per quanto si potrà, ma sempre grazie ad "altri". Ciascuno si cerca e forse si ritrova solo nella misura in cui ha incontrato altri da sé, senza pretendere di fare di loro qualcosa di sé.

Veniamo infatti tutti "*da altro*", il mondo della parola e della natura che ci circonda, e quindi da "altri" per riconoscere noi stessi e loro, aprendosi ciascuno alle differenze reciproche. *Un mondo di infiniti mondi*, come sembra, seppure tutti concentrati sul piccolo punto di vista di questo piccolo mondo, che vaga nel cielo abitato da noi, alcuni degli umani tra innumeri altri. *Primo gradino del discorso della finitezza.* Che poi questi temi ci sprofondino nel buio di mille domande che incalzano, questo fa parte essenziale della riflessione sull'umano, sull'oscurità dell'origine e del destino, che di un vivente bipede, che ha assunto la posizione eretta, ha fatto il momento inesplicabile, in cui la terra e l'universo visibile e invisibile e insieme tutte le creature si riflettono nella *intelligenza della parola*. Ma proprio l'oscuro sembra essere l'elemento necessario di contrasto per godere poi della luce, tanta o poca, che ci viene elargita. Ma sarà poi così?

6. *La parola dell'inizio*. Come esistenze noi incominciamo dunque da altre parole già dette e pensate, in questo senso da altri, ma dunque dalla "*alterità dell'altro*" che ci circonda, perché questa è la nostra esperienza fondamentale, *di nascere dalle parole e di esistere nelle parole*, anche quelle che si sono perse nei secoli e millenni ma esse, pur oggi perdute, hanno certamente provveduto a evocare e tenere aperto *il mondo*, non soltanto come semplice entità fisica, ma prima di tutto come *spazio del significare*. Le parole d'un inizio immemoriale, cui è

17 Ruggenini.indd 221 13/12/13 12.44

impossibile risalire, che non si è prodotto nel vuoto e nel silenzio, ma simultaneamente al protagonista al centro della scena, l'essere umano, custode della parola che gli è stata affidata. L'ìmmemoriale appena evocato risuona ancora solennemente nello straordinario *incipit* dell'inno che apre il *Prologo del Vangelo di Giovanni* e viene assunto qui come una fondamentale e folgorante rappresentazione dell'"originario": ciò di cui nessuno sa alcunché di definitivo e che resta un concetto assai vago ma nello stesso tempo forte, benché introdotto troppo spesso senza i dovuti riguardi critici. Certo è che per pensare l'origine non bastano le scienze fisiche, né biologiche, meno che mai teologiche (almeno per ora!), perché si tratta d'un concetto limite inoltrepassabile, evocativo di ciò di cui forzatamente si parla, ma sfidandone la vaghezza inconclusiva.

7. La differenza della parola all'origine dell'aprirsi dell'umano all'esistenza e insieme al mondo. Questi elementi basilari – la parola, l'umano, il mondo – sono "l'altro intrascendibile", oltre cui non c'è parola, né segno, né discorso, né alcuna configurazione di elementi che sia intelligibile alla mente umana, mentre tutto ciò di cui essa si occupa e su cui specula per sviluppare i suoi pensieri, ricade sotto il dominio di questa triade. Qui sta *l'origine*, almeno per quanto ci è dato pensare. La *filosofia è di questa terra e vive precipuamente della parola*, ma non ha compreso ancora fino in fondo che c'è filosofia perché c'è discorso e che questo (cioè la parola nelle sue aperture e implicazioni, come pure limitatezza e fragilità) circoscrive svolgendo la vicenda dell'umano in tutti i suoi aspetti. Nati per la vita, che per tutti si conclude su quanto ciascuno ha dato di sé e per altri. *La filosofia non dispone di alcuna via d'uscita che consenta di oltrepassare il finito nella sua indeterminatezza*, meno che mai appoggiandosi alla fede, se al credente di qualsiasi tipo o al filosofo nella sua ricerca preme di non tradirsi. I suoi tentativi speculativi di giustificare un accesso razionale alle "verità della fede" non possono non chiudersi in circolo su se stessi, se pure resta per il credente l'aspirazione profonda a trovare nella fede la certezza del discorso religioso, d'una verità che altrimenti sfugge e si svuota. In questa forma si palesa infatti solo la pretesa d'una giustificazione strappata a forza, non ad altri che a se stessi. *Il credere come un voler credere*.

8. *L'altro*, dunque la parola stessa, ma nella sua espansione e alterna contrazione tra ciò che nasce e appare e ciò che muore e scompare;

17 Ruggenini.indd 222 13/12/13 12.44

evocazione e compianto; dolore e gioia; attesa e adempimento. Tutto in virtù della parola, nulla senza la parola. Pienezza e desolazione del proprio bisogno di potere al di là di ogni limite: bene e male, verità e menzogna, luce e tenebre, amore e odio... Ma il solenne pensiero degli antichi ha trasmesso l'esperienza della parola trattandola quasi come *dotazione strumentale dell'umano, piuttosto che come principio dell'umano in quanto tale*. Perciò deve restare chiaro che la differenza viene dall'umano, *non soltanto dalla formidabile imponenza dell'ente che è e non può non essere*, come se esso fosse già là da sempre per essere integrato tra i vari elementi del discorso e fatto funzionare in vista della prestazione che gli è richiesta. Una concezione protomeccanicista, si potrebbe dire, ovvero quasi materialista: il cosiddetto materialismo dei primi pensatori da Talete in avanti, richiesto dalla subordinazione e separazione dell'interno dall'esterno e quindi dell'anima dal corpo, ciò che in sede critica deve dirsi *naturalismo e cosalismo*. L'uomo antico emerge dalla natura e resta natura, ma di genere del tutto particolare, in virtù delle differenze che s'impongono rispetto all'essere delle altre specie di vita, proprio perché solo l'uomo è consapevole della finitezza che ha da vivere e fare propria. Egli secondo il mito dà nome alle altre creature e parla con gli dèi, ma nonostante questi tratti essenziali che sembrano quasi elevarlo sopra la natura umana, nasce e muore come tutte le altre creature viventi. Malgrado il rango che egli stesso si attribuisce e che lo stimola a guardare in alto per farsi più prossimo agli dèi, che pure ha innalzato lui stesso sopra di sé con le sue preghiere e desideri, ma che restano sullo stesso piano biologico e ontologico degli altri "enti", di tutto ciò che si muove e cammina sulla terra e sotto e sopra le distese celesti o terrestri. Finché piace appunto agli dèi. E nondimeno la forza del suo desiderio e la sua devozione non si lasciano scalfire, per un bisogno di protezione che viene proiettato al di là della terra verso la gloria luminosa dei cieli. È il Platone del *Protagora* che racconta con impegno e venerazione della «partecipazione dell'uomo alla condizione divina in virtù della parentela col dio», mentre si dà a innalzargli «altari e statue» onde potergli «dare i nomi» e rivolgergli le parole del discorso quotidiano, *avendo appreso la tecnica del discorso*.

Le cure della vita e del pensiero anche filosofico così assorbono l'elemento fondamentale e totalmente originale della *parola come tale*, non come un'astrazione o un'entità in più, ma come uno dei molti dati di vario significato e valore, di cui è composta la realtà del mondo. Così la *parola* nel suo significato consapevole e complessivo è *il*

17 Ruggenini.indd 223 13/12/13 12.44

mondo all'opera, per promuovere e sostenere la vita proteggendola dalla violenza dell'"*altro*", cui pure dobbiamo la vita e non qualsiasi vita, ma quella delle parole, senza della quale non ci sarebbe mondo. E come detto, in quanto elemento originario in un senso necessariamente totalizzante, che però non potrà mai includere la comprensione e il dominio del tutto; bensì una totalità aperta, *la parola di tutte le parole*, ciascuna delle quali appartiene *all'alterità del mondo*: delle cose, degli esseri viventi, di donne e uomini e quindi pure dei fantasmi dei loro dèi. *Nessun assoluto, nessun evento che trascenda la verità dell'umano naturale*, nessun trasferimento dall'umano nella dimensione immaginaria ma vuota d'un soprannaturale ostinatamente cercato e invocato, largo di promesse ma di fatto sempre o distratto, o silente, cui dovrebbe viceversa sempre subentrare l'assunzione piena, per quanto è da noi, della responsabilità di ciascuno di sé e degli altri.

9. L'esistenza in balia della *parola*? Quale uomo? La verità dell'essere o quella dell'umano? La filosofia occidentale si è immersa dai primi vagiti d'un pensiero strutturato nella interrogazione dell'ente e dell'essere sotto la sollecitazione del magistero socratico, ereditato dal profondo acume creativo di Platone e rilevato in forma originale dalla somma maestria di Aristotele. E prima di loro l'illuminazione fondamentale di Parmenide e non meno di questa la "oscura" ma stimolante "chiarezza" di Eraclito. Ma non ci si può ovviamente fermare all'alba di questa esplosione della luce della parola, come peraltro non poteva accadere a chi fino a noi ha aperto gli occhi sul mondo proprio in grazia dell'insegnamento e delle dottrine dei supremi maestri. Questo discorso deve dunque proseguire, almeno a partire dalla messa in crisi filosofica dell'idea che la filosofia debba realizzarsi solo nel pensiero antico dell'immutabile, un dogma che persiste largamente alla base del pensiero filosofico e a garanzia presunta d'una continuità, che però si è ormai irrigidita come un mito venerabile certamente da rispettare e interrogare, ma a patto che non si trasformi in un blocco del pensiero e nella presunzione d'una verità unica, che dovrebbe mostrarsi nella sua totale trasparenza. Senza contraddizione. Ma dunque senza discorso e senza parole? *Infine senza verità*. La quale però non può non risorgere senza fine dalle sue stesse aporie, per aprirsi a pensieri nuovi e nuove parole. Finché ci saranno parole alla ricerca delle loro verità.

17 Ruggenini.indd 224 13/12/13 12.44

LUIGI RUGGIU

UN PENSIERO INQUIETANTE

Con l'assunzione del principio di Parmenide Emanuele Severino espunge dall'essere la contingenza e il tempo. L'ente, ogni ente, è necessariamente e eternamente. Cade la limitazione del suo essere al "quando è". Vincolare l'ente al tempo significa ammettere che l'ente non sia. «La volontà che l'ente sia tempo, la volontà che vuole che il senso dell'ente sia il tempo, è la forma originaria della volontà di potenza»[1].

I discepoli che allora udirono queste parole sapevano che un'accettazione delle grandi tesi sull'essere e sui fondamenti della nuova ontologia non poteva lasciare inalterati gli abiti e gli stili di pensiero consolidati. Ma l'imperatività del principio sembra impedire del tutto la possibilità di una via autonoma nella ricerca. L'alternativa è dunque fra l'adesione totale o la incondizionata negazione. Ma nel primo caso si poteva soltanto ripetere le tesi, o tutt'al più fornirne un'applicazione a questo o quell'autore, a questo o quel particolare tema. Il pericolo era, come ebbe a dire qualche anno dopo Ugo Spirito invitato a Venezia da Severino, che vi potevano essere ripetitori, ma nessun discepolo, se questo implica la possibilità di sviluppo effettivo.

I miei interessi, fin da allora, si dividevano fra la filosofia e la politica: certo in primo luogo quella universitaria, ma non solo. Si comprende quindi l'impatto destabilizzante che ebbero le tesi dello scritto *Ritornare a Parmenide* e gli sviluppi sempre più radicali e conseguenti che rivelavano come le parole "produrre", "creare", "costruire", "fabbricare" ma anche "agire", fossero rivelative dello sfondo nichilistico che le supporta. Esse mettono dunque in luce come propria condizione di possibilità l'alienazione che consegna l'essere al niente.

L'ansia di rinnovamento trovava forte alimento nelle tesi che parlavano della storia dell'Occidente come di un «esperimento metafisico», e che dunque legavano assieme critica dell'Occidente nella sua forma economico-produttiva di tipo capitalistico con quello che veniva defi-

[1] Cfr. *Ritornare a Parmenide*, in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972; Id., *Gli abitatori del tempo, Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978, pp. 31 ss.

18 Ruggiu.indd 225 04/12/13 15.01

nito «il segreto metafisico dell'Occidente», cioè il nichilismo. «La civiltà della tecnica è infatti il modo in cui oggi si presenta la metafisica. Esprime lo spirito dell'età... cui è vano opporsi sin tanto che non si sia in grado di aprire un'era nuova»[2].

Aprire un'«era nuova», a partire dalle nuove fondamenta. Come? In che senso? Non è questo richiamo un'espressione di volontà di potenza, cioè di riaffermazione del nichilismo?

La scelta dell'argomento della mia tesi di laurea che aveva per oggetto «L'esperienza in Aristotele (con particolare riferimento alla *Fisica*)» poneva al centro dell'attenzione il concetto di *phainesthai* e quindi la relazione essere-apparire. La trattazione dell'argomento mostrava l'inequivocabile radice nella *Struttura originaria* in simbiosi con una ripresa di Aristotele, riletto in senso neo-heideggeriano proprio allora da Leo Lugarini.

Questa narrazione delle mie esperienze di studio ha una certa importanza in quanto, per un'eterogenesi dei fini, mentre intendevo contribuire in sede storica allo sviluppo dell'interpretazione severiniana, in realtà venivo maturando parallelamente domande e dubbi sul fondamento dell'interpretazione.

Questa "volontà interpretante" emerge con forza fin dal titolo del volume nel quale, negli anni della contestazione studentesca, la mia ricerca si compie: *Tempo, coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*. Prefazione di E. Severino, Paideia, Brescia 1968.

Se questo costituiva certamente lo sfondo ermeneutico della ricerca, in realtà nel corso dell'indagine questo sfondo ne veniva fortemente chiamato in causa, scontrandosi nel concreto con una chiara eterogenesi dei fini.

La mia ricerca, al contrario, assumeva come filo conduttore da parte di Aristotele il primato dell'ontologia nella considerazione del tempo. Tempo e divenire costituiscono il nucleo centrale dell'affermazione dell'ontologia aristotelica. Ma si tratta di una ontologia che esplicitamente prende le distanze dall'identificazione di essere e presenza, come accade appunto nella concezione volgare del tempo, sulla quale si fonda l'aporetica della temporalità. Sicché i momenti del tempo non presenti, quali passato e futuro – ma infine anche il presente come ora – necessariamente vengono posti come non essere.

---

[2] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 163.

18 Ruggiu.indd 226 04/12/13 15.01

È innanzitutto la considerazione del senso dell'essere in ballo nella determinazione del tempo. Dunque dall'essere al tempo, e non viceversa. Aristotele imputa alla negazione parmenidea l'identificazione di essere e presenza. Insieme, il tempo sta dal lato della manifestazione, senza incidere sull'essere. La *Fisica* pone in luce la presenza dell'essere come di un *pollachos legomenon*, con la necessità di leggere anche il non essere come un *pollachos legomenon*. Essere e non essere non hanno senso se mantenuti nell'indeterminatezza. Anche il non essere si riconduce comunque sempre all'essere, non al nulla. Sotto quest'aspetto, la *Fisica* di Aristotele è una metafisica.

Dell'analisi aristotelica del divenire sembra particolarmente degno di rilievo lo sforzo teso a mostrare che il divenire è essere – e non nulla, come a parere di Aristotele sosteneva Parmenide. Il divenire è inoltre innegabile. L'innegabilità fa rientrare il divenire nell'essere a pieno titolo. Esso dunque è un particolare modo in cui l'essere si pone. Sotto questo aspetto, allora, l'introduzione del non essere come momento essenziale del divenire accade solo se e in quanto si utilizzano in modo del tutto indeterminato termini quali essere e non essere (così come facevano i primi pensatori, secondo Aristotele per inesperienza), mentre l'essere è sempre determinato e rinvia ad uno dei suoi molteplici significati originari. Nello stesso modo anche il non essere che si dice in altrettanti modi dell'essere. L'identificazione del non essere come privazione e l'introduzione del sostrato come realtà alla quale fanno riferimento i due contrari, consente di poter spiegare il divenire rimanendo ben fermi sul terreno dell'essere.

In un passo di straordinaria semplicità ed efficacia, Aristotele riallacciandosi al linguaggio ordinario, sostiene che noi dobbiamo spiegare il divenire adottando gli stessi criteri che usiamo nella spiegazione dei processi propri della vita quotidiana (*Phys*. I, 191 b 10-29). Nei quali appunto non si fa ricorso in alcun modo al nulla. È allora possibile offrire una spiegazione, ricorrendo a significati dell'essere come potenza e atto, in modo tale che è solo *per accidens* che si fa riferimento al non essere, giacché in realtà abbiamo a che fare con la privazione e la forma.

Una svolta decisiva avviene nel momento in cui l'analisi aristotelica introduce il riferimento a realtà quali «lotta» oppure «giorno». Questi enti nella loro essenza fanno riferimento a ciò che in termini tradizionali si dice che "prima" è e quindi non è. In questo caso l'essere di queste realtà è per essenza "divenire". Quindi il "non" dell'alterità

18 Ruggiu.indd 227 04/12/13 15.01

– non del nulla – comporta il riferimento ad una struttura totale in cui l'altro entra come costitutivo del concetto. Quindi il divenir-altro non significa in ultima analisi che si assume l'identità dell'ente con il nulla, quanto la presenza di quella differenza che costituisce fin dall'origine il carattere originario del significato.

Questo essere che è divenire fa piuttosto riferimento a concetti quali vita e attività. In questo senso sia ciò che noi chiamiamo "essere" sia ciò che nominiamo come "nulla" debbono essere visti come necessariamente determinati. L'essere è sempre e solo espressione di un *pollachos legomenon*. L'essere è un uno che racchiude in sé il riferimento al molteplice. La molteplicità è originariamente compresa nell'essere del divenire, nell'essere come divenire.

Dunque il divenire, a differenza di quanto Parmenide e Platone credono, non può essere rappresentato e definito utilizzando i significati contraddittori di essere e nulla. Il riferimento è quindi sempre e solo all'essere, ora significante come potenza, ora come atto. Ma l'atto di ciò che è per essenza divenire, rimane necessariamente in atto come potenza. Ovvero la potenza non potrà mai scomparire per divenire realtà compiuta come atto. Questo porta Aristotele a concludere che il «divenire è l'atto di una potenza in quanto tale», dove quindi ciò che è in atto è la potenza in quanto tale, non un atto separato dalla potenza.

Se l'essere deve essere compreso essenzialmente come vita, allora l'essere che entra nella stessa formulazione del principio di non contraddizione aristotelico, diviene in realtà l'essere come divenire.

Fin dal primo libro della *Fisica*, Aristotele si sforza di mostrare innanzitutto che l'assunzione del riferimento indeterminato a essere e non essere è un modo errato di leggere l'esperienza da parte dei primi pensatori. Una lettura corretta dell'essere dell'esperienza può e deve prescindere da questi termini. Essa invece deve operare sulla base dell'essere come potenza e atto. E ancora nel libro XIV 2, 1089 a 1 ss., della *Metafisica* Aristotele contro Platone (e Parmenide) rifiuta di aderire a questo modo di fare ricerca, che caratterizza come «arcaico», proprio perché utilizza un riferimento indifferenziato a termini quali essere e nulla.

A questo punto non possiamo non far riferimento al celebre passo del *Sofista* di Platone (248 e 7 ss.), che apparentemente rivolgendosi contro Parmenide, osserva:

«Ci lasceremo convincere senza colpo ferire che movimento, vita, anima e intelligenza (*kinesin kai zoen kai psychen kai phronesin*) davvero non siano

presenti nella totalità dell'essere, e che l'essere né viva né pensi ma, venerabile e santo, se ne stia privo d'intelletto, immobile e fermo?».

Se non si accetta questo, allora quella stessa identità di *noein kai einai* affermata da Parmenide sembra assurdamente affermarsi solo a patto di porre il nulla come essere.

Aristotele nel XIV libro della *Metafisica*[3] condanna questo modo di pensare come «antiquato», in quanto non sa pensare il reale se non in termini di essere=immobile e quindi parla dell'altro come non essere, che solo può introdurre nell'essere quanto con il movimento imprime il soffio vitale nell'essere medesimo. Quindi occorre cogliere la realtà ricongiungendo la vita all'essere, mantenendo tutti i termini che possono dare espressione al significato della attività all'interno della medesima e unica realtà. Sia l'essere che il non essere ammettono molteplici significati, e quindi escludono il rinvio ad un unico significato sia di essere che di nulla.

Ma questa forma di vita come di atto in atto si mantiene anche nella accezione hegeliana dell'essere come per essenza passaggio e sviluppo che manifesta l'unità dell'in sé e del per sé, costituendo l'in sé un momento necessario del per sé. Ciò che in termini aristotelici si traduce nella definizione del movimento come atto di una potenza in quanto tale.

Sotto quest'aspetto, non si deve forse concludere che non vi può essere una contrapposizione tra *kinesis* e *energeia*, ma lo stesso essere in tutte le sue espressioni vale in ultima analisi allo stesso modo come espressione di attività, giacché non fa riferimento al nulla ma solo alla differenza riposta sul fine?

La centralità del tema dell'essere come vita indica che la circolarità del movimento riconduce l'insieme ad essere espressione di una totalità unitaria, senza introdurre quindi alcuna scissione tra l'essere dell'attività e la presunta presenza del nulla nella *kinesis*.

In una memorabile pagina della *Fenomenologia*, Hegel sottolinea come «ciò che va dileguando dev'essere considerato esso stesso come

---

[3] Aristotele, *Metaph.*, [tr. G. Reale] XIV, 2, 1088b (7). «Le ragioni che hanno fuorviato questi pensatori, [1089a] portandoli ad ammettere queste cause, sono numerose; la ragione principale però sta nel fatto che essi hanno posto i problemi in termini antiquati. Infatti essi ritennero che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre ad un'unità, cioè all'essere in sé, se non si fosse risolta e confutata l'affermazione di Parmenide: "infatti non riuscirai mai a far sì che il non essere sia", e ritennero che fosse necessario mostrare che il non "essere" è: in tal caso, infatti, gli esseri deriveranno dall'essere e da un qualcos'altro diverso dall'essere, se, appunto, sono molti».

18 Ruggiu.indd 229 04/12/13 15.01

essenziale, e non va irrigidito in una determinazione che, recisa via dal vero, debba essere abbandonata in un qualsiasi punto fuori della verità; né il vero, a sua volta, dev'essere considerato come il morto positivo che giace inerte dall'altra parte. Il fenomeno, l'apparire, infatti, è il movimento del nascere e del perire, movimento che non nasce né perisce esso stesso, ma che è in sé e costituisce la realtà e il movimento della vita della verità»[4].

Nel passo occorre sottolineare come il concetto di ciò che va dileguando non deve essere fissato in una determinazione che possa essere espulsa dal vero in quanto considerata prima come immobile e inerte, quindi come movimento. Qui si tratta della considerazione dello stesso apparire che si esprime come "movimento del nascere e perire" il quale esso stesso «non nasce né perisce», ma rimane in questa circolarità costitutiva e senza fine.

L'essere che si costituisce come vita si esprime insieme come essenzialmente *praxis*. «La vita è *praxis*, non *poiesis*»[5].

Il tempo obbedisce a questi medesimi criteri ed esso entra nella costituzione di ogni ente, manifestando la valenza trascendentale della potenza e dell'atto.

Come è noto, il riferimento a Parmenide è una costante dell'interpretazione di E. Severino, allora e ora. L'assunto del *Ritornare a Parmenide* non ha carattere storico, bensì teoretico. Anche se spesso le ragioni teoretiche si sovrappongono a quelle storiche, determinandole.

Per introdurre in che senso la reinterpretazione di Parmenide che ho svolto nel volume del 1974[6] determina alcuni ripensamenti teoretici della posizione di Severino, occorre che richiami brevemente la sua genesi. Nel corso dell'esame per la libera docenza in Filosofia teoretica nel 1970, la lezione che mi fu affidata aveva per tema l'interpretazione di Parmenide. Evidentemente mi si chiedeva di chiarire quello sfondo che rimaneva sottinteso nella interpretazione di Aristotele in senso nichilistico. E poiché questo senso era collegato con il saggio severiniano *Ritornare a Parmenide*, la commissione costituita da A. Vasa, L. Lugarini, P. Prini e A. Masullo intendeva verificare in che modo il saggio presupponeva una particolare interpretazione di Parmenide.

---

[4] *PhäG*, *Vorrede*, p. 34.

[5] Aristotele, *Pol. 1*, 4, 1254 a 7; F. Chiereghin, *«Vivere» e «vivere bene». Note sul concetto aristotelico di praxis*, «Revue de Métaphysique et de morale» 1 (1990), pp. 57-74.

[6] L. Ruggiu, *Parmenide*, Marsilio, Venezia-Padova 1974.

18 Ruggiu.indd 230 04/12/13 15.01

Ma a questa genesi storica si deve infine aggiungere un'esigenza di tipo storico e teoretico: operare una verifica diretta sul significato che l'essere e il suo orizzonte assumono nell'Eleata. L'indagine tuttavia ben presto fa emergere un complesso di dottrine che procede per un verso nella delineazione del senso dell'essere e, a partire da questo, del significato che in esso assume la *doxa*. Discostandomi dalla lettura tradizionale, essa viene interpretata non come dottrina dell'errore e negazione del mondo e del molteplice, bensì come affermazione positiva del senso dell'essere degli enti.

Dunque, l'andamento del pensiero parmenideo per un verso ha un carattere nettamente disgiuntivo fondato sulla contrapposizione tra affermazione dell'essere e negazione del nulla – dunque non esiste nessuna terza via –; per altro verso, mostra di considerare la *doxa* in senso nettamente positivo, come dottrina cioè dell'apparire delle cose, cioè degli enti, e non come errore né apparenza.

L'essere viene determinato nella sua connessione con gli enti, non come l'essere astratto o il puro essere di cui parla Hegel. In questo modo, cade l'interpretazione della sua dottrina come il fondamento dell'acosmismo e della negazione del molteplice.

L'essere parmenideo si costituisce nella necessaria unità con la *doxa*, che diviene la manifestazione dello stesso essere o l'essere nella sua manifestazione. Proprio per questo, ad ogni ente che è, occorre attribuire la necessità dell'essere. Ovvero, l'essere si dice di esso in modo necessario. Di ogni ente occorre dire: «è e non è possibile che non sia». In questo senso la *doxa* è parte integrante dell'*aletheia*. Non esiste dunque nessuna terza via tra l'essere e il non essere, che è soluzione platonica.

In questa interpretazione, un ruolo assolutamente decisivo assume la questione della temporalità, alla quale Parmenide fa riferimento sia nel verso 5 del fr. 8, sia nel fr. 4, come infine nel fr. 19.

Dunque, solo se viene ad essere del tutto scisso dalla totalità del tempo, l'ora si mostra immutabile. Mentre, se esso viene mantenuto come momento della totalità e dell'essere e del tempo, si caratterizza essenzialmente per la sua duplicità costitutiva: per un verso come espressione di ciò che è senza tempo, e per altro come espressione del tempo.

Parmenide dunque ad un tempo filosofo e scienziato. E quindi all'apertura di una filosofia che non si configura sulla base dell'uno semplice, ma sulla scorta dell'uno come tutto e quindi come comprensivo necessariamente di un molteplice.

18 Ruggiu.indd 231 04/12/13 15.01

L'acquisizione in senso teoretico che deriva da questa rilettura della storia della filosofia è una messa in discussione radicale innanzitutto del senso dell'essere, e quindi e insieme del senso del divenire. L'errore consiste nello scindere essere e manifestazione. In questo modo si viene a porre da un lato l'essere come privo dell'attività della manifestazione, pensando l'essere come assoluta immobilità. In questo modo esso si mostra come del tutto incapace di porsi come realmente espressivo della totalità degli enti, in quanto espunge quegli enti il cui essere consiste essenzialmente nel "divenire". Ritorniamo come si vede, seppure per tutt'altra via, ad una tematica essenziale sollevata da Aristotele con il proprio concetto di divenire come atto della potenza in quanto tale, in riferimento al *phainesthai*.

L'essere è dunque, come diceva Platone – e dice Parmenide – vita e attività. La vita è *praxis*. Così come la vita è struttura circolare che unifica principio e fine, e dunque l'alterità è in essa costitutiva, e perciò essa non va fuori di sé. Il nulla non entra come costitutivo della sua essenza.

Il concetto della *praxis*, inoltre, non può essere assunto in contrapposizione alla *poiesis*. Questa contrapposizione è solo il risultato di un processo di astrazione che distingue, all'interno dell'essere come vita e quindi come espressione di possibilità, due modalità del suo costituirsi: in quanto fine che è insieme mezzo in modalità circolare, e in quanto si proceda ad una scissione e isolamento di un movimento particolare dalla sua partecipazione come momento della totalità. In questo modo si separa l'attività che mira al conseguimento di un determinato fine particolare, storicamente definito con il concetto di produzione, in quanto il fine venga considerato come esterno rispetto alla medesima attività, quella che nel contesto aristotelico viene ad essere definita come *praxis*. In questo caso e solo in questo, essa è tale quando sembra assumere in modo esclusivo l'uomo stesso come fine. Ma se consideriamo questi due tipi di operare come espressione del medesimo, cioè come rampollanti dalla identica radice, allora anche l'agire produttivo rientra a pieno titolo nella forma generale dell'azione.

Sull'apertura di orizzonte determinata dall'essere come vita e dalla vita come *praxis*, si deve affrontare la questione essenziale della tecnica.

Come è noto, E. Severino ritiene che il fondamento della tecnica abbia le proprie radici nella «Follia della fede nell'esistenza del divenir altro dell'essente e nell'esistenza delle forze capaci di farlo divenir

18 Ruggiu.indd 232 04/12/13 15.01

altro»[7]. Quindi il divenire in generale viene ritenuto possibile solo in quanto essere e non essere sono ad un tempo posti come identici e non identici. Su questo terreno, il divenire come tale si esprime nel divenir-altro da parte dell'ente che diviene, che è quindi ad un tempo posto come identico e diverso, come sé e altro da sé. Insomma, come manifestazione della contraddizione.

Dunque nella particolare forma nichilistica del divenire come divenir-altro, l'identificazione di essere e nulla si costituisce in modo determinato attraverso l'identificazione del sé e dell'essere altro da sé. In questo modo la contraddizione si rivela attraverso la negazione del principio di identità, per cui rimando al contributo di Vincenzo Vitiello.

Questa figura del sé come altro assume, come è noto, un ruolo centrale in Hegel, quale contrassegno della verità. L'essere è mediazione. Il vero è mediazione. La verità infatti consiste nel porsi del sé come altro e quindi nel ritornare dall'altro in sé, con un processo necessario di mediazione che fa sì che ciò che appare come dato sia negato e costruito attraverso la mediazione. In Severino assistiamo, al contrario, a una interpretazione dello scaturire dell'altro dal sé come un movimento senza ritorno, e quindi senza mediazione. In questo modo il movimento semplicemente costituisce un uscire fuori di sé (*ek-sistemi*) della determinazione, e quindi esprime una sua essenziale distruzione, secondo quanto già Aristotele aveva affermato nel IV libro della *Fisica*.

Ma in questo modo, quell'essere che deve essere concepito essenzialmente come vita, e quindi come espressione del divenire circolare, si trasforma in un movimento rettilineo nel quale la serialità attesta il porsi come sempre altro da sé di ciascuna determinazione. Ma ora l'altro di ciò che è ente è la negazione assoluta, quindi il non essere; quindi nell'essere altro si determina l'ente come sintesi di essere e nulla.

Secondo Severino, la filosofia del nostro tempo libera la tecnica da ogni limite assoluto e le consente di progettare la crescita infinita della propria potenza. Ma tale progetto è destinato a divenire cosciente della propria costitutiva precarietà.

Richiamate le principali coordinate della interpretazione della tecnica come scaturente dall'affermazione dell'unità di essere e nulla, mi permetto di muovere alcune osservazioni critiche.

---

[7] E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009, p. 106.

18 Ruggiu.indd 233 04/12/13 15.01

La prima è determinata dal nesso strettissimo che esiste tra essere come vita e tecnica. Rientrando nello sviluppo della vita, anche la tecnica sta nella circolarità della vita. E quindi, non si può affrontare la tecnica riducendola puramente e semplicemente a mezzo, che deve realizzare fini ad essa esterni. Nella vita occorre porre il nesso mezzo-fine come eminentemente circolare, in quanto strettamente connesso all'essere come vita e quindi come essenzialmente *praxis*. La tecnica è una modalità d'essere dell'uomo e quindi uno dei modi nel quale l'uomo si rapporta all'essere e disvela l'essere dell'essere.

Già Aristotele, trattando nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* degli stati abituali delle diverse parti intellettuali che costituiscono l'uomo, quella razionale e quella irrazionale, poneva in evidenza il fatto che la verità della prima si gioca in tutte le componenti che entrano in essa. Tra gli stati nei quali l'anima si trova nel vero quando afferma e quando nega, infatti, è compresa anche la *techne*[8].

La tecnica sotto questo aspetto è rivolta al "dominio", solo se con questo termine si mette in luce una struttura coercitiva che tenta invano di costringere l'essere ad essere ciò nei confronti del quale si rivela la propria incompatibilità. Mentre si tratta di una dimensione altra dal dominio se abbiamo a che fare con una capacità di autorivelazione dell'essere e quindi con un processo essenziale di autoconoscenza. Nella rivelazione dell'essere si emargina l'estraneità e l'alterità, e quindi a mano a mano si espande la capacità di una espressione consapevole. Ricondurre l'altro al sé e insieme esprimere le possibilità del sé nell'altro.

In questa direzione, occorre assumere in senso positivo quanto Severino osserva in senso negativo: «la tecnica è destinata a diventare lo scopo di ogni forza della tradizione occidentale»[9]. L'uomo stesso è l'apparato tecnologico, che quindi riconduce ogni altro fine al sé.

La tecnica non può essere pensata in riferimento ai termini assoluti di essere e di non essere, quindi come un porre nel nulla l'essere o il far sorgere dall'essere il nulla.

Dunque, la tecnica definisce l'orizzonte aperto dell'essere dell'uomo. Sotto questo aspetto, la tecnica ha per essenza una struttura esponenziale. La sua accelerazione è indefinita. In linea di principio, non c'è assolutamente alcun ostacolo insormontabile.

---

[8] *Eth. Nic*. VI, 2, 1139b11 ss.
[9] *Il destino della tecnica*, cit., p. 11.

18 Ruggiu.indd 234 04/12/13 15.01

Vi è dunque una capacità di retroagire da parte dell'uomo servendosi di quella stessa tecnica, così da rendere le proprie facoltà del tutto adeguate alla accelerazione impressa dalla potenza tecnica.

Insomma, è vero che sussiste un intreccio profondo nella *techne* e nell'uomo, non a caso essere inquietante e terribile, come dice Sofocle nell'*Antigone* (vv. 332 ss.), inestricabile, tra promessa e pericolo, e quindi difficilmente sarà possibile scindere questa antinomia, cioè questa unità degli opposti che è caratteristica saliente dello stesso essere: che è divenire e quindi possibilità.

Il processo tecnico è un modo di rivelare l'essere, cioè di progressivamente avvicinare non solo noi al contenuto, ma noi a noi stessi, ovvero quel "noi" che è la tecnica a quel «noi» che si esprime e si realizza anche come tecnica. In che modo l'uomo dovrà rapportarsi alla tecnica? In che modo potrà fondersi con essa, e tuttavia operare come suo fine immanente?

18 Ruggiu.indd 235 04/12/13 15.01

18 Ruggiu.indd 236 04/12/13 15.01

EMANUELE SEVERINO

SECONDO INTERVENTO

Ho ritenuto di grande interesse gli interventi di Enrico Berti, di Giorgio Brianese e di Paolo Pagani. Ho trovato inoltre molto interessante l'evoluzione di Berti verso la filosofia analitica. Gli chiedevo che differenza può produrre, tale evoluzione, rispetto all'affermazione di Aristotele, che il semantema (il significato) "essere" non solo non è detto *monachos*, ossia univocamente, ma non è nemmeno un significato equivoco. All'amico Berti facevo osservare che il suo avvicinamento alla filosofia analitica è una ulteriore sottolineatura delle differenze di significato della parola «essere». Anche se l'obiezione può sembrare formale (mi pare che la reazione dell'amico Vincenzo Vitiello volesse dire questo, cioè che facevo un'obiezione formale), non possiamo però prendere sottogamba la circostanza che le differenze (il lampadario, Ca' Dolfin, il tavolo, io, le galassie ecc.) hanno di identico l'*esser differenze*. (Tra parentesi: perché le obiezioni formali devono essere respinte?).

È questa l'*analogia* alla quale ho sempre pensato parlando dell'*on hei on* di Aristotele: che ci sia qualche cosa di identico nelle differenze, che d'altra parte sono originariamente manifeste (ossia non c'è bisogno di dedurle). L'analogia dei molti sensi dell'essere non è il risultato di una argomentazione, ma è il contenuto del *phainesthai*. Ieri si parlava della mia distinzione tra essere e apparire. «Apparire» è appunto la parola italiana con la quale traduciamo *phainesthai*. A questo senso dell'analogia non si sfugge, perché altrimenti (negando cioè l'identità dell'esser differenze delle differenze) il senso dell'«essere» diventa equivoco: non si sfugge a quell'elemento identico che c'è nel pelo della barba e, se c'è, in Dio. Qualcosa di *identico*.

Invitavo a tener presente l'inizio del libro IV della *Metafisica*, dove Aristotele parlando dell'essente in quanto essente (*on hei on*) dice che essente in quanto essente è qualsiasi determinazione, sia sostanza, sia accidente, e poi arriva persino a dire che anche il non-essere è un essente. Ecco, se noi dovessimo ancora – come mi auguro – continuare a discutere, penso che il rischio che Berti correrebbe è quello di arrivare

19 Severino 2.indd 237 02/12/13 08.29

all'equivocità, per cui c'è una molteplicità di differenze del significato essere, che vorrebbero ma non riescono ad essere *pure differenze*, nient'altro che differenze, appunto perché sono anche *identiche* nell'*esser differenze*.

Poi mi ha molto interessato l'intelligente intervento di Giorgio Brianese, con il quale spero si continui a parlare di questo. Loro ricorderanno che Brianese accennava alla vicinanza tra il discorso di Spinoza e quello del sottoscritto. Ma vogliamo prescindere dal concetto di causa (ben presente in Spinoza)? Adottando il concetto di *causa sui* – nell'*Etica* Spinoza esordisce pressappoco con questa espressione "*causa sui*" – egli mostra di intendere le cose come effetto di un'azione che nel caso del Dio è un'azione del Dio su se stesso. Ma le cose non hanno bisogno di causa. Quando ci si chiede la causa delle cose, è perché le si considera appunto come enti che possono esser nulla. Allora si tratterebbe di controllare questa espressione spinoziana. E poi anche il concetto di *conatus essendi*. Anche qui: le cose non hanno bisogno di essere un *conatus*. Cioè, è interessante che qualche volta Spinoza torni a riveder le stelle o vada a riveder le stelle, però la semplice tesi filosofica non è la fondazione di essa. Perché allora – Brianese citava mi pare qualche poeta –, a me vengono in mente quelle bellissime pagine di Borges sull'eternità. Straordinarie. Viene fuori la tesi che tutto è eterno. Sì. Ma la semplice enunciazione di una tesi non ne è la fondazione – ed è la fondazione a dare significato alla tesi. Si tratterebbe dunque di vedere se in Spinoza ci sia quel tipo di fondazione che ci interessa, ma che a me non sembra ci sia.

Ancora un'osservazione. A proposito del mio più volte citato *Ritornare a Parmenide*, io ho continuato a dire che: primo, non ho mai usato per indicare quello che scrivo la parola "neoparmenidismo" – mai. Mai; anzi, è scritto sin da *Ritornare a Parmenide* che Parmenide è il primo nichilista (immenso anche nell'errore). È il primo nichilista, però è così essenziale e profondo, in questo suo intendere l'essere *monachos*, che anche se oggi, come ha ricordato il professor Ruggiu, si pensa che in Parmenide non ci sia la brutale e perentoria negazione della *doxa*, bisognerebbe però inventarlo quel Parmenide tradizionale che la storiografia contemporanea toglie di mezzo per dire che egli prende positivamente in considerazione la *doxa*, che non si limita a qualificarla come illusione, non-verità ecc. Bisognerebbe inventarlo quell'altro Parmenide che oggi viene emarginato, ma che è il Parmenide che sta dinanzi agli occhi di Platone, di Aristotele, di Hegel (ma direi anche di

19 Severino 2.indd 238 02/12/13 08.29

Heidegger). Non si capisce come mai questi pensatori – grandi pensatori (chi più di loro?) – abbiano reagito rispetto a Parmenide nel modo in cui hanno reagito, se Parmenide fosse quello oggi configurato dalla riflessione storico-filologica.

19 Severino 2.indd 239 02/12/13 08.29

19 Severino 2.indd 240 02/12/13 08.29

ITALO SCIUTO

PER UN FILO D'ERBA

Come premessa al mio contributo, vorrei approfittare della mia condizione di antico studente del prof. Severino (egli era infatti solito, nelle sue memorabili lezioni del mercoledì, sollecitare le domande degli studenti), per rivolgere una domanda che parte dalle osservazioni circa la relazione svolte da Brianese, intorno al suo "sogno" – che anch'io coltivo sia pure con qualche perplessità – dell'avvicinamento Severino-Spinoza. Severino risponde che a complicare le cose c'è il termine "causa", che produce la maggiore difficoltà, ma qui per "causa" pare intendersi la causa efficiente. La domanda, allora, potrebbe essere questa: è possibile togliere la difficoltà e, nonostante l'antifinalismo di Spinoza, parlare invece di causa finale? Ossia, è possibile parlare del "destino della necessità" nel senso della *necessitas finis*? In questo caso, la necessaria destinazione all'accrescimento dell'apparire dell'intero, della verità, si può intendere come un *fine* verso cui si *deve* tendere?

A mio avviso la domanda è rilevante, perché se la risposta fosse positiva, sarebbe lecito introdurre il tema della prassi, che sembra improponibile in un discorso del Destino e della Necessità, e in particolare il tema del dovere. Sembra cioè che, se la risposta è positiva, sia lecito un richiamo fondamentale alla ragione pratica per dire che si *deve* tendere, si *deve* agire affinché appaia, se non la totalità (che è impossibile che appaia perché infinita, e non si può dare l'infinito in atto), almeno la maggior parte di essa. Il senso dell'umano, allora, consisterebbe essenzialmente nella doverosità di eseguire questo compito, e la prospettiva severiniana assumerebbe i connotati, ovviamente *mutatis mutandis*, di un attraente averroismo, secondo cui il compito dell'uomo consiste nel realizzare pienamente le istanze dell'intelletto, nell'attualizzare sempre più ampiamente l'intelletto potenziale. In questo senso, tra l'altro, sarebbe possibile un inedito accostamento di Severino a Dante, il cui averroismo consiste appunto nel sostenere che «il compito proprio del genere umano preso nel suo insieme consiste nell'attuare sempre l'intera potenza dell'intelletto possibile, in primo luogo per speculare e in

20 Sciuto.indd 241 25/11/13 08.34

secondo luogo per agire di conseguenza»[1]. L'azione pratica, cioè, va intesa non come opinabile aggiunta, ma come *doverosa estensione* di quella speculativa. Solo in questo modo, infatti, si evita il male, che è «l'inadeguatezza dell'essere rispetto al dover essere»[2].

Passando ora ai temi che vorrei trattare nel mio contributo, vorrei cominciare cercando di esprimere il mio apprezzamento, la mia gratitudine, la mia gioia per le indimenticabili e stupende lezioni, per tutto ciò che il prof. Severino ha detto e scritto. Mosso da questo sentire, sono andato alla ricerca di possibili formule per esprimere la mia riconoscenza e alla fine ho deciso di ricorrere ai classici, nei quali ho trovato due sentenze che mi sembrano perfettamente pertinenti per altezza di sentire e profondità di pensiero (ovviamente, nella prospettiva dell'offerente *si parva licet*...). La prima si riferisce alla impressione che, a quanto pare, la musica di Bach fece su Goethe, ossia come una forma di armonia eterna che dialoga con se stessa. Per me questo si adatta molto bene al filosofare di Severino, il cui pensiero interroga certamente le forme che il mondo ha assunto nel corso della storia che va dagli antichi greci sino ad oggi, ma dialoga essenzialmente con se stesso alla ricerca della perfetta consonanza e armonia delle molte voci che lo compongono. Non intendo però sviluppare in questa sede questo tema, che esigerebbe troppo impegno e molto spazio.

La seconda formula che ho trovato, e che prendo da Dante, penso invece che mi possa consentire di esprimere alcune osservazioni alle quali mi permetto di dare qualche importanza, e con le quali passo al secondo momento del mio intervento, per entrare nel merito del pensiero severiniano intorno al valore della prassi. Si tratta del passo in cui Dante pronuncia – io credo – l'elogio più straordinario che un allievo abbia mai dedicato al proprio maestro, un elogio che tutti noi docenti ci augureremmo di ricevere almeno una volta nella vita e che riterremmo piena gratificazione per tutto il nostro lavoro. Quando incontra, nel XV canto dell'*Inferno*, Brunetto Latini, Dante esalta e sintetizza l'opera educativa del suo maestro con queste memorabili parole: «[...] nel mondo ad ora ad ora / m'insegnavate come l'uom s'etterna» (versi 84-85). Io credo che questo si possa dire della do-

---

[1] Dante Alighieri, *Monarchia* I, IV, 1-2: *proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secondario propter hoc ad operandum per suam extensionem*.

[2] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 472 (tr. Croce, Laterza, Bari 1967, p. 435): *Das Übel ist nichts anders als die Unangemessenheit des Seyns zu dem Sollen*.

20 Sciuto.indd 242 25/11/13 08.34

cenza di Emanuele Severino, anche se a rigore in questa filosofia l'uomo non *diventa*, ma *è* eterno. Comunque, a me interessa osservare che secondo il pensiero dantesco ci si fa eterni compiendo opere buone e virtuose, cioè non disgiungendo mai l'attività intellettuale dall'impegno morale e civile. Infatti, Dante prosegue altrove con una esplicita filosofia dell'impegno, che però nella filosofia severiniana sembra molto problematica. Nel XXXII del *Purgatorio*, Beatrice impone a Dante il compito di agire intellettualmente non solo per la bellezza in sé della cosa, ma anche e soprattutto per migliorare la vita umana sulla terra: «in pro del mondo che mal vive» (verso 103). Per me, la filosofia disimpegnata perde molto del suo interesse e della sua bellezza, quando rimane meramente contemplativa. Naturalmente, so bene che anche la contemplazione è un'azione e che, anzi, le migliori azioni sono costituite dai più elevati pensieri, ma penso inoltre che la vera compiutezza del pensiero si ottenga quando alla *profunditas* concettuale venga aggiunta la *fecunditas* pratica, dantescamente intesa *per suam extensionem*.

Per ottenere questo esito, e quindi orientare la propria vita «in pro del mondo che mal vive», si tratta allora di coltivare – diciamo per brevità con una formula – non soltanto una correttezza di pensiero, una *orto-dossia*, ma anche una *orto-prassia.* Certamente, questa duplice cura è ben presente nell'opera di Severino, ma secondo un dislivello tra le due prospettive teorica e pratica per cui la prospettiva pratica appare sempre coinvolta in un inevitabile nichilismo che le impedisce di uscire da quel cerchio interno evocato nel suo precedente intervento. Invece, mi piacerebbe molto che il maestro si impegnasse a coltivare del buon "grano" anche dal punto di vista della prassi e che non la lasciasse alla pura vegetazione, pur apprezzabile e anche inevitabile, del modesto "loglio" (suggestiva metafora che traggo dalla recente autobiografia in cui Severino fa parlare *Il linguaggio del grano* utilizzando, con la consueta magistrale efficacia retorica, questa immagine di matrice evangelica)[3].

Ma quando parlo di prassi, non alludo soltanto ai massimi sistemi, alle questioni che a tutti dovrebbero giustamente apparire decisive per le sorti del mondo (umano e non umano), che è poi nella sua essenza lo stesso mondo di cui parla Dante; alludo anche a questioni apparentemente piccole, minime, il cui significato però assume inevitabilmente

[3] Cfr. E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 155-156.

20 Sciuto.indd 243 25/11/13 08.34

un valore universale. Alludo cioè non soltanto a ciò che si riferisce, come in Dante, alla salvezza dell'uomo inteso come ente privilegiato all'interno del mondo (a questo proposito osservo incidentalmente, non potendo qui sviluppare un tema così impegnativo, che la filosofia di Severino fa crollare la teodicea classica in modo definitivo – già era traballante per effetto della modernità – per motivi del tutto indipendenti dalla scena che al pensiero si apre "dopo Auschwitz" e semmai pone in primo piano, secondo me, una questione di antropodicea e specialmente di cosmodicea su cui ci dovremmo strenuamente impegnare); alludo invece a ogni forma vivente, anche a quegli enti che appaiono al conformismo della tradizione e della consuetudine che pigramente si adagia sul comodo pregiudizio della gradazione ontologica, come gli enti "minimi" o addirittura "insignificanti".

In verità, l'opera severiniana può offrire validi spunti per questa incursione. A pagina 47 dell'autobiografia sopra citata, per esempio, Severino accenna implicitamente a questo tema, con un linguaggio lirico che in realtà percorre interamente questo aureo libretto, quando afferma che «se un filo d'erba non fosse, nulla sarebbe». *Se un filo d'erba* e non "se un uomo", "quando viene meno un uomo", "se si uccide un uomo" – come per esempio nella tradizione ebraica – si uccide l'intera umanità; se un filo d'erba venisse meno, verrebbe meno il mondo. Questo breve passaggio mi ha fatto pensare a un testo bellissimo e fulminante nella sua brevità, di Luigi Pirandello: la novella *Canta l'epistola*, pubblicata nel dicembre del 1911. Me ne sono ricordato perché la rileggevo, insieme al meraviglioso commento teologico di Paolo De Benedetti[4], proprio nella ricorrenza del centenario. Il protagonista del racconto sacrifica la propria vita, accettando un duello alla pistola con un tenente valentissimo tiratore di cui ha offeso la fidanzata dicendole in faccia: «Stupida!» perché aveva strappato un filo d'erba da lui amorevolmente coltivato lungo i giorni solitari che trascorreva nella meditazione e immerso negli enigmi della natura, per un motivo che a tutti appare completamente incomprensibile. Infatti Tommasino Unzio, il protagonista, accetta la sfida del fidanzato, che lo uccide, senza dire il motivo per il quale aveva detto «stupida» a quella donna che distrattamente aveva strappato il filo d'erba. Finché, giunto ormai al termine della sua vita e

[4] Cfr. P. De Benedetti, *Il filo d'erba. Verso una teologia della creatura a partire da una novella di Pirandello*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2009. Il testo della novella si trova in L. Pirandello, *Tutte le novelle*, 3 voll., t. II. 1905-1913, Rizzoli, Milano 2007, pp. 636-642.

20 Sciuto.indd 244 25/11/13 08.34

trovandosi sul letto di morte, la pia madre lo convince a ricevere la visita di un confessore, il quale gli chiede: «Ma dimmi figliolo, perché l'hai fatto?» – «Per un filo d'erba», fu la sconcertante risposta del giovane. Così, tutti si convinsero della sua follia.

Ecco, di simili "follie" dovremmo finalmente e sempre più oggi, a mio avviso, attentamente occuparci, perché l'indifferente sacrificio del filo d'erba naturalmente rappresenta, nella sua totale innocenza e impossibilità anche di sublimare la sua sofferenza almeno in consolatorie narrazioni, ciò che possiamo considerare l'attuale incarnazione del *male*, contro cui la filosofia dovrebbe secondo me lottare: «in pro del mondo che mal vive». Non si tratta di un'obiezione che rivolgo a Severino, ma di un'istanza, una richiesta, che peraltro già in altre occasioni ho formulato senza ricevere particolare accoglienza. Forse, con questa strategia e l'umiltà del filo d'erba riesco a smuovere il macigno così fermo e indurlo a compiere non dico un progresso, ma almeno un passo innanzi. Mi rendo conto, naturalmente, della difficoltà di parlare, in contesto severiniano, di queste figure dell'andare oltre[5], ma posso almeno suggerire un tentativo. Non è possibile, infatti, ricorrere a figure come la *Umwertung* praticata da Nietzsche, perché non si tratta di rovesciare e dunque annullare uno stato precedente di cose, e neppure alla "scala" di Wittgenstein che si può gettare una volta utilizzata per salire. Piuttosto, si può ricorrere a questa figura della scala intesa però al modo severiniano, in quanto cioè «i gradini più bassi rimangono sebbene ci siano quelli più alti, e li sostengono»[6].

Allora, si può concludere citando ancora un passo dantesco: quando procede «per la piaggia diserta», all'inizio del primo canto dell'*Inferno*, il poeta avanza salendo, «sì che 'l piè fermo sempre era 'l più basso» (versi 29-30). Ma per i medievali si cammina avanzando col piede destro, sicché il piede che rimane in basso è il sinistro, che è *firmior* e tradizionalmente rappresenta la parte affettiva dell'anima[7]. Già in Agostino, poi, la pulsione emotiva, cioè l'*amor*, viene chiamata «piede dell'anima»[8]. Dunque, per avanzare in modo positivo si può, e forse meglio si deve, fare affidamento non solo sulla cogenza dell'in-

---

[5] Cfr. il poderoso E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

[6] E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 155.

[7] Cfr. J. Freccero, *Dante. La poetica della conversione*, il Mulino, Bologna 1989, cap. II: *Il «piè fermo» in un viaggio senza guida*, pp. 53-90; A.M. Chiavacci Leonardi, commento a Dante Alighieri, *Inferno*, Mondadori, Milano 1991, p. 16.

[8] Agostino, *Enarr. in Ps.* 9, 15: *Pes animae recte intelligitur amor*.

20 Sciuto.indd 245 25/11/13 08.34

telletto, ma anche sulla forza dell'affetto. Come quando, per esempio, si decide che è giusto rischiare la propria vita per difendere la vita di un filo d'erba.

20 Sciuto.indd 246 25/11/13 08.34

LUIGI VERO TARCA

«TE LO DO IO IL DIALOGO...»
Una conversazione filosofica con Emanuele Severino

Il titolo di questo intervento è una battuta scherzosa che mi è venuta spontanea alla lettura del sottotitolo scelto per questo Convegno: ("Dialogo con Emanuele Severino"). Ho pensato di assumerla come titolo perché, per quanto scherzosa, essa pone un interrogativo reale: si può davvero dialogare di filosofia con Severino, oppure anche il semplice tentativo di avviare con lui una *discussione* rischia già di portarci fuori strada dal punto di vista filosofico? In effetti, se il dialogo è la situazione nella quale due individui si scambiano le loro *opinioni*, è chiaro che esso costituisce un'esperienza estremamente lontana da quella della *verità* di cui parla Severino. Insomma, se i dialoganti sono due persone che cercano di mettersi d'accordo attraverso una specie di *contrattazione*, nella quale ciascuno dei due deve essere disposto a rinunciare almeno in parte alla propria posizione, allora credo che sia molto difficile, se non impossibile, dialogare *filosoficamente* con Severino. Dopo tutto, se dialogare equivale a *discutere*, allora è quanto meno legittimo chiedersi che senso abbia dialogare laddove si abbia a che fare con l'*indiscutibile*. Da questo punto di vista è legittimo il sospetto che, quando si muove un'obiezione al discorso di Severino, ci si stia riferendo a qualcosa di molto lontano da *ciò di cui* egli parla.

Accade a questo proposito – e con ciò il tono scherzoso dell'inizio incomincia a lasciare il posto a più classiche tematiche filosofiche – qualcosa di simile a quello che succede con la cosiddetta prova ontologica di sant'Anselmo: chi pensa che Dio non esista, in realtà semplicemente non sta pensando a Dio; perché se egli pensa davvero *id quo maius cogitari nequit* (ciò di cui non si può pensare il maggiore) non può non pensarlo esistente, dal momento che pensandolo inesistente lo penserebbe come qualcosa di cui può pensarsi il maggiore. Con questo non intendo ora impegnarmi a favore della prova di Anselmo; quello che voglio evidenziare è solo un'interessante analogia formale tra l'impossibilità di dialogare filosoficamente con Severino, da una parte, e l'impossibilità di negare l'esistenza di Dio, dall'altra parte.

21 Tarca.indd 247 25/11/13 08.35

Cosa del resto tutt'altro che sorprendente, dal momento che questo tipo di impossibilità è uno dei tratti che *definiscono* il sapere filosofico. Esso, infatti, ruota attorno a discorsi che godono di una peculiare proprietà logica, quella per cui è lo stesso discorso che muove obiezioni nei loro confronti a negare se medesimo. Come sapete, questo è uno dei punti centrali della riflessione filosofica di Severino; mi riferisco alla fondazione elenctica per la quale il discorso filosoficamente vero istituisce la propria innegabilità mostrando che il discorso di chi lo nega consiste in un'autonegazione, e quindi in un autotoglimento. Proprio anche a partire da questa consapevolezza l'atteggiamento che ho avuto nei confronti del pensiero di Severino fin da subito, appena ho incominciato a fare seriamente i conti con esso[1], è stato quello di assumermi in prima persona la responsabilità della verità di cui egli parla, piuttosto che quello di tentare di confutarlo. Perché – per dirla in maniera ultrasintetica – muovere obiezioni al *contenuto* del discorso di Severino significa, almeno da un certo punto di vista, farsi sfuggire il *proprium* del suo messaggio filosofico, lo specifico di ciò che egli intende testimoniare. Questo, peraltro, non vuol dire che si possa avere a che fare con la verità filosofica senza fare i conti con la sua negazione, giacché quel tipo di verità non sarebbe tale se non si mostrasse in grado di avere ragione di ogni possibile negazione.

È questa – cioè la peculiare difficoltà insita nel tentativo di instaurare un dialogo con Severino – una cosa che mi sto inventando io, oppure essa costituisce effettivamente un aspetto essenziale della sua prospettiva filosofica? Leggiamo un passo, che è forse un po' marginale dal momento che appartiene a una *Avvertenza*, ma che comunque è a firma di Emanuele Severino ed è molto significativo se non altro perché il titolo del libro in cui compare (*Discussioni intorno al senso della verità*[2]) nomina entrambi i termini qui in gioco («discussione» e «verità»):

> «Che parlando "ci si comprenda" [...] rimane un problema. [...]. Basta questo a far tremare ogni linguaggio, anche quello che testimonia la verità, che però deve continuare a dire l'impossibilità che qualsiasi dialogo riesca a far tremare la verità. Chi non trema è la verità, non il linguaggio che la testimonia. C'è bisogno di dirlo? Ogni discussione intorno al senso della verità non può quindi

[1] Mi riferisco per esempio al mio saggio *Verità, alienazione e metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino* (Mevio Washington, Sondrio 1980), nel quale la formalizzazione rigorosa di alcune fondamentali obiezioni nei confronti della teoria di Severino si risolve immediatamente in una "rilettura positiva" del suo discorso.

[2] E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009.

essere che un tentativo di dissipare equivoci intorno a ciò che, non tremando, non può essere un tentativo»[3].

Ecco una singolare *tensione* interna al dialogo filosofico, che da un lato è inevitabilmente sottoposto all'oscillazione e alla problematicità proprie di ogni pratica linguistica, mentre dall'altro è ancorato al suo riferirsi alla verità che non trema, alla verità incontrovertibile. Come abbiamo visto è Severino stesso che afferma esplicitamente questa tensione. Allora, quando si dialoga con lui, la domanda è: con chi sto dialogando? Con la persona fisica del professore? O, invece, con la verità indiscutibile alla quale i suoi discorsi fanno riferimento e che essi testimoniano? (Ma – di passaggio – che cosa significa "dialogare con la verità"? Sembra che qui il termine "dialogo" venga ad assumere due ben diversi significati a seconda che si riferisca a una persona o alla verità).

Mi pare che già in questa tensione si annunci una *strana dualità*; proprio tale "stranezza" costituirà il tema centrale del mio intervento, anche se in questa sede potrò soltanto enunciare la questione senza corredarla di tutte le riflessioni filosofiche che essa meriterebbe. La dualità che si determina quando qualcuno si pone in dialogo con Severino è "strana" perché essa genera *due poli* che devono naturalmente essere *distinti* (in quanto si tratta appunto di una dualità), ma che risulta ben difficile, se non impossibile, *separare*. In effetti, dobbiamo distinguere l'indiscutibile verità dal linguaggio che, nel dialogo, usiamo per parlarne; ma come separare i due? Essi vanno differenziati, dal momento che il linguaggio che testimonia la verità può tremare, mentre la verità no; ma come separarli? In effetti, come si fa a dialogare intorno alla verità di cui parla la filosofia severiniana senza passare attraverso un colloquio *reale* con Severino, cioè con la sua persona o con quelli che egli usa chiamare «i miei scritti»? Nella misura in cui si assume che la verità di cui parla Severino può presentarsi solo mediante il linguaggio che la testimonia, ecco che i due (la verità e il linguaggio) paiono essere inscindibili; ma proprio questo sembra allora rendere impossibile una loro separazione, e con ciò pare compromettere un dialogo autenticamente filosofico. Perché, da un lato, il semplice dialogare (*discutere*) con una persona costituisce già un allontanarsi dalla verità *indiscutibile*; per questo verso, insomma, la problematicità tipica del

[3] E. Severino, *Avvertenza*, in Id., *Discussioni intorno al senso della verità*, cit., p. 7.

21 Tarca.indd 249 25/11/13 08.35

linguaggio pare compromettere l'assolutezza della verità. Dall'altro lato, all'opposto, se con Severino si vuole dialogare *filosoficamente*, si deve parlare della verità; ma nella misura in cui il suo parlare è coerente con la verità di cui il suo discorso tratta, ecco che nemmeno con lui si può propriamente dialogare, giacché con la "sua" verità non si può dialogare in senso proprio: ad essa si può solo assentire. Per questo secondo verso, dunque, è il carattere della verità che rende impossibile il dialogo. Pare dunque che proprio la filosofia severiniana implichi l'impossibilità di un dialogo filosofico con Severino, e che dunque con lui non si possa propriamente dialogare; non di filosofia, intendo.

Chi ascolta una conclusione del genere senza conoscere Severino può essere indotto a farsi di lui l'immagine di un filosofo intrattabile, poco disposto ad ascoltare i discorsi altrui; chi invece lo conosce sa, come abbiamo visto anche in occasione del convegno, che pure in sede filosofica egli è un interlocutore schietto e aperto. Devo anzi dire – visto che il riferimento autobiografico non solo è appropriato a questa occasione ma costituisce pure un aspetto importante della mia riflessione filosofica – che egli è una delle poche persone che non ho mai visto sottrarsi a un discorso, qualunque esso fosse (e credo che questo abbia qualcosa a che fare con la forza della sua impostazione filosofica). Dunque Severino è un intelocutore cordiale e disponibile, eppure vi è un senso secondo il quale è corretto affermare che nelle conversazioni filosofiche egli è assolutamente *intrattabile*. Con questo voglio dire che, come non l'ho mai visto cercare di risolvere una disputa filosofica facendo ricorso a modalità discorsive che non fossero rigorosamente teoretiche, allo stesso modo non l'ho mai visto fare la minima concessione sui punti essenziali della sua filosofia, nemmeno in contesti informali, dialogici o "amicali".

Mi si consenta di riportare, a questo proposito, un paio di episodi occorsi in anni di frequentazioni con il professor Severino. Nei primi anni in cui noi, Severino e i suoi allievi, venivamo a Venezia (siamo nei primi anni Settanta) qualche volta ci capitava di fare il ritorno in treno con lui, che rientrava a Brescia. Durante uno di questi viaggi qualcuno di noi, probabilmente stimolato da una situazione più informale rispetto a quelle istituzionali, gli chiese: «Professore, ma Lei crede davvero che tutto sia eterno e che nulla si annienti?». La risposta fu tanto semplice quanto perentoria: «Non lo credo, lo so».

Il secondo episodio si riferisce alla cerimonia organizzata presso l'Università San Raffaele di Milano per festeggiare i suoi ottant'anni;

21 Tarca.indd 250 25/11/13 08.35

siamo dunque nel 2009. In quella occasione ero intervenuto in maniera colloquiale e, riprendendo l'accenno, che qualcuno aveva fatto, all'importanza che l'incontro con la filosofia di Severino può avere anche per l'esperienza personale, avevo parlato di "vita severiniana". Tale espressione era – al pari di quella che ho qui adottato come titolo del mio intervento – un modo scherzoso per rendere omaggio al Maestro ma nello stesso tempo porre, in maniera ultrasintetica, una questione filosofica autentica. Nel suo intervento conclusivo egli aveva ripreso brevemente il punto escludendo, in maniera garbata ma netta, che si possa parlare di una "vita severiniana". Naturalmente io comprendevo bene il motivo per cui egli affermava ciò, ed ero d'accordo sul fatto che è fuorviante vincolare la verità a un individuo, chiunque egli sia; del resto non era questo ciò che avevo inteso dire, sicché al momento mi era dispiaciuto non poter chiarire il punto, anche perché ero sicuro che, se ce ne fosse stata la possibilità, Severino sarebbe stato senz'altro disponibile a ragionare insieme sulla questione, come del resto abbiamo fatto altre volte su diversi argomenti. Ciò nonostante anche in quella occasione ho avuto modo di apprezzare l'assoluta inflessibilità con la quale egli non aveva esitato a "bloccare" un'affermazione amichevole nel dubbio che questa potesse determinare un fraintendimento della sua posizione filosofica.

Sta di fatto che, per quanto riguarda la verità, Severino è effettivamente *intrattabile*, nel senso che non è disposto a fare alcuna concessione, né per amicizia né per altri motivi "umani". E giustamente, perché la verità che egli testimonia è appunto "intrattabile", almeno se in questa parola udiamo l'eco di quella intoccabilità (innegabilità, indiscutibilità) che la definisce. Insomma, se – come si diceva – quella che egli testimonia è la verità *indiscutibile*, allora è assolutamente giusto e coerente che chi vuole testimoniarla non accetti di metterla *in discussione* per ragioni di carattere personale o umano: «Amicus Plato, sed magis amica veritas». Naturalmente non – almeno dal mio punto di vista – nel senso che la verità legittimi una sorta di insensibilità nei confronti delle relazioni affettive e amicali, ma, viceversa, nel senso che la testimonianza della verità può essere considerata come il gesto più amichevole che si possa fare nei confronti dell'altro.

Nella mia ricerca ho sempre prestato grande attenzione alla singolare "dualità" che caratterizza il discorso filosofico, quella che si instaura tra la verità indiscutibile e il linguaggio che la testimonia; quindi ho sempre preso molto sul serio ciò di cui Severino parla, di-

stinguendo chiaramente l'eventuale osservazione critica che rivolgevo a certe sue formulazioni linguistiche da un'obiezione nei confronti della verità cui queste si riferivano. Le mie "critiche" hanno sempre mirato a chiarire il senso di certe formulazioni filosofiche ed eventualmente a proporre soluzioni linguistiche nuove, ma tale proposta era sempre esplicitamente motivata dal proposito di "corrispondere" pienamente alla verità che era in gioco. Già nel mio primo scritto sopra citato (*Verità, alienazione e metafisica*) le obiezioni si trasformavano immediatamente in proposte volte a una "rilettura" del pensiero di Severino, proposte che tra l'altro ritengo siano del tutto coerenti con lo sviluppo che il suo pensiero ha poi effettivamente avuto. E anche in seguito, nel rispondere alle sue osservazioni critiche[4], sono stato ben attento a tenermi alla larga da ogni contro-obiezione. Ma non è questo il momento per approfondire tali tematiche sulle quali peraltro mi ripropongo di ritornare al più presto; per il momento basti osservare che se le mie osservazioni "critiche" non intendessero appartenere a quella stessa verità di cui si parla negli scritti di Severino, allora anche la loro forza e il loro valore risulterebbero compromessi; ed è per questo che mi parrebbe contraddittorio obiettare al discorso di Severino senza distinguere la dimensione della verità di cui egli parla da quella del discorso che la testimonia. Del resto, la necessità di distinguere la dimensione della verità (che si costituisce come invincibile proprio grazie al confronto con la propria negazione) e quella del linguaggio che ne parla (il quale può invece essere soggetto a critiche) mi pare confermata dallo stesso tragitto compiuto dal discorso severiniano, il quale è andato incontro a una serie non solo di sviluppi ma anche di vere e proprie correzioni che, sia pure nella forma della coerentizzazione, si presentano a volte anche come una parziale autocritica: penso per esempio al passaggio dalla *Struttura originaria* a *Ritornare a Parmenide* e poi ancora a *Destino della necessità*. È chiaro che se la revisione critica fosse rivolta alla verità innegabile, allora questa stessa nel suo insieme risulterebbe scalfita e quindi compromessa. È dunque necessario che l'"autocritica" si riferisca non alla verità ma al linguaggio che ne parla; anche se, come sopra accennavo, tale distinzione merita una riflessione molto attenta e approfondita. Credo dunque che con Severino sia possibile solo quel tipo di dialogo che *di-*

[4] L.V. Tarca, *Tutto diverso dalla negazione*, in AA.VV., *L'identità in questione. Prospettive filosofiche*, numero monografico della rivista «Teoria» XXVI, 1(2006) (terza serie I/1), ETS, Pisa, pp. 113-135.

scute intorno a quale sia il linguaggio più adatto a testimoniare al meglio la *indiscutibile* verità. Una discussione estremamente complessa e delicata, anche se, naturalmente, appassionante.

Alla luce di questa distinzione, la mia ricerca si è mossa e si muove in stretto dialogo con il discorso di Severino. Naturalmente se ne differenzia anche, ma non è qui possibile entrare nel merito di tale questione. Soprattutto perché, non potendo – in questa sede – esporre in maniera adeguata il mio pensiero, risulterebbe fuorviante parlare della *differenza* tra le nostre due prospettive filosofiche senza tenere conto del fatto che la mia verte proprio sulla nozione di differenza, e precisamente sulla peculiare distinzione tra la differenza e la negazione. Insomma, è scorretto parlare della differenza tra la prospettiva di Severino e la mia senza tenere conto del fatto che quest'ultima propone un'innovazione radicale proprio nel modo di intendere la nozione di differenza (e, insieme, quella di negazione)[5]. Per questo motivo mi limiterò ad accennare alla differenza tra le nostre prospettive filosofiche di nuovo in maniera scherzosa (o, se si preferisce, paradossale) dicendo che il mio modo di differenziarmi da Severino consiste proprio nel sottrarmi a ogni forma di obiezione nei suoi confronti. Come è già stato ricordato da altri, il discorso di Severino sollecita le obiezioni, in un certo senso le va a cercare; perché – abbiamo già accennato a questo aspetto – solo esse consentono alla verità di mostrare la propria autentica forza, consistente appunto nella capacità di "avere ragione" di tutte le possibili negazioni. È per questo che muovere obiezioni al discorso di Severino significa in un certo senso cadere nella sua "trappola"; per sfuggire alla quale è dunque in qualche modo necessario sottrarsi alla logica dell'obiezione e della negazione. Impresa peraltro tutt'altro che semplice; come dimostra il semplice fatto che (a prescindere dal fatto che la stessa "volontà" di sfuggire alla "trappola" della negazione andrebbe comunque giustificata) per essere coerente tale prospettiva dovrebbe sottrarsi anche all'obiezione nei confronti di quella parte del discorso di Severino che nega la possibilità di un discorso che si sottragga alla negazione. Concludo allora questo accenno fugace dicendo semplicemente che da un lato è evidente che il discorso filosofico che

[5] Mi limito qui a indicare, per chi volesse approfondire la questione, i seguenti scritti: *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001; *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003 (scritto con R. Màdera); e *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso 2006.

21 Tarca.indd 253 25/11/13 08.35

io propongo è *diverso* da quello di Severino (i miei scritti constano infatti di parole, e di proposizioni, *diverse* da quelle che compaiono nei suoi scritti), ma dall'altro lato esso – nella sua sostanza – è *diverso* anche da ogni discorso che voglia presentarsi come una *obiezione* nei confronti del discorso severiniano. Certo, con queste battute la questione è appena impostata, piuttosto che risolta, ma esse consentono almeno di rievocare il dialogo in corso con Severino, rimandando a un'altra occasione l'approfondimento che la questione merita. Sta di fatto che le figure filosofiche che ho elaborato, a cominciare da quella della "pura differenza" (la quale consente appunto di distinguere in maniera coerente la differenza dalla negazione e quindi poi in generale il positivo dal negativo, in quanto rende possibile distinguere il positivo persino da quella peculiare forma di negativo che è il negativo del negativo, cioè il non negativo), costituiscono precisamente il tentativo di testimoniare in maniera coerente un tratto essenziale di quella stessa verità che viene enunciata nel discorso di Severino.

Vorrei citare, a conferma di ciò, due brevi passi che aiutano appunto a comprendere come la nozione di pura differenza che io introduco si riferisca proprio a un tratto della verità il quale costituisce un importante aspetto del pensiero severiniano, e come sia dunque la sua stessa filosofia a richiedere un radicale ripensamento della nozione di differenza. In *Ritornare a Parmenide*, parlando di quella che possiamo chiamare la differenza ontologica, si legge:

> «Tutto questo che è presente è dunque, in quanto immutabile, diverso da sé in quanto diveniente. "Diverso da sé". Questa espressione sta ad indicare che la diversità non si instaura tra due positivi, ognuno dei quali sia privo di qualcosa che l'altro possiede. Il regno dell'immutabile contiene *tutto* l'essere, appunto perché ogni essere, in quanto essere, è immutabile»[6].

Quello che voglio sottolineare – la mia, ripeto, è ben lungi dal voler essere un'obiezione – è che da queste righe emerge una ben strana figura; si tratta della peculiare differenza (o distinzione) caratterizzata dal fatto che uno dei due differenti (l'immutabile) contiene anche tutto quello che appartiene all'altro. È una ben strana distinzione (o differenza); e del resto essa costituisce un punto assolutamente centrale nel pensiero di Severino. Si tratta di una differenza peculiare perché pare

[6] E. Severino, *Ritornare a Parmenide* (1964), in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1980, pp. 19-61, p. 30.

21 Tarca.indd 254 25/11/13 08.35

non rispettare un requisito definitorio della nozione di differenza, precisamente quello per il quale, quando diciamo che *x* è differente da *y*, di norma assumiamo che vi è almeno una proprietà (*P*) tale che mentre si deve affermare *Px* non si può affermare *Py*, e, per converso, che vi è almeno una proprietà (*Q*) tale che, mentre si deve affermare *Qy* non si può affermare *Qx*. Ecco, quello che io faccio notare è che, per comprendere in maniera compiuta e coerente la verità di cui egli parla, bisogna mettere a fuoco concettualmente, e quindi esprimere compiutamente, proprio questa strana differenza.

A conferma di ciò vorrei proporre un ulteriore passo, relativo alla risoluzione dell'aporia del nulla; come si vede, quelli che tocco, sia pure in estrema sintesi, sono momenti teorici assolutamente centrali nel pensiero di Severino. Ricordo che l'aporia del nulla viene da lui risolta distinguendo due aspetti: il momento del vero e proprio nulla (l'assoluto nulla, il *nihil absolutum*) e il momento del positivo significare del nulla. In tal modo non vi è un contenuto propriamente contraddittorio, nel senso che la contraddizione si istituisce tra il contenuto "nullo" e il suo positivo significare. Si potrebbe intanto osservare che già qui si genera una peculiare dualità, giacché la nozione di contraddizione viene ad assumere due significati chiaramente distinti; infatti la contraddizione che si costituisce tra un contenuto nullo e il fatto che esso comunque è significante, è chiaramente diversa da quella "classica" che si costituisce *all'interno* di un contenuto (il cerchio quadrato). Ma non è questo il punto sul quale intendo soffermarmi, giacché è più utile tornare a riflettere sul tema della strana dualità implicita nel discorso filosofico in specifico riferimento all'aporia del nulla. In un bel libro dedicato a tale questione[7], Marco Simionato ha offerto una propria soluzione dell'aporia proponendo una terza formulazione oltre alle due già rilevate nei testi severiniani. Rispondendo – nella *Prefazione* a tale libro – alle osservazioni di Simionato, Severino dice:

«[...] anche questa terza formulazione dell'aporia, indicata da Simionato, può costituirsi perché prescinde dalla *distinzione* tra l'assoluta nullità (cioè tra l'esser *nihil absolutum*) del "nulla" e il positivo significare del significato "nulla" – dove questa stessa *distinzione* appartiene a tale positivo significare. Il nulla, infatti, in quanto *nihil absolutum*, non è nemmeno quel qualcosa che è l'opporsi all'essente, non è nemmeno negatività o negazione dell'essente.

[7] M. Simionato, *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Plus-Pisa University Press, Pisa 2011.

Anche il contenuto di quest'ultima proposizione appartiene al positivo significare del nulla. E gli appartiene anche l'affermazione che il nulla *è* nulla (la quale esprime in forma positiva che il nulla non è). Quel positivo significare è dunque in contraddizione con l'assoluta nullità di ciò che esso significa (e anche questa affermazione, come tutto ciò che è necessario affermare del nulla, appartiene a quel positivo significare)»[8].

Anche questi sono temi delicatissimi che non posso in questa sede approfondire adeguatamente; in particolare non entro nel merito delle obiezioni che in quella sede Severino muove al mio discorso (al quale quello di Simionato si rifà) e ne rinvio la risposta a un'altra, prossima occasione. Quello che vorrei sottolineare è come emerga pure qui una peculiare distinzione tra due determinazioni (appunto i due momenti del nulla) che vanno certamente distinte, perché senza tale distinzione non si risolve l'aporia e si soccombe alla contraddizione, ma che appartengono entrambe a uno solo dei due momenti: il positivo significare. Anche qui, come già sopra, emerge la strana dualità caratterizzata dal fatto che uno dei due poli è anche, nello stesso tempo, il tutto dell'insieme costituito da entrambi i poli. Peraltro le due situazioni (quella relativa alla differenza ontologica e questa relativa all'aporia del nulla) sono diverse: in entrambe, certo, vi è un polo (la totalità dell'essere, cioè dell'immutabile) che possiede tutte le proprietà di entrambi i poli, ma, mentre nel primo caso l'altro polo (l'essere "diveniente") *possiede* delle proprietà (giacché è una parte, un momento dell'essere), nel secondo caso, invece, tale polo (che questa volta è il nulla assoluto) non possiede alcuna proprietà. Resta fermo, comunque, che in ambedue i casi (la differenza ontologica e l'aporia del nulla) abbiamo una dualità paradossale in quanto caratterizzata dal fatto che uno dei due poli è insieme anche l'intero costituito dai due differenti poli.

Ribadisco che sottolineare la "paradossalità" di questa situazione è cosa diversa dal muovere un'obiezione a Severino; la mia è solo un'osservazione relativa alle caratteristiche di questa straordinaria figura concettuale che necessariamente emerge dal suo discorso filosofico ma poi – io ritengo – dal discorso filosofico in quanto tale. Il mio pensiero è in gran parte un tentativo di pensare e di dire (testimoniare) in maniera coerente e adeguata proprio questa *singolare dualità*, con tutte le sue rilevanti implicazioni. Ho usato tale espressione («singolare dualità») perché essa mi sembra particolarmente adatta a indicare una "dualità"

[8] E. Severino, *Prefazione*, in M. Simionato, *Nulla e negazione*, cit., pp. 9-15, p. 10.

21 Tarca.indd 256 25/11/13 08.35

che in realtà è una cosa sola; o, viceversa, un'entità "singola" che però ha una natura intrinsecamente duplice.

Io credo – sulla base di quella che è la mia conoscenza delle altre culture, intensa anche se inevitabilmente assai limitata – che questa peculiare dualità affiori anche in altre importanti forme sapienziali, forse addirittura in tutte; in particolare ritengo che sia essa ciò a cui allude la parola sanscrita *advaita*, che potremmo tradurre con «a-dualità». Si tratta infatti di una dualità che – per seguire la lettura di un altro grande personaggio del nostro tempo e, sia pure in senso diverso, un altro mio Maestro, cioè Raimon Panikkar – va distinta tanto da ogni forma di dualismo quanto da ogni sorta di monismo, appunto perché esprime due determinazioni che si devono distinguere ma che non si possono separare. Perché ho evocato questa fondamentale nozione della sapienza orientale? Non per sfruttare il fascino di parole esotiche, ma semplicemente per dire che una delle cose più preziose (non l'unica, certo, ma neanche l'ultima) per cui sono grato a Severino è che avere alle spalle il suo discorso mi ha consentito (e mi consente) di rapportarmi e di interloquire con altre grandi forme di pensiero – non solo quelle orientali – in maniera tale che esse tutte vengono ad assumere un significato sorprendente, nuovo e più ricco. Messe a confronto con il pensiero di Severino, esse acquistano un significato completamente nuovo, trasfigurato. Qualcosa del genere, naturalmente, accade anche con i pensatori occidentali; e probabilmente le osservazioni di Giorgio Brianese a proposito di Spinoza sono proprio un esempio significativo di ciò di cui sto parlando. Ma attenzione: questo succede solo nella misura in cui la verità testimoniata da Severino resta quella che è, dalla prima all'ultima parola. La *comparazione* di cui parlo è cioè una cosa diversa sia dalla confutazione delle altre posizioni sulla base della filosofia severiniana, sia però anche da una sorta di compromesso che abbia come esito una terza posizione che non è né il pensiero di Severino né quello con cui ci si confronta, sia, infine, da una posizione che sostenga l'identità delle due posizioni annullandone le differenze; si tratta, infatti, dell'apertura di uno scenario inaudito all'interno del quale le altre prospettive assumono, presentandosi al cospetto della verità severiniana (e *insieme* ad essa), un senso trasfigurato. Per esempio – a proposito di quanto sopra detto – proprio dover fare i conti in maniera rigorosa con il discorso di Severino mi ha consentito di portare alla luce la peculiare forma di differenza alla quale ho accennato, e quindi di scorgere, nella nozione di *advaita*, una specie di «equivalente ome-

21 Tarca.indd 257 25/11/13 08.35

omorfico» (l'espressione è sempre mutuata da Panikkar) di quella pura differenza di cui parla la mia filosofia.

La possibilità di far venire alla luce un senso inaudito dei contenuti con i quali ci si confronta riguarda certo, innanzitutto, le varie dimensioni culturali che si incontrano (da quelle non occidentali, con le quali ormai non possiamo fare a meno di confrontarci, a quelle che appartengono alla nostra tradizione non solo filosofica ma anche letteraria, artistica, religiosa etc.), ma vale poi anche per tutti gli altri aspetti dell'esperienza umana. A cominciare, naturalmente, dai grandi temi che riguardano la nostra civiltà; penso, per esempio, ai problemi del potere e della tecnica: entrando in contatto con le parole della filosofia di Severino tutti questi fenomeni rivelano un volto sorprendente e illuminante. A differenza di quanto può sembrare a prima vista, infatti, il pensiero di Severino, lungi dal presentarsi come una *distruzione* di tutte le altre filosofie e le altre culture, può assumere anche l'aspetto della *rivelazione* dei loro tratti nascosti e meravigliosi. Questo vale certo per le grandi prospettive sapienziali (il buddhismo, l'induismo, il cristianesimo...) e per i grandi problemi (la democrazia, la violenza etc.), ma vale anche per le nostre semplici vite; quindi anche per la mia. Pure di questo sono profondamente grato, proprio a livello personale, a Severino. Naturalmente il contatto tra queste due dimensioni – quella dell'indiscutibile verità e quella dell'esistenza umana individuale – genera un peculiare "cortocircuito teorico" che solleva tutta una serie di delicate questioni; questioni che meritano di essere adeguatamente approfondite in sede di dibattito filosofico e quindi anche – questo almeno è quanto io mi auguro – mediante nuove conversazioni personali con il professor Emanuele Severino.

21 Tarca.indd 258 25/11/13 08.35

CARMELO VIGNA

AMARCORD

Esprimendo la stessa gratitudine degli altri allievi, naturale nell'onorare il Maestro, vorrei cominciare con un piccolo scampolo di "amarcord". Ho incontrato Emanuele Severino nel 1959 – avevo diciannove anni –, quando sono andato alla Cattolica a studiare, venendo da un modesto paese di provincia del profondo Sud: la Sicilia. In quegli anni, alla Cattolica c'era, a mio avviso, buona parte del meglio della filosofia italiana: c'era il genio di Gustavo Bontadini, ancora cinquantenne, c'era Severino, che appena cominciava, trentenne, a insegnare, c'era la grande Sofia Vanni Rovighi, che testimoniava con la sua limpida vita una disciplina intellettuale d'eccezione. Un esempio per tutti. Ma c'erano anche Virgilio Melchiorre, Italo Mancini, Adriano Bausola, Evandro Agazzi e tanti altri talenti: allievi, come Severino, di Bontadini. C'erano pure personalità filosofiche d'altra provenienza, come Carlo Arata. Degli allievi di Bontadini, tuttavia, il maggiore – debbo dire – appariva esser già Severino. Su di noi ragazzi esercitava – sin d'allora – un'attrazione irresistibile. E, per finire l'amarcord, dico subito che fui, come gli altri, come tutti, fulminato dalla passione severiniana per le forme assolute della verità. Vivevo di... *episteme*.

Allora, in omaggio a Severino, provo a dire in poche battute che cosa ora intendo per passione della verità. Quanto a me, e anche come cosa imparata ascoltando per lunghi anni Severino. Il quale (come Bontadini) ci ha sempre rimandato ai Greci, e soprattutto a Parmenide.

Penso che Severino intendesse già in quegli anni farsi custode geloso di questa eredità. Ora, i Greci antichi erano quelli che volevano *vedere*. Qui *vedere* e *sapere* sono lo stesso. Tutti ricorderanno il celebre attacco aristotelico della *Metafisica*: «Tutti gli uomini desiderano sapere». E può sembrare, lì per lì, d'essere dinanzi a un'espressione di senso comune (anche se in parte poi lo è). Solo che i Greci hanno coltivato con una intensità, un rigore e una fedeltà così eroici questo desiderio, da diventare, a buon diritto e una volta per sempre, i maestri del *sapere* non soltanto in Occidente, ma anche nel mondo intero. La filosofia e la scienza in effetti l'hanno fondata loro, l'hanno costruita

22 Vigna.indd 259 02/12/13 08.37

loro. E nel giro di poco tempo. Severino ce lo insegnava di continuo, in comunione di intenti con Bontadini.

Anche la Vanni Rovighi, comunque, ci ammoniva in tal senso, ma con una variante di speciale interesse. Diceva ogni tanto: «Cari ragazzi, ricordatevi che verità vuol dire per noi "*andare* a vedere"». Ora, vedere è un mestiere difficile, perché ci si può sbagliare – quando "si va" a vedere; anzi, a volte, quando "si va a vedere", ci si può sbagliare anche di grosso. Il fatto è che c'è di mezzo il *nostro andare*... I Greci hanno tentato di capire come si potesse limitare il danno possibile del nostro andare. E qui più che Platone – pure grandissimo – Aristotele con gli *Analitici* (e dintorni) è stato quello che ci ha dato la dottrina del *logos* più potente e articolata.

Ora, se la verità è andare a vedere, va subito aggiunto che un essere umano, quando vede, vuole vedere *giusto*. E la maniera secondo cui i Greci pensavano si potesse veder giusto era la maniera che, sì, guardava alle cose, ma pure scrutava le cose, per capire come esse *stavano*, cioè per capire il senso del loro *permaner*e. Così, per poter intendere come le cose stanno, si è mano a mano elaborata non solo una dottrina del *logos*, ma anche un *addestramento* del *logos*: quello che già Platone chiedeva in Accademia ai suoi allievi – compreso Aristotele s'intende – e quello che poi Aristotele, a sua volta, chiedeva ai propri allievi nel Liceo.

Ebbene, io ho l'impressione – detto *en passant* – che, in quanto a passione per la verità, la filosofia contemporanea abbia in gran parte smarrito il senso di quell'addestramento. Tutti i nostri studenti sanno che Aristotele, nell'*Etica a Nicomaco*, dedica un certo spazio alle virtù dianoetiche, che appunto sono *virtù* del *logos*, cioè sono disposizioni che si acquistano, proprio perché disposizioni, attraverso un addestramento. Ma chi oggi tiene in onore le virtù dianoetiche? Chi vi addestra? Eppure, intendere, giudicare, dimostrare, lo si fa rispettando delle regole, ma anche praticando delle virtù intellettuali (dianoetiche). Che dovrebbero condurre a un punto solo, come già sappiamo: *vedere giusto*.

Ora, per vedere giusto – aggiungo io, ma già Aristotele insegnava questo (lo insegnava anche Platone e così poi tutti i Greci antichi) – bisogna *ascoltare* le cose: la misura del vero sono infatti le cose. Ossia, le cose ci misurano. Bisogna, ripeto, disporsi ad ascoltare le cose. E poiché a Ca' Foscari ho a lungo professato l'insegnamento di Filosofia morale, ho voluto indugiare su questo lato della faccenda, cioè sull'addestramento al vedere giusto. Ho cercato, insomma, di onorare

22 Vigna.indd 260 02/12/13 08.37

per come potevo le virtù dianoetiche, e non solo quelle etiche (che sono necessarie, esse pure, nella vita di ricerca).

Ebbene, ascoltare le cose si può, a mio avviso, solo se si è *pure* in qualche modo in asse con quelle. E perché un essere umano sia in asse con quelle, cioè sia in asse con l'esistenza del mondo, deve potere badare bene alla propria esistenza, cioè mano a mano modificarla, in maniera tale da non violare questa consegna. Detto in altro modo, deve governare le proprie passioni (ecco le virtù etiche), se vuole davvero "andare a vedere", ossia cercare la verità, e riuscire a vedere giusto. L'addestramento accademico dovrebbe essere sostanzialmente *anche* una cosa siffatta.

E aggiungo. Per andare a vedere e per vedere giusto, l'addestramento efficace implica non soltanto l'ascolto delle cose, ma anche, anzi soprattutto *l'ascolto di altri* (dei "maestri", anzitutto, ma poi non solo dei maestri). Come dire che la relazione ad altri nell'addestramento è di assoluta importanza. Si intende: di altri che ci vogliano bene e che non ci contino "storie". Insomma, nel vedere giusto, c'è pure di mezzo il bene. La verità e il bene, del resto, sempre si danno la voce in un essere umano. O almeno, dovrebbero darsela.

Spero d'aver fatto così capire che, se il vedere è ciò che un essere umano profondamente desidera, e per primo, questo "vedere" dev'essere alleato a un "ascoltare" altri che ci vuol bene. Forse (anche) per aver questo afferrato, nei Medievali riuscì l'innesto tra grecità e tradizione ebraico-cristiana, in quel di Parigi soprattutto. Perché, appunto, l'eredità ebraico-cristiana è l'eredità dell'ascolto di chi ci vuol bene («Shemà Israel», «Ascolta Israele», è ciò a cui l'ebreo è addestrato). Ma senza l'eredità greca del "vedere", l'ascolto può facilmente subire l'inganno. Ci sono, infatti, molti falsi profeti. E d'altra parte, l'eredità greca del vedere, senza la buona relazione ad altri nell'ascolto, può mancare il "giusto" vedere. Siamo infatti assediati da molte false apparenze. È (solo) la *combine* della passione della verità (una delle forme del bene) e della verità della passione (una delle forme della verità), è questa *combine* che consente di stare in asse col mondo reale. E stare in asse col mondo vuol dire essere anche dal mondo reale nutriti a dovere.

Questo circolo virtuoso è ciò che io scoprii da ragazzo diciannovenne, quando andai alla Cattolica. Lo praticavano tanti Maestri – giovani e meno giovani. Il giovane Severino era tra costoro. Ed era allora per me come la stella più luminosa. Come la stella del mattino.

22 Vigna.indd 261 02/12/13 08.37

22 Vigna.indd 262 02/12/13 08.37

Interventi

23 Interventi-Goggi.indd 263 02/12/13 08.38

23 Interventi-Goggi.indd 264 02/12/13 08.38

GIULIO GOGGI

SULLA "COMPATTEZZA" DEGLI SCRITTI DI EMANUELE SEVERINO

1. In questo mio breve intervento[1], che non consente lo sviluppo di specifiche tematiche, ho pensato di fermare l'attenzione su un aspetto del discorso di Severino che difficilmente può passare inosservato a chi ad esso si accosti. Mi riferisco alla sua fondamentale "compattezza", dove per "compattezza" non si intende «il permanere nello stesso luogo, ma la fedeltà a un tema iniziale – che d'altra parte è il tema essenziale: il senso della verità»[2].

Se al centro del discorso di Severino sta la questione della verità, il senso dell'esser sé dell'essente, al centro di questo centro, quale suo tratto essenziale, sta la tesi dell'*eternità dell'ente in quanto ente* e cioè il senso dell'eternità di ogni ente. I due centri concentrici fanno capo a due aspetti della necessità che si implicano reciprocamente: la necessità "modale" dell'affermazione dell'esser sé dell'essente, ossia l'incontrovertibilità di tale affermazione, e la necessità "ontologica" dell'essente affermato, ossia l'impossibilità del non essere dell'essente.

Se vogliamo indicare un punto di "svolta" nel pensiero di Severino, un punto di non ritorno che lo allontana non solo dalla tradizione classica e neoclassica, all'interno della quale pure si era formato, ma anche dall'intero pensiero occidentale, il punto di svolta sta proprio nel "centro del centro" del suo discorso e cioè nell'affermazione originaria e incontrovertibile dell'eternità dell'ente in quanto ente: di qualsiasi ente, quale che sia il modo della sua esistenza. Esposto per la prima volta ne *La metafisica classica e Aristotele*, un saggio del 1956, questo nodo concettuale sarebbe poi stato ripreso e studiato a fondo ne *La struttura originaria* – scritto alla cui stesura Severino lavorava già dal 1950 e al quale faranno riferimento tutti i testi successivi.

---

[1] Desidero innanzitutto ringraziare gli ideatori e organizzatori del Convegno e, in particolare, i professori Davide Spanio e Giorgio Brianese che mi hanno chiamato a far parte di queste importanti giornate di studio ritagliando lo spazio per un mio intervento.

[2] E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011, p. 83.

23 Interventi-Goggi.indd 265 02/12/13 08.38

La "compattezza" cui si è fatto cenno rinvia dunque al cuore della verità, alla grande luce che illumina tutto il percorso speculativo di Severino e il cui nucleo rovente è l'apparire dell'esser sé dell'essente (del suo essere altro da ciò che è altro da sé e quindi del suo essere altro dal nulla) come ciò la cui negazione è autonegazione. Quella "compattezza" «è la *fortuna* di aver incominciato [...] mettendo il piede sul gradino giusto, cioè il primo della scala, e poi sul secondo, e così via»[3].

In riferimento a *La metafisica classica e Aristotele* e a *La struttura originaria*, lo stesso Severino rileverà che, in questi scritti, ciò che ancora manca è «la consapevolezza che il terreno sul quale si sono saputi portare – la testimonianza della verità dell'essere – esige il tramonto dell'anima dominante della civiltà occidentale [la persuasione che il divenire, ontologicamente inteso, sia qualcosa di evidente], il tramonto dell'orizzonte metafisico in cui si muove anche ogni forma di antimetafisicismo e ogni progresso tecnologico e, ormai, ogni rapporto tra gli uomini sulla terra»[4].

Ma era solo questione di tempo: di lì a poco il linguaggio che testimonia la verità dell'essere avrebbe saputo indicare le fondamentali implicazioni dell'esser sé dell'essente ed ecco che allora, rispetto a quel passo iniziale – il piede fermo "sul gradino giusto" –, ciò che segue appare come una serie di assestamenti di eccezionale rilevanza teoretica e di approfondimenti ulteriori dove «il passo innanzi è possibile perché si appoggia al primo passo; ma non come l'andatura dove ogni passo sembra anche cancellare quello precedente, ma [...] come in una scala, dove i gradini più bassi rimangono sebbene ci siano quelli più alti, e li sostengono; anche se, stando su quelli più alti, si può vedere qualcosa che non si riusciva a vedere rimanendo su quelli più bassi»[5].

2. Si pensi al capitolo finale de *La struttura originaria*. In esso, dove pure si afferma in modo perentorio che ad essere eterno è l'ente in quanto ente, il discorso culmina nell'affermazione che la totalità dell'ente che diviene "è" in forza di una "decisione" dell'essere immutabile.

La *differenza ontologica* tra la realtà diveniente e l'intero immutabile si declina quindi, in quel capitolo, nel senso della *dipendenza ontologica*: l'alterità tra il tutto immutabile e la dimensione del divenire si configura cioè come alterità tra due positivi l'uno dei quali, il tutto

[3] *Ibi*, p. 82.
[4] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 288.
[5] E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., pp. 154-155.

23 Interventi-Goggi.indd 266 02/12/13 08.38

immutabile, è posto come ciò che "è" anche se l'altro "non è", mentre di quest'altro si dice che "è" solo in virtù della sua relazione al tutto immutabile. Ma a tale conclusione si giunge perché, in quel testo, è ancora presente la persuasione che l'uscire e il ritornare nel niente da parte degli enti sia qualcosa che appare. Per via di questa persuasione era inevitabile che l'esito dell'indagine si orientasse verso una soluzione che andava a convergere, nel risultato, con il teorema classico della creazione.

Rispetto all'accordo sui risultati, occorre però stare in guardia e la guardia deve essere ben alta soprattutto qui, nelle pagine de *La struttura originaria*, dove, a proposito del senso dell'essere, Severino sostiene che «il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza). Ogni affermazione esistenziale è posizione di questa identità dell'essenza e dell'esistenza [...] nel senso che nel significato della determinazione (essenza) di cui si predica l'essere (l'esistenza) è originariamente incluso l'essere (la positività, l'esistenza) della determinazione»[6].

La grande luce che informa il "primo passo", e che spiega il senso della "compattezza" del discorso, è questa affermazione dell'assoluta alterità dell'essenza dall'inesistenza – che non è il "principio di non contraddizione" di cui parla la tradizione filosofica. Per Tommaso l'ente "è" fintanto che "è" sicché non fa problema pensare che qualcuno, in qualche tempo, non sia stato o non sarà: *nec hoc est mirum*, egli diceva[7]. L'annullamento dell'ente è certo motivo di angoscia – e la filosofia nasce appunto dal terrore per il divenire delle cose – ma, sul piano speculativo, ciò che per la filosofia tradizionale produce contraddizione è l'identificazione del divenire con la totalità del reale.

Ne *La struttura originaria*, ma già nel saggio *La metafisica classica e Aristotele*, Severino rileva invece che la contraddizione si annida proprio nel pensiero che vi sia un tempo in cui qualcosa, un essente, un non-niente, "non è". A partire da questa consapevolezza, ad essere denunciata come contraddittoria sarà non più e non tanto l'assolutizzazione del divenire, come si diceva in prospettiva neoclassica, ma il divenire in quanto tale, il divenire come passaggio dall'essere al non

[6] E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, pp. 517-518.
[7] Tommaso, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, n. 745.

23 Interventi-Goggi.indd 267 02/12/13 08.38

essere degli enti. Era pertanto inevitabile che lo sviluppo del discorso portasse oltre la soluzione in apparenza convergente con la versione classica ma, più in generale, oltre l'*ethos* che guida e domina la storia dell'Occidente: sarebbe ben presto emerso che l'annullamento dell'ente è il contenuto della contraddizione e che quindi esso è un nulla che non appare e non può apparire.

Inteso correttamente il divenire in termini di apparire/scomparire dell'eterno, veniva in chiaro il senso autentico della *differenza ontologica* da concepire come differenza tra l'essere che, «divenendo, ossia apparendo processualmente, appare in parte e quindi non appare concretamente nel tutto» e l'essere che, «in quanto concretamente avvolto dal tutto, è l'essere che non diviene»[8] e non sarebbe più stato possibile pensare all'intero immutabile come al Tutto che "è" anche se la realtà diveniente "non è". In particolare, Severino avrebbe mostrato la necessità di quell'eterno che è l'accadere dell'essente (il suo apparire e scomparire) e della modalità di tale accadere: non solo perché l'affermazione della non necessità del sopraggiungere degli enti appartiene all'essenza del nichilismo, ma anche perché la verità dell'esser sé dell'essente, che è l'incontrovertibile negazione dell'errore, implica necessariamente, come negato, l'essere dell'errare e della sua forma più radicale per la quale ciò che sopraggiunge viene "isolato" dalla struttura originaria della necessità – e tale "isolamento" presuppone l'accadere del sopraggiungente.

Posto che gli essenti che si affacciano nel cerchio dell'apparire non sono il Tutto, perché gli essenti che appaiono e scompaiono sono anche prima del loro incominciare ad apparire, Severino avrebbe quindi spiegato che il Tutto è l'apparire infinito della totalità degli essenti che include necessariamente, come sua parte, anche gli essenti che entrano ed escono nel cerchio finito dell'apparire. In questo contesto, l'eterno che incomincia ad apparire «non è un duplicato di se stesso in quanto appare nell'apparire infinito, ma è quello stesso che appare nell'apparire infinto [...]. Il finito che appare nell'apparire infinito è appunto il finito che appare qui ora»[9]. Ciò significa che l'intero dell'essere – ossia l'apparire infinito del Tutto – non è il Tutto in quanto semplicemente "altro" da quella sua parte che è la totalità degli enti che appaiono nel cerchio finito dell'apparire, ma è «la relazione

[8] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 112.
[9] E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 227.

23 Interventi-Goggi.indd 268 02/12/13 08.38

di ogni parte a ogni altra parte e al Tutto e la relazione del Tutto a ogni parte»[10], fermo restando che «la relazione del finito all'Infinito differisce dalla relazione dell'Infinito al finito»:[11] mentre infatti, nel finito, il Tutto appare formalmente, nell'Infinito ogni dimensione finita appare nella sua totale concretezza.

3. La "compattezza" del linguaggio filosofico di Severino si riscontra anche in relazione a quello che possiamo considerare il "filo rosso" che lo attraversa fin dai primi scritti e cioè il nesso verità-fede-salvezza della verità, nesso che coinvolge il tema della libertà.

Si potrebbe far vedere (ma è compito che va ben oltre le possibilità di questa breve riflessione) che, nella direzione del "filo rosso" indicato, il discorso procede "compatto" nel tentativo di indicare il destino della verità: dagli *Studi di filosofia della prassi* in cui si sostiene la tesi della libertà come "problema" originario e si afferma che la verità della struttura originaria, in quanto "finita", è necessariamente "nella fede", agli scritti di *Essenza del nichilismo* in cui viene allo scoperto il tratto nichilistico che accomuna la metafisica tradizionale e le forme del pensiero contemporaneo – e dove, a proposito della libertà, si lascia aperta «la possibilità che nello spettacolo eterno dell'apparire giunga ad apparire ciò che sarebbe potuto non apparire»[12] –, fino a *Destino della necessità* in cui appare che la libertà appartiene all'essenza del nichilismo e che la fede è la "radice" dell'errore, in un crescendo di coerenza che, passando per gli approfondimenti di *Oltre il linguaggio* e di *Tautótēs*, tocca il vertice della potenza espressiva nei testi che aprono il ciclo della Gloria: il trittico formato dagli scritti *Gloria*, *Oltrepassare* e *La morte e la terra*, un trittico al quale ci auguriamo possa far seguito un polittico a più scomparti ancora.

In questi lavori più recenti si mostra la necessità dell'accadere della salvezza e cioè dell'apparire della verità non più contrastata dall'errare, il che non ha nulla a che vedere con l'annullamento dell'errare, ma con la necessità che esso appaia come un che di compiuto, tutto dispiegato e oltrepassato. Severino si spinge fino ad indicare la modalità secondo cui tale accadere è destinato ad apparire. Non si tratta di mitologia. Lo sarebbe se il discorso rimanesse nella forma della semplice enunciazione (così come accade in questo breve intervento), ma in quei testi se ne

[10] *Ibi*, p. 541.
[11] E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 501.
[12] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 115.

23 Interventi-Goggi.indd 269 02/12/13 08.38

fa vedere la necessità, si fa cioè vedere che il contenuto di quel discorso è un'implicazione dell'essere sé dell'essente: implicazione senza la quale l'essere sé dell'essente resterebbe negato.

4. Da quanto precede, appare che la "compattezza" del discorso di Severino – la sua aderenza al tema della verità incontrovertibile e del suo centro luminoso: la tesi dell'eternità dell'ente in quanto ente – non esclude che, nel percorso seguito, alcuni dei passi innanzi si presentino come la "correzione" di altri passi che li hanno preceduti.

A questo punto si aprono questioni alle quali non posso che accennare, ma che nei testi di Severino sono adeguatamente affrontate: che cosa può significare, infatti, che si danno variazioni nel linguaggio che testimonia la verità dell'essere? Come essere sicuri – si potrebbe obiettare – che gli ultimi scritti di Severino non siano a loro volta suscettibili di correzioni? Qui mi limito al solo rilievo che il problema sollevato a proposito degli scritti "di" Severino presuppone, se non altro, che vi sia uno "sviluppo storico" del linguaggio che testimonia il destino della necessità, ma anche che un certo insieme di enti sia un linguaggio e, nello specifico, il linguaggio "di" Severino – e tutto questo è una interpretazione: è cioè qualcosa la cui negazione non è autonegazione e pertanto è "non verità".

Nella misura in cui quello che si è chiamato "linguaggio che testimonia il destino della necessità" sia inteso, all'interno della volontà interpretante, come "prodotto" di un individuo, ad esempio dell'individuo Severino, tale linguaggio è un errare: sarebbe la prospettiva di "uno" e quindi la volontà che qualcosa sia il destino. Lo stesso concetto di "produzione" (come passaggio dal non essere all'essere da parte di qualcosa) appare poi, nello sguardo del destino, come negazione della verità e quindi come errore. Ma si potrebbe mostrare che alla dimensione della "non verità" appartengono anche le vicende del linguaggio che parla del destino della necessità: non solo perché il linguaggio è la fede che isola certi eventi (certi suoni, certe figure) ponendoli come altro da sé e cioè come "segni" del destino, facendo di quest'ultimo il "designato" di cui si parla, ma anche perché, in quanto avvolti dal linguaggio, i tratti del destino appaiono uno dopo l'altro: le determinazioni del destino e le loro essenziali implicazioni, che sono cooriginarie, nel linguaggio appaiono in successione ossia come altro da ciò che esse sono.

La volontà di parlare del destino non è il destino, anche se ciò che il linguaggio dice, quando afferma l'esser sé dell'essente e le sue essen-

23 Interventi-Goggi.indd 270 02/12/13 08.38

ziali implicazioni, è qualcosa la cui negazione è autonegazione: «Il destino è destino, *nonostante* il suo essere testimoniato dal linguaggio»[13]. Ma poi la stessa volontà di assegnare la parola al destino è possibile solo in quanto quest'ultimo appare, già da sempre, al di fuori dell'isolamento della parola. Se dunque vi è un apparire e un "ascolto" veritativo del destino – anche questo viene detto in modo esplicito nei cosiddetti testi di Severino –, tale apparire e tale ascolto non possono che essere un apparire a sé e un ascoltarsi da parte del destino stesso; diversamente, avremmo a che fare con la volontà che qualcosa sia il destino e cioè con un apparire e un ascolto del destino nella "non verità".

Ciò che la volontà interpreta come il "linguaggio filosofico" di Severino mostra la coerenza strutturale di cui si è detto. Fermo restando che la "compattezza" appartiene propriamente alla verità e che non c'è un "merito" laddove non vi è un "autore" (nel cerchio dell'apparire del destino appare l'impossibilità che si dia un "autore" e cioè che vi sia qualcuno che faccia essere qualcos'altro), parlando a nome di tutti coloro che la "volontà interpretante" può dire suoi allievi, vorrei concludere esprimendo profonda gratitudine al professor Severino per questa sua "compattezza", che significa anche serietà e rigore esemplare nell'argomentazione.

[13] E. Severino, *La gloria*, Adelphi, Milano 2001, pp. 474-475.

23 Interventi-Goggi.indd 271 02/12/13 08.38

23 Interventi-Goggi.indd 272 02/12/13 08.38

VENIERO VENIER

EMANUELE SEVERINO E IL RESPIRO DEL PENSIERO

1. Nel mio intervento cercherò di discutere – seppure brevemente e per tratti essenziali – un tema centrale nel pensiero di Emanuele Severino: il concetto di relazione e, in senso più specifico, cercherò di soffermarmi attorno a quel particolare concetto di relazione che ne costituisce una sorta di sua declinazione problematica, vale a dire la questione della relazione come relazione intersoggettiva e interpersonale, tentando di costruire – quasi in *controcanto* alle analisi severiniane – un rapido confronto critico con la fenomenologia husserliana.

Vorrei iniziare con un passo estremamente suggestivo di *Ritornare a Parmenide*, in cui si afferma che «l'opposizione dell'essere e del nulla non è un principio della logica, ma è il respiro del pensiero»[1]. L'opposizione fondamentale tra essere e nulla è – come noto – il *cuore*, il nucleo centrale del pensiero di Severino. Un nucleo che si ripropone continuamente in un percorso via via sempre più stringente nella sua coerenza argomentativa e che trae la propria forza fondativa da ciò che Severino definisce come la struttura originaria del destino della verità.

In *La morte e la terra*, in un passaggio testuale denso ma essenzialmente esplicativo – e ancora una volta sostanzialmente fedele al proprio tragitto teorico – Severino ribadisce quel che va ripetendo ed approfondendo sin dai suoi primi scritti e cioè che «la struttura originaria del destino è l'apparire della relazione tra l'essere sé degli essenti e l'autonegazione della negazione dell'esser sé»[2].

La piena identità dell'essere con sé stesso, di ogni essere, l'impossibilità che esso non sia, è, per Severino, ciò che abita in profondità il nostro pensiero, quel che gli è assolutamente *proprio* e *consustanziale* ed è anche, insieme, il significato essenziale di ogni apparire di ogni ente e di quegli enti che noi stessi siamo, ma in un'accezione più determinata è l'apparire concreto del significato del loro reciproco ed inscindibile legame: in altri termini, si tratta dell'apparire del significato della *comune* ed originaria struttura relazionale che vincola ogni

[1] E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972, p. 62.
[2] E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 76.

24 Venier.indd 273 04/12/13 15.02

ente in quanto tale alla totalità degli enti nella propria identità con se stessi, nell'impossibilità di essere altro da sé, nell'impossibilità di non essere. L'impossibilità che l'ente non sia ne sancisce allora anche l'eternità e, assieme, l'eternità del suo legame con gli altri enti. Non si tratta dunque affatto dell'enunciazione di un principio logico nella sua fine coerenza argomentativa – e tale sarebbe forse il più banale tra i fraintendimenti possibili degli scritti di Severino – bensì della stessa dimensione concreta del senso della nostra esistenza nella sua assunzione più profonda e radicale.

La forza della struttura originaria si mostra nel suo esser detta, nel suo esser vincolata al linguaggio in cui si esprime l'identità dell'essere con se stesso: essa «è struttura perché è *predicazione*, cioè una relazione in cui qualcosa è detto di qualcos'altro appunto perché quest'altro è ciò che esso è – e quindi il qualcosa detto è dedicato (*prae-dicatum*) a quest'altro»[3]. Ciò che questo dire *dedica* all'essere, ad ogni essente, è dunque l'*identità* tra ciò che si dice e ciò di cui si dice, *relazione di identità assoluta*, *ratione sui*, identità in cui consistono tutte le cose come tali: l'identità indistruttibile dell'essere, di ogni essere nella propria determinatezza, piena identità con se stesso. L'identità non è affatto un attributo degli enti, delle cose – per quanto essenziale possa essere – ma l'*identità* è la relazione stessa la cui negazione è la contraddizione estrema: «se di qualcosa si dice *altro* da ciò che esso è, il dire dice che qualcosa è altro da sé, non è sé, cioè il dire è un contraddirsi»[4]. L'identità è dunque tale solo se riesce ad opporsi alla propria negazione e vi riesce solo se la propria negazione appare come autonegazione, appare cioè come l'impossibilità del proprio contenuto negante di porsi come stabile, incontrovertibile. La capacità di stare è il *destino* dell'identità, poiché la sua negazione è immediata *autoconfutazione*: «l'apparire dell'identità dell'essente è il destino – lo stante, l'originario –, solo se appare l'innegabilità dell'identità, *cioè* solo se appare che la negazione dell'identità è autonegazione»[5]. Tale capacità di *stare* è dunque quella capacità fondamentale di *mostrarsi* come immediato autotoglimento della propria negazione.

La negazione dell'identità originaria dell'essere con se stesso non è dunque in grado, quanto al proprio contenuto, di sostenere se stessa: l'affermazione che l'identico sia anche l'altro da sé non può costituirsi

[3] E. Severino, *Introduzione*, in Id., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 24.
[4] *Ibidem*.
[5] E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, p. 234.

24 Venier.indd 274 04/12/13 15.02

da sola, non riesce a sussistere da sola poiché è debitrice *in actu exercito* a quel positivo significare che cerca di contraddire. La negazione dell'identità dell'ente con sé afferma quindi un contenuto impossibile, ma in quanto essa stessa è affermazione (identità con sé), condivide inevitabilmente quel positivo significare che vorrebbe negare e che è proprio di ogni ente in quanto tale[6].

2. Vorrei passare ora, tornando alla questione iniziale, dal tema della relazione in quanto identità dell'essente con se stesso e vincolo comune per ciascun essente, al problema della relazione intersoggettiva e interpersonale. In tale contesto, rispetto all'identità incontrovertibile dell'essente con se stesso, rispetto al *destino dell'essere* e alla sua struttura originaria, che ne è dunque di quell'ente che io chiamo il mio esser uomo in relazione all'esser uomo degli altri, che ne è del suo concreto apparire e dell'apparire di tale relazione?

Per Severino, «l'uomo e il suo essere tra altri uomini», «l'io e gli altri», «il prossimo», sono quei contenuti che stanno al centro della «terra isolata», isolata dalla struttura originaria, da quel legame necessario, eterno, degli enti, della totalità degli enti e del loro apparire nell'identità con se stessi[7]. Secondo Severino «l'uomo e il suo essere tra altri uomini» sono al centro della fede che, nel suo strato più superficiale, è convinta che la *terra* sia la regione sicura, la regione dell'evidenza del divenire, dell'oscillazione tra l'essere e il nulla, ma nel proprio inconscio più profondo è invece persuasa della contraddizione estrema, dell'identità impossibile di essere e nulla.

Nella «terra isolata» appare la forma più radicale dell'alienazione della verità, la fede che l'ente divenga altro da sé, la fede nell'evidenza del divenire, che per Severino è il senso autentico del nichilismo. Il nichilismo è affermazione di una verità *invisibile*: è interpretazione, volontà di sovrapporre all'essere il senso del divenire. Affermare che l'essente che appare divenga, significa essere *persuasi* che il divenire esista, persuasi dell'evidenza del passaggio dal non essere all'essere e viceversa. Se si afferma però l'evidenza del divenire, si deve anche

---

[6] Per un approfondimento di tali questioni si veda in particolare la ripresa e la discussione della struttura dell'*Elenchos* aristotelico svolta in E. Severino, *Tautótēs*, cit., §§ XXIV-XXVII, discussione che, a sua volta, presuppone e approfondisce criticamente le analisi fondamentali contenute in Id., *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 42-62.

[7] Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 294-295 (per l'esordio di questi temi negli scritti di Severino si tenga presente soprattutto *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, cap. XII).

24 Venier.indd 275 04/12/13 15.02

ammettere che, per poter divenire, l'ente è ed insieme non è, in quanto non è prima di cominciare ad essere e non è più dopo esser stato e si deve quindi ammettere che appaia ciò che è impossibile, vale a dire la coincidenza di essere e nulla.

La fede nel divenire delle cose è dunque essenzialmente fede, interpretazione, poiché non è in grado di mostrare la propria incontrovertibililtà, non è in grado cioè di mostrare che la sua negazione sia autonegazione, immediato autotoglimento. L'isolamento della «terra» come regione sicura si rivela essere allora un isolamento del tutto precario ed *instabile*, continuamente travolto dal processo del divenire, dove l'ente, ogni ente, coinciderà con il nulla *quando* non sarà più, così come era un niente prima di diventare qualcosa. Al fondo della fede nell'evidenza dell'esistenza del divenire e del suo apparire, che contraddistingue la terra isolata, sta dunque l'inconscio nichilistico che le cose siano niente, la persuasione inconsapevole che esista un *tempo* in cui ente e nulla coincidono, un *tempo* in cui si dia l'impossibile: che l'ente sia e assieme non sia, che il sé sia l'altro da sé. Il *presupposto* di tale persuasione è dunque «che l'*essente*, in quanto tale, sia separato dal suo *essere*, e che pertanto, per essere, debba divenire, cioè procedere dal non essere all'essere [...] sì che da ultimo, non potrà che riunirsi definitivamente al proprio nulla dopo essersene provvisoriamente separato»[8].

Al centro della terra isolata e della fede nichilista che la sorregge, vi è anche la convinzione, secondo Severino, dell'evidenza dell'esistenza di quegli essenti che «vengono interpretati come "gli altri", ossia come "corpi altrui" che nel loro agire ed esprimersi sono guidati da una volontà cosciente»[9]. Per Severino, l'altro è sogno, fede, volontà che vuole che un essente sia differente da sé, interpretazione che crede nell'esistenza di un determinato corpo altrui[10]. La fede nell'esistenza dell'altro come un agente mosso dalla propria volontà, poggia a sua volta sulla fede nell'esistenza del divenire. È grazie alla fede nell'esistenza del divenire che l'uomo crede di poter modificare l'essere e sostituirsi quindi al divenire stesso. Si tratta dunque della fede che qualcosa sia il proprio esser uomo, che qualcosa, il proprio corpo, sia guidato dalla propria volontà cosciente e che, in questa fede, analogamente, l'altro venga creduto come il mio simile, colui con il quale condivido essenzialmente questa stessa proprietà.

---

[8] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 216.
[9] *Ibi*, p. 303.
[10] Cfr. *ibi*, p. 304.

24 Venier.indd 276 04/12/13 15.02

«Che certi eventi siano i "corpi altrui", nei quali si esprimono le coscienze e gli istinti altrui; che certi eventi dei "corpi altrui" siano il "linguaggio altrui" e certi altri siano le "scritture" che ci sono rimaste del passato dell'uomo, tutte queste convinzioni sono forme di fede della volontà interpretante, essenzialmente legate alla fede nell'esistenza del divenir altro e delle diverse forme di volontà, capaci di far divenire altro le cose»[11]. In questo modo, nella fede dell'altro vengono a coincidere, sovrapponendosi, due fedi: quella dell'evidenza del divenire, e quella potente, attualmente e globalmente dominante, della *tecnica*, la persuasione di poter far diventare le cose altro da sé e di poter incrementare in modo indefinito la propria potenza[12].

3. Che l'altro sia interpretazione, cioè un contenuto che non posso almeno in parte direttamente accertare, è quanto emerge *aporeticamente* anche dall'analisi husserliana dell'empatia (*Einfühlung*), la modalità dell'esperienza dell'altro, il cui luogo più celebre è – come è noto – la quinta delle *Meditazioni cartesiane*[13]. Per Husserl l'esperienza dell'altro (il mio apparire in relazione all'altro) è una sintesi tra un aspetto originario che posso cogliere come immediatamente mio ed uno non originario, non mio: nell'esperienza dell'altro, della sua corporeità vivente, stanno insieme l'immediata consapevolezza del mio corpo vivo, l'aspetto originario, *immanente* (la mia primordinalità), e ciò che non è originariamente mio, a me *trascendente* (la primordinalità altrui), aspetto che interpreto come appartenente all'altro, che *appercepisco*, rendo cioè indirettamente presente a me stesso come la psiche dell'altro, quel che anima la sua volontà proprio-corporea e che, a sua volta, è per l'altro, il proprio-originario.

Per Husserl, l'altro io viene *vissuto* come *una modificazione* del mio io in un altro io originario, primordiale, e in questa accezione l'altro viene interpretato come un altro io, come ciò che è più simile al mio io. L'esperienza dell'altro si mostra dunque come una sintesi che mette insieme qualcosa che è assolutamente accertabile (il mio io originario) con qualcosa che non lo è (l'io originario dell'altro) ma può essere solo interpretato come tale. Ma com'è possibile che qualcosa di originario,

---

[11] E. Severino, *La gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 205.

[12] Per un approfondimento di tali questioni cfr. E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 269-278; Id., *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979; Id., *Destino della necessità*, cit., pp. 227-250.

[13] Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989.

24 Venier.indd 277 04/12/13 15.02

accertabile nella sua origine in me, sia quello stesso originario dell'altro che però non posso direttamente accertare ma solo interpretare?

Questa aporia essenziale della *Quinta meditazione* accompagna Husserl sin dai tempi delle *Ricerche logiche*, dove, ad es., per spiegare come avvenga in un dialogo la comprensione dell'altro, si dice che «l'ascoltatore percepisce che chi parla manifesta certi vissuti psichici [...] ma egli non li "vive", non ha di essi una percezione "interna", ma "esterna". Si tratta della grande distinzione tra l'apprensione effettiva di un essere in un'intuizione adeguata e l'apprensione presuntiva di un essere in una rappresentazione intuitiva, ma inadeguata»[14].

La soluzione, anch'essa non priva di difficoltà, che Husserl cerca di dare a tale aporia nella *Quinta meditazione*[15], consiste nel mostrare come, paradossalmente, l'interpretazione dell'*originarietà* dell'altro sia un'interpretazione necessaria e non una semplice supposizione o una fede. L'impossibilità di accedere direttamente alla psiche altrui, è per Husserl un limite non trascendibile, ma è anche la condizione necessaria della presenza concreta della coscienza altrui e del suo poterne fare esperienza, è il vero e proprio *embrione della societas*[16].

In un passaggio cruciale del § 50 delle *Meditazioni cartesiane*, Husserl sostiene che se potessi avere accesso diretto all'altro, alla sua estraneità psichica (*das Fremdseelische*), io non mi distinguerei più da esso ed entrambi, io e l'altro, saremmo nulla, e verrebbe meno, allora, ciò che ci è più proprio, vale a dire la nostra stessa *originaria* individualità[17].

Questo divieto che mi impedisce di *divenire l'altro*, era già stato espressamente formulato da Husserl in un'annotazione datata attorno al 1914, dove si affermava che «l'altro non può divenire me stesso ed io non posso divenire l'altro. La mia esistenza proprio corporea può modificarsi, anche quella psichica, pezzo dopo pezzo: ma una "trasformazione" tramite cui io divenga l'altro è semplicemente impossibile»[18].

---

[14] E. Husserl, *Prima ricerca. Espressione e significato*, in *Ricerche logiche*, vol. I, tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 301.

[15] Di tale difficoltà sono testimonianza esplicita le sofferte annotazioni coeve dei cosiddetti *Forschungsmanuskripte* raccolti in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Nijhoff, Den Haag 1973.

[16] Ho cercato di sviluppare quest'interpretazione nel mio *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Franco Angeli, Milano 2011.

[17] Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 129.

[18] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 338.

24 Venier.indd 278 04/12/13 15.02

Queste riflessioni husserliane sull'intersoggettività sono, per Severino, del tutto inscrivibili nell'orizzonte del nichilismo. Proprio riprendendo le analisi della *Quinta meditazione*, Severino sostiene che la fede nell'esistenza dell'altro, è l'esser fede che un certo essente sia un certo corpo umano guidato da una volontà cosciente che però non si rende visibile, come invece lo è il corpo e il comportamento altrui[19]. Per Husserl, secondo Severino, «l'apertura all'altro ("la trascendenza immanente") è un contenuto fenomenologico; ma l'esistenza dell'*altro* (che è appunto altro dal fenomenologico) non è un contenuto fenomenologico; e dunque rimane qualcosa di problematico»[20]. Per Severino, Husserl cerca di mostrare la legittimità fenomenologica dell'esperienza dell'altro nella struttura immanente della rimemorazione senza però, nuovamente, poter sfuggire all'aporia della fede nell'esistenza dell'altro[21].

Nel § 51 delle *Meditazioni cartesiane*, il processo di rimemorazione è indicato da Husserl come una sorta di paradigma del paradossale *indizio* dell'altro e della sua originarietà, nel mio stesso io originario. Nel mio io monade-primordinale scopro, tematizzando la rimemorazione, l'altro io. Si tratta appunto di quell'io del mio stesso passato che è divenuto, nella forma attuale della rimemorazione, un altro io, quello non più originariamente presente. Un altro io però, che nella sua datità modificata, si rivela come permanenza del mio io trascorso, come parte del costituirsi della mia stessa identità presente[22].

In questo nesso si mostra allora, già nel mio stesso io, *l'embrione* della forma della *societas*. Qui, l'altro io mi si rivela, *in nuce*, come mio *socius* trascendentale in quella sorta di *identità comunitaria* esplicitata dalla modalità stessa del darsi del *ricordo*: poiché nel ricordo *stanno insieme*, e convivono necessariamente, sia l'io della mia coscienza attuale che l'altro io, quello della mia coscienza estranea in quanto coscienza passata[23].

Ma anche questa forma di *immanenza trascendente* dell'altro deve essere ricondotta al paradosso della sua inaccessibilità. Anche l'io del ricordo, che mi si mostra come altro io, è assolutamente inviolabile.

---

[19] Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 310 e Id., *La gloria*, cit., pp. 209 ss.
[20] *Ibi*, pp. 210-211.
[21] Cfr. *ibi*, p. 211.
[22] Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 135.
[23] Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, cit., p. 74 e pp. 192-195.

24 Venier.indd 279 04/12/13 15.02

Poiché se esso coincidesse interamente con l'io presente rammemorante, entrambi, il mio io attuale e l'altro io, quello ricordato, verrebbero meno e nella loro totale indistinzione non vi sarebbe più alcuna identità individuale.

Per Husserl, dunque, è l'inviolabilità di ciascuna propria sfera originaria a legittimare la comune esistenza del mio e dell'altro io. Tra me e l'altro vi è allora qualcosa di più che una semplice *analogia entis*: il vero senso della *Paarung*, della trasposizione appercettiva di me nell'altro, consiste nel fatto che l'*alter ego* è effettivamente un altro io poiché possiede anch'esso necessariamente la mia stessa *qualità* primordiale: quell'intimità inaccessibile che ci contraddistingue e accomuna entrambi, come individualità personali[24].

Per Husserl, dunque, per un certo verso, l'altro si costituisce in me in una radicale trascendenza, ma d'altra parte, tale trascendenza è quel confine inseparabile e indistruttibile tra la mia e l'altrui individualità personale che si rivela come la condizione necessaria del nostro comune essere in relazione. In un'annotazione del 1932, Husserl avvicina questa trascendenza al senso enigmatico della morte parlando di un «luogo per la possibilità della morte che non è rappresentabile nell'auto-osservazione egologica, che non può avere alcuna intuizione conforme al vissuto, e può avere senso solo in cammino verso la comprensione dell'altro»[25].

4. Per Severino, il significato autentico dell'*altro* è «la necessità dell'essere della costellazione infinita dei cerchi in cui eternamente appare il destino della verità e appare l'irrompere della terra isolata»[26]. L'essenza di ciò che chiamiamo "uomo" consiste appunto nell'essere uno di questi cerchi. In questo senso anche l'*altro uomo* è un cerchio originario del destino in relazione necessaria al mio cerchio e agli infiniti altri cerchi nel loro apparire all'interno del destino della verità. Il destino della verità esprime dunque l'essenza dell'uomo, «è l'essenza dell'uomo. L'uomo non solo è eterno, come ogni ente, ma è il cerchio eterno (l'infinita molteplicità dei cerchi) in cui appare il dispiegarsi senza fine degli eterni»[27].

---

[24] Cfr. *ibi*, p. 42.
[25] *Ibi*, p. 452.
[26] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 295.
[27] E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 97.

24 Venier.indd 280 04/12/13 15.02

L'essenza dell'uomo, è dunque, per Severino, il suo essere eternamente iscritto nel destino della verità, il cui significato si mostra *innegabilmente* nella stessa struttura originaria della verità. Esso appare come innegabile, incontrovertibile, seppure, secondo Severino, appaia necessariamente assieme al suo essere contrastato dall'apparire della fede nichilistica, dall'apparire pervasivo della «terra isolata». Ma, nella contesa tra la verità (la «terra pura») con la «terra isolata» emerge anche il senso della verità originaria, e cioè che anche l'altro uomo non è semplicemente fede, sogno. «L'altrui esser uomo che appare nella terra isolata di un cerchio del destino [...], non è soltanto un sogno a cui corrisponde il sogno in cui si sogna in una terra isolata diversa, il proprio "esser uomo". [...] Quel primo sogno è anche quello a cui corrisponde *ciò che gli è più simile nella veglia* della terra non isolata che appare nello stesso cerchio in cui appare tale sogno. [...] Esiste qualcosa nella terra non isolata (e contrastata), che, pur nella dissomiglianza essenziale con la terra isolata dal destino, è il più simile all'esser uomo che appare nella terra isolata»[28].

Questa *similitudine* ci consente, a questo punto, di riprendere anche quell'*indizio nichilistico* dell'indistruttibilità dell'essente contenuto nel paradosso dell'originario husserliano, il paradosso della reciproca trascendenza tra me e l'altro: quello in cui la comprensione dell'altro ci porta nelle vicinanze dell'enigma della morte.

Per Severino all'interno della fede nell'esistenza dell'altro, appare anche la fede nella morte dell'altro uomo, «la fede cioè che l'altrui esser uomo non riesca più a trasformare il mondo [...] con l'agire e il linguaggio delle parole e del corpo, e rimanga una semplice cosa – un cadavere»[29]. Ma, secondo Severino, con la morte accade anche «il compimento della volontà empirica», il compimento di quella fede nel divenire che contrasta il senso eterno, *non diveniente*, di ogni essente, dell'esser sé di ogni cosa; appare cioè il compimento del contrasto tra il destino, quello stare originario che per Severino rappresenta la *pura terra*, e il suo confliggere con la dimensione totalmente avvolgente del nichilismo, con «la terra isolata»[30].

Con l'avvento della morte vien meno la dimensione stessa della volontà che contraddistingue l'esser uomo nella «terra isolata», vien meno cioè quella fede nell'esistenza del nostro corpo vivente come ciò

---

[28] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 322-323.
[29] *Ibi*, p. 355.
[30] Cfr. *ibi*, p. 405.

24 Venier.indd 281 04/12/13 15.02

che è in grado di far diventare altro le cose. Con la morte sopraggiunge *l'incapacità stessa della volontà in quanto tale* e questa assoluta incapacità «sopraggiunge all'interno di un cerchio eterno dell'apparire del destino della verità, ossia all'interno di quell'esser Io che, in ogni cerchio, è il proprio Io, che da ultimo costituisce l'essenza dell'esser uomo»[31]. Con la morte, in ogni singola morte, si rivela allora l'impossibilità stessa di poter ripristinare quella capacità di trasformare il mondo che costituisce la volontà, la fede dell'io empirico, di ogni io. La morte sancisce dunque l'impossibilità di ogni *resurrezione*, essa porta a *compimento* la vita e con essa anche la fede, ogni fede nichilistica individuale nel divenire che contraddistingue la «terra isolata».

Ma «il compimento non è l'annientamento di ciò che è compiuto. Il compiuto – secondo Severino – è una serie eterna di essenti, cioè di eterni, che hanno in comune qualcosa che non hanno invece in comune con altri essenti; a un certo punto la serie non si prolunga più oltre un certo essente che è dunque l'ultimo elemento della serie»[32]. La morte sopraggiunge allora in quel cerchio originario del destino in cui la volontà empirica ha compimento. In tale sopraggiungere trova il proprio compimento anche l'apparire stesso della terra isolata che si rivela come il compimento dell'apparire di quella fede che vuole far diventare le cose altro da sé.

Tutto questo però non significa l'apparire del definitivo superamento del contrasto tra il nichilismo e il destino della verità, non significa che sopraggiunga il definitivo *oltrepassare* della contesa tra la «terra pura» e la «terra isolata». «Con la morte, dunque, la terra isolata ha compimento perché non sopraggiungono più altre determinazioni della terra isolata (e della pura terra) ma non sopraggiunge ancora la terra che salva dall'isolamento, che è sì compiuto, ma permane nel suo non essere ancora salvato, ossia come la dimensione le cui contraddizioni non sono ancora oltrepassate dal contenuto della terra che salva»[33].

Con il sopraggiungere della morte della volontà empirica, però, ha luogo in quell'io che è un cerchio originario del destino, il tramonto di quello sfondo entro cui appare il contrasto dell'eterno con la terra isolata. Con la morte della volontà empirica inizia ad apparire il senso *puro* dell'eterno: incomincia ad apparire l'eterno come sfondo non più

---

[31] *Ibi*, p. 401.
[32] *Ibidem*, cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., cap. VI.
[33] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 412-413.

24 Venier.indd 282 04/12/13 15.02

contrastato[34]. Inizia ad apparire cioè il *senso concreto* di quella totalità delle determinazioni necessariamente implicate dall'esser sé dell'essente, da quella struttura originaria da cui avevano preso avvio le nostre considerazioni iniziali.

In tale contesto, l'istante della morte non è affatto, come tradizionalmente viene inteso, "l'istante" del cosiddetto "passaggio dalla vita alla morte", ma è, invece, lo splendore della morte in quanto compimento, compimento di un cerchio originario dell'apparire del destino, compimento, in tale cerchio, del contrasto tra la pura terra e la terra isolata[35]. In questo compimento, la destinazione in cui consiste la morte, lo sfondo eterno non più contrastato, si rivela come "il proprio" di ogni cerchio, il suo vero *esser questo* da parte di ogni cerchio originario dell'apparire, di ogni legame individuale con la struttura originaria del destino. Nell'istante della morte appare dunque anche la destinazione autentica di ogni io nel suo esser concretamente determinato nella propria identità con sé, appare cioè la verità concreta dell'essere insieme, del vincolo che unisce il mio all'altrui esser uomo.

Credo che dobbiamo esser profondamente grati a Emanuele Severino per averci indicato con forza una traccia del senso autentico del nostro *originario* esistere come esistere in relazione, di averci dunque indicato quella traccia essenziale che abita il respiro del nostro pensiero: la traccia dell'infinita apertura della verità secondo cui essa è «la relazione di ogni essente, cioè di ogni eterno ad ogni altro essente»[36]. Quella verità – e vorrei terminare con delle straordinarie parole di Kafka – secondo cui «l'indistruttibile è uno; ogni singolo uomo lo è, e, al tempo stesso, è comune a tutti. Da qui l'incomparabile, inscindibile legame tra gli uomini»[37].

---

[34] Cfr. *ibi*, p. 413.
[35] Cfr. *ibi*, p. 438.
[36] *Ibi*, p. 554.
[37] F. Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera vita*, tr. it. a cura di S. Mori Carmignani, Passigli, Firenze-Antella 2001, p. 87.

24 Venier.indd 283 04/12/13 15.02

24 Venier.indd 284 04/12/13 15.02

PAOLO BETTINESCHI

L'ESSER SÉ DEL FINITO
Considerazioni per Emanuele Severino

Nel giro di riflessioni che segue vorrei provare a discutere la tesi severiniana dell'eternità dell'essente in quanto essente. Impresa difficile per molti motivi, non lo nego. La grandezza filosofica di Severino obbliga a mille cautele, prima che una critica consapevole al suo pensiero possa esser mossa senza subito impattare duramente contro il granitico impianto teorico posto in discussione. Amore di filosofia e onore da rendere a questo straordinario pensatore mi spingono tuttavia a tentare l'impresa.

Confessando subito l'immodestia delle intenzioni che mi spingono e la modestia delle capacità che mi reggono, ho fede che l'accoglienza di queste pagine, da parte sua, riesca come sempre a coniugare benevolenza e schiettezza di giudizio. Da parte mia, gli sottopongo i paragrafi che seguono cercando di mettere il più possibile in chiaro i motivi della perplessità (non poca) che nutro quanto a un concetto – quello dell'eternità, precisamente – il quale, per quanto sia centrale all'interno del suo discorso filosofico, a mio giudizio non esaurisce né definisce il contributo di Severino al sapere nel suo senso più alto. A motivo di questo contributo, d'altro canto, sono certo che il nostro tempo, in cui l'insegnamento severiniano si è potuto direttamente ascoltare, sarà guardato con invidia dalle generazioni future che continueranno a coltivare la forma migliore del far filosofia.

1. Ogni essente che, nella propria determinatezza semantica, non si oppone semplicemente al nulla, ma a tutta la positività ontica altra da lui, è l'essente che diciamo finito. Il suo esser finito è il suo esser determinato come un positivo che si lascia accanto altro di positivo che esso non è. Se non si lasciasse accanto altro di positivo che, in quanto altro e positivo, ad esso si oppone secondo una generale relazione di contraddittorietà, quel primo essente non sarebbe precisamente un qualcosa di finito, ma l'infinito cui nulla si oppone – o cui si oppone nulla.

25 Bettineschi.indd 285 03/12/13 09.16

2. Ora, se non si vuole negare in maniera autocontraddittoria l'esistenza di una molteplicità di determinatezze ontiche che, essendo se stesse e non essendo altro da sé, sono ognuna la negazione del proprio esser l'altra, di ognuna di queste determinatezze si deve dire che è appunto qualcosa di finito. L'esser finita della determinatezza finita è la necessità del suo finire. Il suo finire è il suo essere finita, e dunque è il suo esser sé. Per modo che: se il finito non finisse, il finito non sarebbe finito – il finito non sarebbe se stesso, cioè sarebbe sé e non sarebbe sé, secondo il corso impossibile della contraddizione dell'identità.

3. Ma cosa significa che la determinazione finita, in quanto determinazione finita, deve necessariamente finire? Il finire di qualcosa che è determinato come un positivo che non è tutto il positivo altro da lui, è lo stesso che il suo non essere quell'altro positivo; e in questo senso, è il suo essere diverso da tale altro – il suo distinguersi dall'altro e il suo non essergli identificato. L'esser sé di qualcosa è il suo non essere l'altro da cui esso si distingue e a cui esso distinguendosi, si oppone. Qualcosa è se stesso e non è altro da sé perché è la negazione del suo esser altro. Lo spazio semantico del qualcosa non è lo spazio semantico dell'altro da quel qualcosa: perché lì dove è la determinatezza semantica espressa da qualcosa, lì non è ciò la cui determinatezza semantica è espressione dell'altro da quel qualcosa.

4. Se anche la determinatezza finita di qualcosa (A) è implicazione necessaria della determinatezza finita di qualcosa d'altro da lui (B), il legame implicativo non è cancellazione della distinzione che passa tra il determinato qualcosa e il suo determinato altro. L'implicazione è implicazione dei differenti senza essere autocontraddizione. In tal senso, lo spazio semantico occupato dalla determinatezza (che in quanto identica a sé è negazione della propria alterità) non cessa di essere abitato singolarmente dalla determinatezza lì stabilita, ma mostra piuttosto di tenersi subito appresso allo spazio semantico determinato di ciò che, in quanto altro necessariamente implicato, accanto a quella prima determinatezza ugualmente è stabilito. L'esser accanto l'uno all'altro di questi spazi semantici determinati e co-implicati è il loro venire ad essere insieme, ma non la loro confusione. Se si vuole, è il loro non confusivo stare insieme o il loro insieme non confusivo. (Si potrebbe di nuovo fare l'esempio del cerchio e del diametro, o del genitore e del figlio ecc., che stanno necessariamente e determinatamente insieme,

25 Bettineschi.indd 286 03/12/13 09.16

se si fanno pensare in maniera incontraddittoria, ma non sono la stessa cosa, significando ognuno altro dall'altro).

5. Si deve dire, pertanto, che l'esserci di questo (A) che si distingue da quello (B) è la negazione che l'esserci del primo sia lo stesso che l'esserci del secondo. In generale, là dove l'uno è esattamente, là anche esattamente non è l'altro. Se poi l'uno e l'altro si implicano determinatamente, ugualmente rimangono come essenti distinti e come essenti non semanticamente sovrapposti, i quali – tuttavia – si pongono insieme, l'uno affianco all'altro, all'interno di quel più ampio spazio semantico che è la loro implicazione e quindi la loro determinata relazione. Ciascuno rimane ciò che in se stesso esso è, e solo così rimanendo può entrare in una relazione determinata (nella fattispecie, quella implicativa) che non è la loro vicendevole confusione o la reciproca contro-versione dei loro spazi identitari.

6. Ritorniamo allora e ancora al senso della distinzione dei finiti. Se l'essente determinato nell'opposizione ad altro di positivo, è l'essente finito che è se stesso essendo negazione ed esclusione del suo essere altro da sé, la sua fine segna l'inizio formale di tutto l'altro che esso nega di essere e che, così negando, tiene fuori dallo spazio del suo esser sé, in quanto esso è il suo (più o meno vicino) altro. L'altro dal particolare essente finito delimita e circoscrive quel particolare essente. E il particolare essente, nella sua finitezza, è qualcosa di semanticamente determinato solo essendo delimitato e circoscritto da tutto ciò che esso non è, essendo negazione della sua determinata identità.

7. Dove l'essente finito finisce, comincia l'altro da esso. E poiché ogni finito è finito rispetto ad altro di positivo che non si identifica con esso e che, così non identificandosi in quel primo finito, trova a sua volta il proprio altro, la trama dei finiti segna il complesso tanto del loro cominciare quanto del loro finire (sarebbe troppo, a questo punto, dire che essa segna già il complesso del loro divenire?).

8. L'essente finito è l'essente che è limitato *non* da nulla – come invece l'infinito, il quale lascia nulla, precisamente, oltre di sé – ma da tutto il positivo che esso non è e che, positivamente eccedendo, sta di là da quel che esso è. Essendo così limitato, il finito trova in altro la sua fine. Il finito finisce in altro. Finisce, cioè, nell'altro da se stesso;

25 Bettineschi.indd 287 03/12/13 09.16

ovverosia: in altro che esso non è, e che, in quanto altro di positivo (in quanto altro-essente), non è comunque il nulla. Il finito finisce in altro di positivo che, in quanto altro e in quanto positivo, non è il nulla, non è il non-essere assoluto – il quale non essendo assolutamente, non può limitare o inghiottire niente –, ma è il non-essere ad esso relativo, cioè il suo non-essere – il diverso o l'altro da esso (quell'*heteron* che Platone giustamente introduceva nel *Sofista* comprendendo l'importanza e la rilevanza del suo peso ontologico).

9. Nel non essere che gli è relativo il finito trova la sua fine e il giusto verso del suo finire. In quanto al finito riferito, il non essere che – come altro da esso – incide sul finito, è un non essere che è e che è senza essere un'autocontraddizione. (Positività e alterità sono elementi che solo stando insieme riescono a costituirsi come una fine e un limite reale dell'essente finito). Ma avendo in vista questo senso (e questa necessità) del finire dei finiti, è possibile, adesso, affermare con ragione che ogni essente è un eterno? Mi pare di no.

10. Ciò che esclude tale possibilità è di nuovo il finire cui il finito, se è finito e non è in-finito, analiticamente va incontro. Se qualcosa finisce, difatti, non può stare e valere come un essente inamovibile. Il suo essere finito è negazione del suo essere senza fine. Senza fine l'essente sarebbe se la sua identità trovasse solo in nulla la propria contraddizione. Ma nell'opposizione intrattenuta soltanto con nulla, l'essente è l'infinito che necessariamente e sempre è, non il finito che è se stesso soltanto per l'opposizione e soltanto nell'opposizione intrattenuta con tutto il positivo altro da lui. La determinatezza del finito stabilisce la sua fine di essente o la sua fine come essente – stabilisce la fine della sua identità e lo spazio esatto del suo esser sé (i suoi limiti ontologici).

11. Non è il nulla o il non-essere assoluto ciò che il finito teme o deve temere – se tale nulla e tale assoluto non-essere non vengono entificati ed equivocati come concetti che una volta segnano il positivo significare dell'assenza totale di positività, e l'altra volta segnano invece qualcosa come un gorgo o un buco nero che attivamente risucchia la materia ontica. Ciò che può gravare davvero sull'essente finito è invece l'altro essente finito – l'altro positivo che, nella propria determinatezza, sta dove o sta quando il primo positivo non è ancora o non è più. (La battaglia dell'essere contro il nulla è una battaglia troppo facile da

25 Bettineschi.indd 288 03/12/13 09.16

vincere da parte dell'essere; e anzi è una battaglia vinta già da sempre. L'insegnamento di Parmenide ammaestra circa l'esito scontato di questa contesa. Poiché: da una parte sta l'essere che nella sua infinità e nella sua necessità sempre è e non viene mai meno; e dall'altra sta invece il nulla che nulla è e che dunque nulla può).

12. Ora, si deve comprendere che *l'eternità di qualcosa è la negazione del venir meno del qualcosa*. Qualcosa, cioè, si dice eterno se la sua esistenza non conosce limitazioni. Quando l'opposizione che il qualcosa intrattiene con l'altro da sé è l'opposizione con nulla, il qualcosa non conosce limiti e, pertanto, esiste o è assolutamente. Senza un limite e senza una fine, l'eterno è necessariamente l'illimitato, l'infinito e l'assoluto.

13. Del limitato, del finito e del vincolato al legame con altro di positivo, non si può dire che non venga mai meno e che dunque sia sempre e dovunque. Il suo esser *questo* non è il suo esser *quello*. Il suo esser *qui* non è il suo esser *là*. Il suo esser *ora* non è il suo esser *prima*; ecc. Tutto ciò che fa la determinatezza di un particolare finito è la *negazione di* tutto ciò che non è tale determinatezza ed è il *negato da* tutto ciò che non è tale determinatezza. La negazione che il finito rivolge o intrattiene con l'altro da sé è infatti una negazione che viene ricambiata da parte dell'altro da cui quel finito si distingue per essere sé. Così, l'individuazione è la negazione dell'altro – nel senso doppio del genitivo, per cui l'altro è l'oggetto negato dall'ente individuato ed è pure l'oggetto negante lo stesso ente individuato. La relazione oppositiva che delimita il finito, in tal modo, è sempre doppia o è sempre percorsa in entrambi i versi che la descrivono. E pertanto, se si vuole che qualcosa sia senza che la sua esistenza patisca negazioni – essendo appunto qualcosa di eterno –, occorre che tale qualcosa sia qualcosa di non finito. Ma se l'essente o la cosa che si considera è una cosa o è un essente finito – in quanto distinto, limitato, condizionato da altro di positivo –, quella cosa o quell'essente non possono essere pure degli eterni. La determinazione finita dell'essente è esclusione della sua eternità.

14. Proviamo a vedere di nuovo la questione – dal lato, adesso, dell'apparire dell'essente finito. L'apparire di qualcosa, per definizione, non è alterazione del qualcosa che appare. La determinatezza di quel che appare, per dire altrimenti, non viene deformata dal suo ap-

25 Bettineschi.indd 289 03/12/13 09.16

parire – il quale, anzi, ne è fedele manifestazione. Se, allora, ciò che appare è un particolare essente finito, l'apparire ad esso relativo non può scartare rispetto ai limiti determinati che identificano quel particolare essente e ne fa qualcosa di distinto e differente da quel che è altro da esso.

Nell'apparire di A che è A e non è non-A, poniamo, quel che determinatamente appare è l'esatta determinatezza di A che è A e non è non-A. Se ad apparire fosse qualcosa di diverso da questa determinatezza (e sia pure qualcosa di più o qualcosa di meno rispetto ad essa), ciò che appare non sarebbe più A che è A e non è non-A, ma sarebbe: o non-A, che essendo non-A non è A che è A (e allora l'apparire cui ci si riferirebbe non sarebbe l'apparire di A), oppure sarebbe l'impossibile contraddizione in cui l'apparire è proprio quello di A che è A e non è non-A, e insieme non è l'apparire di A che è A e non è non-A, perché ciò che appare non è A ma qualcosa di diverso che, in quanto diverso da A, non è A e dunque è non-A. Poiché l'impossibilità e la contraddittorietà del secondo caso escludono che questo sia qualcosa di essente e sia qualcosa in grado di apparire, rimane solo che o l'apparire di qualcosa è l'apparire esatto di quel qualcosa, oppure e fuor di finzione non è il suo apparire perché è l'apparire di altro.

15. L'apparire esatto (che vuol dire: non equivoco o non contraddittorio) di qualcosa di finito è l'apparire della sua determinatezza finita. Là dove finisce l'essente finito, lì anche finisce il *suo* apparire. L'unità che lega l'essente al suo apparire si determina sul volto dell'essente – si determina, cioè, come determinato è l'essente che sta in tale unità.

16. L'apparire di questa musica finisce là dove – o là quando – questa musica finisce. Di là dalla sua fine e dal suo apparire appare ora il suo ricordo, (e) ora (appare) una musica differente. Se si afferma che questa musica continua ad apparire (non come un ricordo) anche dopo il suo essere finita, si afferma che l'apparire di questa musica non è l'apparire di questa musica: si afferma cioè che questa musica – che è se stessa e non è altro da sé essendo e stando entro i limiti precisi della sua identità o della sua riconosciuta determinatezza – appare essendo diversa da ciò che determinatamente essa è, ovverosia appare come sé e come altro da sé. Se essa appare come è (e come è impossibile che non appaia allorché appare), essa appare finita e limitata entro un apparire non diversamente finito e limitato. Se essa, per contro, appare

25 Bettineschi.indd 290 03/12/13 09.16

eternamente – senza limite e senza fine al suo apparire – essa appare (ciò che non può essere) come essa non è: infinita e illimitata in quanto dappertutto presente o in quanto sempre evidente.

17. L'eternità dell'apparire di qualcosa è esclusione che quella cosa che appare abbia un limite e che quindi limitatamente appaia. (Allo stesso modo: l'eternità dell'essere di qualcosa è esclusione che quella cosa che è abbia un limite e quindi limitatamente sia). Ma se ciò che appare è qualcosa che, essendo quello che è e non essendo diverso da sé, ha dei limiti essenziali che non si possono cancellare a meno di stravolgere il volto o il senso della sua effettiva identità, ciò che appare deve apparire nei limiti che la sua identità effettiva prescrive alla sua incontraddittoria manifestazione.

18. Se diciamo che appare questa musica (poniamo di Bach) come musica incominciante e come sopraggiungente rispetto al silenzio che precede, e poi diciamo che appare la musica come un identico che si distende in una molteplicità di determinazioni riferite tutte all'identica musica che nel riferimento ad esse si continua (poniamo: nel suo essere diffusa via radio, nel suo essere eseguita da questo interprete, nel suo essere risuonante per la casa, nel suo essere emotivamente efficace su di me, ecc.), e quindi giudichiamo che la stessa musica, nel riferimento alla pluralità di determinazioni che ad essa identicamente si riferiscono, finisce questo suo continuarsi o questo suo distendersi per apparire infine come un *perfectum* che apre all'apparire del suo ricordo, diciamo e giudichiamo qualcosa di impeccabile, tanto logicamente quanto fenomenologicamente. Quello che invece non possiamo dire e giudicare rettamente è che tutto ciò che abbiamo affermato apparire in questi termini sia anche qualcosa che appare o può apparire eternamente. Di nuovo: la molteplicità di ciò che appare è esclusione dell'eternità di ciò che appare.

19. Serviamoci ancora una volta (a me pare che questa mossa linguistica procuri chiarimento) di notazioni spaziali, in luogo di più discusse notazioni temporali – le quali, peraltro, in questo discorso valgono come equivalenti di quelle (che sia molteplicità spaziale o molteplicità temporale, in fondo sempre di molteplicità – cioè di finitezza – si tratta). Scriviamo preliminarmente "qua", "là", "dove", ecc., al posto di "adesso", "dopo", "quando", ecc. Se qua appare quell'iden-

25 Bettineschi.indd 291 03/12/13 09.16

tico che è la musica come incominciante e sopraggiungente, mentre là appare quell'altro identico che è la musica come musica continuantesi o sviluppantesi, e più oltre appare un identico ulteriore che è la musica come musica ultimata o come quell'identico *perfectum*, ciò che appare *qua* come solo incominciante non è e non appare *là* dove invece quel che è ed appare, appare ed è come anche continuantesi – e nemmeno esso è ed appare *più oltre*, dove ad essere e ad apparire è l'essere finito di ciò che prima si sviluppava e prima ancora incominciava.

20. Se qualcosa per davvero appare, esso appare non nascostamente. Se esso apparisse nascostamente, infatti, nemmeno apparirebbe. Il nascosto apparire di qualcosa è contraddizione; non coincide con l'apparire di qualcosa come qualcosa di nascosto relativamente a un qualche sguardo particolare. Se qualcosa appare come nascosto relativamente a un qualche sguardo particolare, esso comunque appare alla considerazione o allo sguardo che lo vede nascosto per un certo altro, più limitato e circoscritto, punto di vista. Al contrario, il nascosto apparire di qualcosa è ciò che non può essere apparire di qualcosa: perché il riferimento, ora, è un riferimento non particolare al suo apparire e al suo essere nascosto. Sarebbe lo stesso che si porrebbe dicendo che qualcosa appare come nascosto assolutamente, per ogni sguardo, pensamento o considerazione se ne possa avere e se ne stia avendo. Sarebbe, insomma, un altro nome per dire la contraddizione del pensato impensato.

21. L'apparire – come l'esser pensato – è il darsi a vedere di ciò che appare o, fuor di metafora, il suo essere presente. Se qualcosa non si dà a vedere o non è presente, è contraddizione affermare che esso è qualcosa che si dà a vedere ed è presente. Dando ascolto alla tautologia, si deve dire che ciò che appare *appare*; e che ciò che non appare *non appare*. Ma se qualcosa non appare, in quanto appare qualcosa che è altro da lui, esso certamente non appare eternamente. Il suo non tenersi in vista – il suo non essere presente – perché altro da lui occupa la vista – e altro da lui si mantiene presente – è il suo non essere un eterno apparire. E ugualmente, la vista non occupata da lui ma da altro da lui e la sua non mantenuta presenza sono attestazione della sua visione e della sua presenza finita – sono attestazione, cioè, del suo essere qualcosa di finito che solo finitamente appare, è presente, ed è pensato.

25 Bettineschi.indd 292 03/12/13 09.16

22. La testimonianza dell'eternità dell'apparire di qualcosa va cercata nell'apparire di quel qualcosa. E se quel qualcosa non appare eternamente, eterno non è il suo apparire. D'altra parte, collocare l'eternità dell'apparire di qualcosa nel presunto nascondimento di tale apparire è trattare l'apparire come apparire e come non-apparire, cioè come sé e come altro da sé. (Come già si diceva, il nascondimento che è coestensivo allo stesso apparire è la negazione secca dell'apparire, ed è perciò il non-apparire).

23. Se, a questo punto, guardiamo a un passaggio rilevante della *Risposta ai critici* offerta da Severino, troviamo scritto così:

«Se anche dell'apparire empirico [...] appare il divenire, ciò significa (come per ogni contenuto empirico) che l'apparire empirico – eterno come ogni ente – entra ed esce dall'apparire trascendentale (e ciò che appare è appunto questo suo entrare ed uscire dall'apparire trascendentale). Nell'espressione: "l'apparire sparisce", il termine "apparire" compare dunque in due significati diversi. Non vuol dire che l'apparire non è più apparire, che cioè si è consumato, spento, ma vuol dire che l'apparire empirico non appartiene più al contenuto dell'apparire trascendentale, esce da questo contenuto (ma continuando ad esistere in eterno)»[1].

A fronte di queste indicazioni bisogna però domandare se l'appartenenza dell'apparire empirico all'apparire trascendentale è un'appartenenza eterna, oppure è un'appartenenza che diviene. Se diviene, come pare, di essa, e cioè del rapporto o della sintesi dell'apparire empirico e dell'apparire trascendentale, sembra proprio doversi dire che finisce o che è qualcosa che finisce. Se invece tale appartenenza è eterna o è qualcosa di eterno, essa dovrebbe apparire e mostrarsi sempre. Essa, cioè, non potrebbe non apparire attualmente, insieme ad ogni altra appartenenza (o sintesi, o rapporto) dell'apparire empirico all'apparire trascendentale. (La critica di Gustavo Bontadini ruotava già sostanzialmente attorno a questo argomento). E d'altra parte: se qualcosa appare, appare soltanto per la sintesi o per l'unità che lo vede stretto all'apparire. Dunque: ipotizzare che qualcosa sia apparire (sia pure "empirico apparire") pur non essendo presente come un contenuto che attualmente appare, è ipotizzare che un certo apparire non appaia, e cioè che un certo apparire non sia apparire (essendo posto, peraltro,

[1] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995 (1972), pp. 296-297.

25 Bettineschi.indd 293 03/12/13 09.16

come un qualcosa che è detto "apparire" pur essendo fuori della sintesi o dell'unità con l'apparire)[2].

24. Quello che allora resta escluso è che l'essente finito, in quanto essente semplicemente finito, possa essere un eterno, cioè "qualcosa" che non ammette limiti alla propria esistenza. Il non esser nulla da parte dell'essente finito non basta a fare di esso qualcosa che è eternamente – come eternamente invece è l'essere infinito. L'essente finito (lo si ripeta nuovamente) di là da sé lascia tutto il positivo che esso non è – come pure di là da sé lascia tutto il positivo apparire che il suo apparire non è. Per questo l'essente finito, pur non essendo un nulla, è sempre *un* essente fra altri essenti che ne sono negazione, e non è *l'*essere che, nella sua infinitezza, non conosce limiti e non conosce fine.

25. L'eternità (o l'esserci necessario, o l'infinità) si può predicare senza contraddizione solo dell'infinito; e l'infinito non si può ottenere per sommatoria o per aggiunzione di finitezza a finitezza. Un finito più un altro finito e così via, non possono dare l'infinito. Nell'infinito non può essere alcuna limitazione d'essere. Nella sommatoria dei finiti o nella sommatoria delle determinazioni particolari, al contrario, la fine di qualcosa e la limitazione d'essere c'è in ogni e per ogni addendo che quella sommatoria compone. In questo senso, l'infinito che si avrebbe come cumulo di tutti i finiti nessuno escluso, sarebbe un falso infinito (un infinito discreto o non concreto) che si costruisce sull'essenziale limite d'essere di ogni essente finito. Più che una totalità degli eterni, dunque, una totalità dei finiti, ovverosia degli essenti

[2] Che l'apparire dell'essente finito debba finire col finire dell'essente finito di cui esso è inteso essere apparire – e che quindi esso non possa essere un eterno apparire del finito – mi pare confermato, e *non smentito*, anche dalle osservazioni ulteriormente avanzate in E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 483-484. Qui si dice che «se Dl è la legna che nel camino attende di essere bruciata, Df la legna fiammeggiante e Dl1, Dl2, Dl3... Dln la sequenza i cui termini sono i vari stati di Dl prima di essere bruciata», allora, «impossibile è che tale sequenza continui ad apparire *come non compiuta*, in modo cioè che, quando appare Df, appaia anche Dln+1, cioè che quando appare il fiammeggiare della legna appaia anche un ulteriore stato della legna che, spenta, attende di esser bruciata» (cfr. p. 483). Ma se «è necessario che, quando Df sopraggiunge nel cerchio dell'apparire, Dln+1 non appaia, cioè che la sequenza Dl1, Dl2, Dl3... Dln appaia *compiuta*» (p. 484), allora è necessario che *l'apparire* di quella stessa sequenza – che descrive la legna vista nel suo essere non ancora fiammeggiante – come sequenza non-compiuta – cioè non chiusa e fatta "perfetta" dalla visione della legna fiammeggiante – *non si prolunghi oltre*, cioè *oltre non appaia*, quando o nel punto in cui la legna appare appunto fiammeggiante. Pertanto: non prolungandosi oltre quel punto e oltre quel punto non apparendo, l'apparire di quella sequenza riesce davvero ad essere un eterno?

25 Bettineschi.indd 294 03/12/13 09.16

che finiscono perché sono dei finiti. E di finito in finito, si arriverebbe solo e ancora al finito.

26. Il concetto olistico della totalità delle determinazioni in base a cui non esistono determinazioni realmente isolate o indipendenti fra loro, non riesce a cambiare di segno il risultato della questione. Perché se è vero che nessuna determinazione particolare e nessun finito, per significare concretamente e pienamente, può essere assunto isolatamente o astrattamente o prescindendo da tutto ciò che, in quanto altro da esso, da esso si distingue e con esso non si confonde – definendolo esattamente nel limite e nella negazione che gli si oppone –, è pur vero che quello che si pone con tale complesso semantico è ancora il cumulo dei finiti e dei limitati che, per quanto concretamente intrecciati e relazionati, non arrivano ad essere degli infiniti e degli illimitati. La trama relazionale della totalità semantica dei finiti è ciò che meglio individua le determinazioni finite nella loro identità attraverso i loro nessi, non ciò che cancella i limiti essenziali delle determinazioni estendendole senza fine o senza limite alcuno, fino a renderle altro da quel che *determinatamente* sono.

27. Ciò che invece non rimane escluso è che quello speciale essente finito che è l'orizzonte trascendentale dell'apparire degli essenti finiti, in forza della sua trascendentalità possa mantenersi senza finire mai in totalità. Possa mantenersi, cioè, proprio come insuperabile orizzonte dell'apparire dei finiti. Finendo nella loro individualità, i finiti finiscono anche di apparire. Ognuno comincia e finisce di apparire – altrimenti ognuno non sarebbe un finito. Ma l'orizzonte al cui interno essi cominciano e finiscono di apparire è quell'inoltrepassabile orizzonte dell'apparire che è il fondo su cui si innesta ed appare ogni cominciare e ogni terminare del finito. È quell'orizzonte dell'apparire che non può essere stabilmente – *indefinitamente* – oltrepassato dalla posizione o dal pensiero di qualcosa che in esso tuttavia non è posto o non è pensato (di qualcosa, cioè, che in esso non appare o non si dà a vedere), senza che con questo pensiero o con questa posizione si ponga e si pensi anche un'impossibile contraddizione.

28. Se l'uomo può essere fondamentalmente ricondotto all'apparire degli essenti finiti, l'uomo è pure quell'orizzonte in cui appare ed è presente tutto quello che si giudica apparire ed essere presente. E se

25 Bettineschi.indd 295 03/12/13 09.16

questo fondamentalmente è l'uomo, l'uomo vive il finire dell'apparire finito degli essenti finiti ma non si esaurisce in nessuna finitezza: perché di ogni finitezza conosce l'esser finitezza, e quindi ogni finitezza comprende in sé e commisura alla totalità di quel che essa, essendo se stessa, esclude di essere e mostra di non essere. Il corso dell'apparire finito degli essenti finiti è il corso dell'esperienza finita del finito. Di un'esperienza che non è e non può essere dunque esperienza di eternità. Ma la non-eternità dell'esperienza dei finiti non è già condanna alla chiusura definitiva della stessa totalità dell'esperienza: la vista occupata da un particolare finito, prima o poi, finisce di essere occupata da quel particolare finito, e diviene vista di altro finito e poi di altro ancora; può mantenersi, però, come *successione inesauribile* dell'apparire degli essenti finiti che finitamente appaiono e che, per l'appunto, finitamente si danno a vedere[3].

29. L'escatologia severiniana che a partire da *La gloria* più compiutamente è venuta a tema, nel rilievo deduttivo dato all'impossibilità di un *incominciante inoltrepassabile*, mi pare testimoni come la dimostrazione dell'interminabilità della nostra esperienza degli essenti finiti – o delle cose della "terra" – sia proprio uno degli esiti che la speculazione ha più a cuore di raggiungere[4]. Questo, anche quando l'eternità di ogni essente *sembra* essere qualcosa di ormai stabilmente assicurato. E allora: non potrebbe, quel risultato, provare ad esser guadagnato lasciando cadere il tema dell'eternità, stante la sua fin qui ragionata contraddittorietà?

---

[3] Per questo devo rimandare ai primi due saggi del mio *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e antropologia trascendentale*, Orthotes, Napoli 2012, perché in essi ho sostato un po' più diffusamente sul punto adesso appena sfiorato.

[4] Cfr. E. Severino, *La gloria*, Adelphi, Milano 2001, e poi Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, e il già richiamato Id., *La morte e la terra*, cit. – nei quali il lavoro e lo sforzo di deduzione si fa enorme e impressionante.

25 Bettineschi.indd 296 03/12/13 09.16

Andrea Dal Sasso

IN MARGINE A UN DIALOGO
Severino e Messinese

1. *La centralità della differenza ontologica e il ruolo dell'attualismo*

Nel discorso severiniano[1] l'*originarietà* della differenza ontologica è un tratto costante che dai primi testi si protrae, spesso mantenendosi sullo sfondo, sino ai più recenti. Focalizzando la critica su questo nodo nevralgico[2], Leonardo Messinese accentua le differenze tra il "primo" e il "secondo" Severino, mostrando con insolito acume la curvatura "metafisica" in cui era inscritto il progetto che diede avvio alla stesura de *La struttura originaria*, leggendovi la presenza implicita della *res* della creazione e decifrando il rapporto tra essere immutabile ed essere diveniente come una relazione metafisica forte, nel segno della trascendenza teologica[3]. Dopo l'uscita del *Poscritto* a *Ritornare a Parmenide*, la riflessione di Severino sarebbe "decaduta", per dir così, dall'alveo del pensiero metafisico verso una caratterizzazione "solamente" ontologica della sopracitata relazione, subendo una torsione che Messinese, per ragioni non certo scontate, non può condividere.

Un'attenta disamina del concetto di differenza ontologica nello sviluppo degli scritti severiniani consentirebbe inoltre di misurare la

---

[1] In preparazione a questo convegno un nutrito gruppo di studiosi e dottorandi ha condotto, in Dipartimento di Filosofia a Venezia con il coordinamento del prof. Luigi Vero Tarca, un ricco ciclo di seminari. Le considerazioni seguenti riprenderanno, in sintesi, il senso complessivo del mio intervento. Al centro dell'attenzione era la critica, di grande spessore teoretico, rivolta da Leonardo Messinese ad Emanuele Severino, con riferimento particolare al tema, a mio avviso centrale per una comprensione unitaria dello sviluppo della sua opera, della "differenza ontologica". Cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008.

[2] Sulla stessa tematica si concentra criticamente anche Gennaro Sasso nel suo recente *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 103-171.

[3] Per contestualizzare ulteriormente i termini della disputa, mi permetto di rinviare a A. Dal Sasso, *Differenza ontologica o differenza metafisica? Nota sul dialogo tra Leonardo Messinese ed Emanuele Severino*, in «Aquinas» LIV, 3 (2011), pp. 545-562. Questo contributo si rivolge essenzialmente al testo di L. Messinese, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010.

26 Dal Sasso.indd 297 03/12/13 09.19

distanza rispetto alla trattazione heideggeriana[4] della medesima questione, in funzione di uno "schema" storiografico volto a valorizzare, sul piano speculativo, la filosofia italiana del Novecento, in particolare il neoidealismo di Gentile[5] e Croce. Tutto ciò allo scopo di recuperare una tradizione ingiustamente messa in disparte dall'interesse degli studiosi, *in primis* italiani, a favore invece di una presunta "superiorità" teoretica di altre filosofie oltre i confini nazionali[6]. D'altra parte, tale "schema" risponderebbe anche all'esigenza, spesso ribadita da Severino stesso, di tornare a studiare, maggiormente di quanto oggi accada, il pensiero di Gentile (soprattutto in relazione al binomio filosofia-tecnica), il quale non avrebbe molto da invidiare, in quanto a radicalità e rigore argomentativo, ad altre filosofie europee o d'oltreoceano[7].

L'analisi dell'originario differire dell'essere, come viene delineandosi nel corso della riflessione del filosofo bresciano, stimola infine ad interrogarsi sul ruolo esercitato dall'attualismo gentiliano in questo straordinario itinerario speculativo. Quale pressione esercita il pensiero di Giovanni Gentile sul toglimento del carattere metafisico dell'immutabile nell'arco complessivo del percorso filosofico di Severino? In che modo l'attualismo appella, a mio avviso, anche la proposta di Leonardo Messinese a chiarire alcuni punti delicati della propria fisionomia? Cercherò di avviare una risposta, provando ad esporre le linee di fondo del dialogo tra Severino e Messinese prendendo le mosse da un testo di quest'ultimo[8], per far poi emergere alcune brevi considerazioni, in vista di un approccio ermeneutico calibrato alla filosofia severiniana, che metteranno in luce anche una certa irrisolta tensione della metafisica di Messinese in rapporto all'idealismo attuale.

---

[4] Sul confronto tra Heidegger e Severino in merito alla differenza ontologica si veda anche il contributo rilevante di N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 508 ss.

[5] Sul ruolo di Gentile nel panorama filosofico europeo cfr. anche S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

[6] Si veda, a questo proposito, l'articolo di Severino, pubblicato sul «Corriere della Sera» del 16 settembre 2012, con il titolo *Il senso del nuovo realismo*.

[7] Cfr. anche le ricerche di M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storico filosofiche. Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2006; Id., *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2011.

[8] L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit.

26 Dal Sasso.indd 298 03/12/13 09.19

2. *La critica di Messinese a Severino*

Il cuore della questione interroga la "natura" della relazione tra i *due* volti dell'essere, considerato, da un lato, nella sua totalità immutabile, dall'altro, in quella diveniente. È perciò opportuno considerare attentamente questa *identità* che è, al contempo, *differenza*. Scrive Severino «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*»[9].

A questo proposito, l'interpretazione di Messinese perviene all'affermazione della *differenza metafisica come concretezza della differenza ontologica*, nel tentativo di rileggere la speculazione metafisica del "primo" Severino nel contesto del "secondo", allo scopo di valorizzarne l'originaria *intentio metaphysica*. Della fase "matura" del suo pensiero deve essere accolta la corretta fenomenologia del divenire che, anche per Messinese, non manifesta alcun "venire da" o "andare nel" nulla da parte dell'ente, accompagnata, però, da una ripresa rinnovata del movimento speculativo della metafisica classica e da un aggiustamento dell'argomento dialettico di Bontadini: la novità starebbe essenzialmente nel *non* riproporre *contraddittoriamente* la relazione tra immutabile e diveniente come una relazione che, procedendo dalla contraddittorietà del diveniente giungesse, attraverso un processo mediazionale, all'affermazione dell'immutabile divino e trascendente. Al centro della critica vi è l'osservazione per cui il "secondo" Severino non sarebbe riuscito, introducendo la differenza ontologica secondo una valenza "debole", a "dare ragione" del fatto che gli enti appaiono e scompaiono. Perché questo deve pur sempre essere tenuto fermo: il divenire è apparire e scomparire di enti, ma non che questi, *come tali*, siano "eterni". L'eternità, infatti, non discende *simpliciter* dall'affermazione dell'opposizione assoluta dell'essere e del non essere, ma *secundum quid*: si predica di essi *in quanto* sono "creati". Inoltre, deve essere mantenuta anche l'impossibilità che l'essente in quanto essente non sia – che Severino chiama, appunto, "eternità", ma che per Messinese altro non è che affermazione del "legame" dell'ente all'essere. Pur salvaguardando questi tratti, egli ritiene necessaria un'"integrazio-

[9] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 29.

26 Dal Sasso.indd 299 03/12/13 09.19

ne" del "dato" che affermi con maggiore rigore il senso della disequazione tra "totalità dell'esperienza" e "totalità dell'essere".

Anche la sua analisi s'incentra, come già fu per la disputa tra Bontadini e Severino, sull'irriducibilità del "non" che investe l'esperienza, ma se Bontadini riteneva, in ragione di ciò, di dover affermare nell'essere dell'esperienza la presenza del *non essere*, secondo Messinese, dopo i guadagni della riflessione severiniana, questa tesi non può più essere accettata. Proprio per salvare il "non" non basterebbe dire, con Severino, che il divenire è l'apparire e lo scomparire dell'eterno. Si potrebbe infatti osservare: «L'"esperienza" *non* consiste nella manifestazione di enti che non entrano e non escono dall'apparire (= Mondo 1), ma appunto è costituita di enti che entrano ed escono dall'apparire (= Mondo 2). Eppure il logo severiniano, in quanto dice soltanto l'"è" degli enti, dice soltanto l'opposizione di essere e non-essere per ciascuno di essi, andrebbe bene per *entrambi i mondi*, nel senso che non si scorge cosa consentirebbe di distinguerli»[10]. Si rende perciò necessaria un'integrazione che sia «in grado di offrire la "comprensione teoretica" di un'esperienza costituita di enti che entrano ed escono dall'apparire»[11].

La risposta costituisce il primo momento, *fenomenologico,* del contributo di Messinese e consiste nell'oltrepassamento del problema del contrasto tra divenire ontologico e affermazione dell'Essere metafisico. Affisando il volto positivo del "non", vi si può intravedere un termine negativo indicante ciò che in verità appare: l'"apparire finito" dell'essere. Il variare, pertanto, non ha come soggetti gli enti, ma coincide con i loro limiti: per questo verso, il referto fenomenologico raccoglie in sé *e* il divenire *e* la molteplicità dell'ente, intendendo la traiettoria dell'incominciare ad apparire e quella del suo cessare come appartenenti all'essenza dell'ente. Asserito, per questa via, il superamento del problema del divenire, non si dà più alcuna aporia in relazione al logo: l'entrare nell'apparire e l'uscirne è il concreto manifestarsi di una serie di determinazioni ontiche finite[12].

Per quanto concerne il piano *metafisico*, l'autore si chiede: a) se sia possibile arrestarsi alla "differenza ontologica" senza pervenire alla "differenza metafisica"; b) la ragion d'essere del divenire: dicendo che la fenomenologia tace dell'*essere* di ciò che si porta fuori dall'appari-

[10] L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 295.
[11] *Ibidem*.
[12] Cfr. *ibi*, pp. 297-298.

26 Dal Sasso.indd 300 03/12/13 09.19

re, sì è forse detta anche la ragione del variare? Secondo Messinese, il filosofo bresciano sarebbe pervenuto ad una sorta di "sentiero interrotto" e il "passo indietro" compiuto dal "secondo" Severino aprirebbe al "compito" del pensiero[13]. D'altra parte, la metafisica classica può trarre dalla critica severiniana un grande vantaggio: abbandonare la via che porta *dal diveniente* in senso ontologico *all'immutabile* trascendente – una via che non può più, a parere di Messinese, reggere l'urto di quella critica.

L'integrazione richiesta dall'essere dell'esperienza chiama in causa un "altro" essere, in modo che il "non" non sia inteso come in Bontadini[14]. Se si possono riconoscere, con Severino, la *non assolutezza dell'apparire attuale* e la *necessaria affermazione dell'apparire infinito dell'essere*, l'intervento di Messinese non si presenta, almeno nelle intenzioni, in alternativa alla verità dell'essere, ma secondo una linea di maggiore concretezza. Rispetto alla metafisica classica, Severino avrebbe determinato il "che" della relazione finito-infinito, ma non il "come" – che essa, invece, ha cura di decretare in termini di *creazione*. L'integrazione auspicata concerne proprio questo "come" e il suo significato consiste nella determinazione della concreta relazione tra Principio di Parmenide e Principio di Creazione[15].

Nel discorso di Severino, la caratterizzazione soltanto "formale" della differenza non sembrerebbe sufficiente ad evitare un esito immanentistico, pur *sui generis* – un irriducibile residuo di trascendenza, sebbene debole, sussiste, infatti, anche nella sua posizione ultima (la contraddizione C non può essere tolta del tutto); d'altra parte, l'immanentismo parrebbe permanere in riferimento al finito quale manifestarsi dell'Assoluto. Messinese non sottoscrive però l'accusa – sostanzialmente di attualismo – avanzata da C. Fabro[16] nei confronti dell'affermazione severiniana del divenire come comparire e scomparire dell'immutabile. Ciononostante, laddove ci si arrestasse al ca-

[13] Cfr. *ibi*, p. 301.

[14] Bontadini aveva ritenuto che, al fine di render conto dell'irriducibilità del "non" dell'esperienza, il non essere relativo agli enti divenienti dovesse essere affermato non «come un puro "dato" fenomenologico, ma come una *integrazione* del dato, operata dalla ragione». Cfr. *ibi*, p. 308. In quel modo, però, acconsentiva alla "grande contraddizione" affermante l'identità di essere e non essere e diveniva impossibile il tentativo di superarla mediante l'argomento dialettico per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

[15] Una sintesi dei risultati raggiunti dall'indagine è schematizzata in *L'apparire del mondo*, cit., pp. 26 ss. Sul significato attribuito da Messinese alla "creazione" cfr. *ibi*, pp. 315 ss.

[16] C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova 1981. Cfr. anche L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 342-345.

26 Dal Sasso.indd 301 03/12/13 09.19

rattere ontologico della differenza, il nulla tornerebbe in gioco quale principio del non essere dell'esperienza. Per questa ragione, è necessario affermarne la valenza metafisica. La pretesa delle sue pagine è di «*rimuovere in concreto l'accusa di "nichilismo" rivolta alla ontologia che è implicata nella concezione biblico-cristiana della creazione*»[17]. La dipendenza ontologica dell'ente creato non deve essere intesa nichilisticamente, perché il concetto di creazione affermato dalla metafisica "prescinde" dal tempo[18] e questa verità deve essere "ridestata".

Sul finire del volume egli ritorna a discutere la tematizzazione severiniana della differenza ontologica. Se l'essere del mondo uguagliasse l'essere che l'apparire manifesta, non si eviterebbero un esito "fenomenistico" (l'essere del mondo non mostrerebbe una consistenza ontologica) o uno "immanentistico" (volendo invece assicurargli questa consistenza). Si presenta perciò un'aporia: affermando l'eternità dell'ente come impossibilità che l'ente come tale non sia, sembra venir meno la distinzione ipostatica tra Dio e mondo. Urge allora identificare la "x" che consenta di affermare *e* l'opposizione di essere e non essere *e* la suddetta distinzione. La soluzione consisterebbe nel riconoscere che il mondo ha certamente un'ossatura ontologica, ma non *absolute*; facendo riferimento ad "altro", «*il suo essere "è" soltanto in tale "relazione*"»[19]. In ragione di ciò, la contingenza dovrebbe allora essere intesa, non "nichilisticamente", come «espressione della "non assolutezza" di ciò che non è l'Assoluto»[20]. Da questo punto di vista, al di là della concezione nichilistica della fenomenologia che in quell'opera permane, Messinese ritiene valida la formulazione della contingenza presente ne *La struttura originaria*.

3. *Risposta di Severino e replica*

La breve risposta di Severino[21] include, a sua volta, una critica alla tesi di Messinese, peraltro giudicata di "grande interesse", all'interno di un dialogo di "altissimo livello". Pur riservandosi di tornare sulla questione, egli rileva innanzitutto il nucleo della discussione, il signi-

---

[17] L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 336.
[18] *Ibi*, p. 292.
[19] *Ibi*, p. 350.
[20] *Ibi*, p. 362.
[21] E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009.

26 Dal Sasso.indd 302 03/12/13 09.19

ficato da lui attribuito all'*eternità dell'ente in quanto ente*, coincidente con l'impossibilità che l'ente in quanto ente non sia. Messinese *non* ritiene vi sia identità o diretta implicazione tra le due tesi. Severino riconosce anche che il tacere della fenomenologia sull'essere di ciò che non appare ancora o non appare più non sia ragione di per sé sufficiente a spiegare il variare del contenuto dell'apparire, ma esorta il suo interlocutore a considerare le più concrete ragioni (capp. III, IV di *Destino della necessità*), dove il fondamento di quel variare è indicato in riferimento al sopraggiungere degli eterni. Messinese non terrebbe conto di ciò in quanto, nella sua lettura, i testi della seconda fase si sarebbero già lasciati alle spalle ciò che egli non può concedere: l'abbandono della dimensione teologico-creazionista. Per quanto riguarda la posizione di quest'ultimo sulla differenza metafisica, Severino mette in luce come l'affermazione che l'essere ulteriore alla totalità dell'esperienza sia la totalità assoluta, cioè "Dio", costituisca un "salto mortale". Infatti, che oltre l'esperienza vi sia un "altro" essere non significa di per sé che questo "altro" sia la Totalità assoluta[22]. Dopo questo salto, Messinese ne compirebbe un altro: dicendo che gli enti che appaiono *sono* in quanto creati, ossia in virtù della loro relazione all'essere, si presuppone che essi siano, in quanto tali, *nulla*. La relazione di "dipendenza creaturale" implicherebbe una frattura originaria tra l'ente e l'essere. Certo, pensando l'ente *ex Deo* lo si tiene in relazione al tutto, «ma questo pensiero è un restituire all'ente quell'essere che gli è stato originariamente tolto»[23]: Messinese sembra, insomma, non liberarsi dal nichilismo. Come Severino, anni prima, ribadiva a Bontadini, se si accetta che l'ente non sia niente e cioè che sia *eterno*, diventa impossibile dimostrare che l'ente abbia un Creatore. In questo "incontro" il punto da dirimere parrebbe dunque questo: ciò che sta *oltre* la totalità dell'esperienza, la *oltrepassa* "solo" sul piano *ontologico* (assumendo il volto dell'apparire infinito degli enti), oppure la *trascende* su quello *metafisico* (assumendo il volto del Dio creatore)?

Messinese ritorna sull'argomento in un articolo[24] e in un recentissimo volumetto[25]. Quella di Severino è, per lui, una "metafisica imma-

---

[22] Cfr. *ibi*, pp. 142-143.

[23] *Ibi*, p. 144.

[24] L. Messinese, *La teologia razionale e la determinazione dell'Altro dall'esperienza*, «Rivista di filosofia neoscolastica» CI, 4(2009), pp. 533-555. Cfr. anche L. Messinese, *Il paradiso della verità*, cit.

[25] L. Messinese, *Metafisica*, ETS, Pisa 2012, pp. 115-149.

26 Dal Sasso.indd 303 03/12/13 09.19

nentistica" particolare, in quanto non vi è identificazione *simpliciter* tra totalità dell'apparire e totalità assoluta dell'essere (la differenza ontologica è originaria); ciononostante, che la disequazione tra l'esperienza e l'Assoluto sia solo "formale" e non sul piano del "contenuto" dell'essere, la renderebbe assimilabile – escludendo ogni forma di trascendenza metafisica e di distinzione ipostatica – ad una posizione immanentistica. Nel discorso di Severino sarebbe presente un'identificazione ingiustificata tra "totalità dell'essere" e "totalità infinita degli essenti". Il filosofo bresciano, da parte sua, non ritiene necessaria l'integrazione richiesta: se non ci si può chiudere nella totalità dell'esperienza, l'altro oltre ad essa non può che essere la totalità degli essenti (apparire infinito), che dunque include anche la totalità degli essenti che appaiono.

Messinese sottolinea la distinzione tra divenire fenomenologico e divenire metafisico: il primo consiste nella «"variazione" dei contenuti dell'apparire e, di per sé, mostra la *finitezza* dell'essere che appare»; il secondo, invece, «è qualcosa di "dedotto" nell'atto stesso in cui si afferma la *non aseità* dell'Unità dell'Esperienza, vale a dire il suo essere *ab alio* e, cioè, il suo di-venire (= venire da)»[26]. A questa distinzione ne segue un'altra, tra dimensione fenomenologica e logica del negativo. Nel primo caso ci si riferisce al "non" dell'esperienza, ossia l'entrare e l'uscire dall'apparire; nel secondo caso al «negativo che caratterizzerebbe l'Unità dell'Esperienza ove questa *non* fosse messa in relazione a Dio Creatore»[27]. Questa seconda dimensione «*non appare nell'esperienza*, quanto invece nella speculazione metafisica che *pensa* l'esperienza, impegnandosi a preservarla dal non essere e che, in effetti, *pone il non essere* (degli enti) solo *come tolto*, escludendo che sia quindi il non essere a dare ragione della "finitezza" dell'apparire dell'essere, cioè dell'"apparire del mondo"»[28].

4. *Al cospetto dell'attualismo gentiliano. Osservazioni*

Il progressivo emergere della verità del differire dell'essere implica, nel discorso di Severino, una revisione della sua lettura dell'attualismo gentiliano[29]. In tale processo viene gradualmente in luce

[26] L. Messinese, *Metafisica*, cit., p. 147.
[27] *Ibi*, p. 148.
[28] *Ibidem*.
[29] A sostegno di questa tesi, mi sia consentito di rinviare alle argomentazioni proposte in

26 Dal Sasso.indd 304 03/12/13 09.19

l'illegittimità dell'interpretazione bontadiniana di Gentile (intendere l'attualismo come problematicismo situazionale aperto alla soluzione metafisica). In due battute: il "formalismo assoluto" non può essere astrattamente svincolato dall'"autoctisi"; se il divenire ontologico è evidente, non c'è spazio per l'immutabile trascendente. Quest'ultimo *tratto*, valorizzato dal "secondo" Severino (ma anche, in maniera diversa, da Messinese) in riferimento al processo di coerentizzazione del nichilismo dell'Occidente, sta ad indicare l'impossibilità di accedere alla metafisica attraverso l'attualismo[30]; il "primo" Severino, invece, nel cimentarsi con la stesura de *La struttura originaria*, accettava, attraverso la lettura di Bontadini, che l'attualismo potesse assurgere a figura "metodica" rispetto all'imminente costruzione metafisica e in questo "contesto" andava elaborando la sua opera fondamentale. Ciò rende, a mio avviso, "problematico", sul piano ermeneutico, l'accesso a quel testo, minando il progetto (offrire un "aiuto" alla rigorizzazione della metafisica classica) in cui esso era inscritto. Se supponessimo di ripercorrere retroattivamente lo sviluppo del discorso sul destino a partire dagli "ultimi" guadagni della speculazione severiniana in merito al rapporto finito-infinito; assumendo, cioè, l'*oltrepassare* quale "autentico" volto della differenza ontologica (che in questo senso appare come un'identità "dinamica", o un "identificarsi", nella *irriducibile differenza* e *all'infinito* del Tutto), ci si troverebbe a mettere in questione la configurazione "ipostatico-metafisica" che della suddetta differenza può essere rintracciata ne *La struttura originaria*. Per questa via emergerebbe il progressivo "sgretolarsi" della validità attribuita da Severino all'interpretazione bontadiniana di Gentile; sarebbe, con ciò, resa giustizia alla lettera del dettato gentiliano, affermante l'impossibilità di ogni immutabile trascendente sul fondamento dell'evidenza del divenire *ontotetico* del pensiero in atto.

Severino riconoscerà il "passo indietro" compiuto da Bontadini rispetto a Gentile[31] e ammetterà[32] di aver ritenuto l'attualismo, sin dalla stesura della sua tesi di laurea, come una profonda forma di problema-

---

A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Prefazione di G. Brianese, Aracne, Roma 2009, pp. 258-270.

[30] Cfr. il contributo di D. Spanio in A. Ales Bello (ed.), *Presentazione del libro "L'apparire del mondo" di Leonardo Messinese*, in «Per la Filosofia», vol. LXXVIII, pp. 95-114, Fabrizio Serra, Pisa 2010.

[31] E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978, p. 122.

[32] E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 18.

26 Dal Sasso.indd 305 03/12/13 09.19

ticismo trascendentale. La "pressione" esercitata da Gentile nel "primo" Severino era, in definitiva, presente sin da allora, ed è sulla qualità di questa influenza che credo debba convergere, oggi, l'interesse.

Per quanto riguarda Messinese, mi pare che anch'egli accolga il tratto sopra richiamato[33]: in questo senso, è comprensibile che si rivolga ad un mondo non più oscillante tra l'essere e il nulla, ma intenda, anzi, valorizzare una fenomenologia del divenire che non mostri residui nichilistici. Ma, a differenza del "secondo" Severino, per cui l'impossibilità di affermare il divenire ontologico implica la rinuncia alla differenza metafisico-ipostatica, per Messinese il referto fenomenologico non più nichilistico apre il campo alla necessità di re-introdurre (seguendo, perciò, una diversa via rispetto a quella di Bontadini) l'immutabile trascendente. D'altra parte, nel desiderio di conservare il progetto di rigorizzazione della metafisica classica avanzato da Bontadini, Messinese "fa tesoro" proprio dell'interpretazione bontadiniana di Gentile[34], ossia dell'attualismo spogliato dell'esorbitanza dell'autoconcetto e della maschera teologica, quale base metodologica per il viaggio metafisico. Egli, insomma, rifiuta il divenire ontologico in quanto non evidente e perché, a partire da esso, non pare più possibile asserire la trascendenza metafisica, ma non rinuncia ad una diversa introduzione del Teorema di Creazione, per dar ragione del variare, ora non più entificante-annientante, dei contenuti dell'apparire. Il rapporto della sua riflessione con la filosofia di Gentile, andrebbe, a mio avviso, chiarito in riferimento a queste osservazioni.

In merito invece alla sua proposta, egli ritiene che, dopo aver posto le basi per un oltrepassamento del problema del divenire sia necessaria un'integrazione del piano "fenomenologico" in direzione di quello "metafisico". Egli sa però che i contenuti che si manifestano nell'esperienza sono sempre immediati[35] nel senso della concreta struttura logico-fenomenologica e che l'ente che appare, solo astrattamente può essere distinto nelle due direzioni. Ora, non è tanto l'introduzione del

---

[33] Cfr. ancora l'intervento di D. Spanio, in A. Ales Bello (ed.), *Presentazione del libro "L'apparire del mondo"*, cit.

[34] «La metafisica dell'essere, incentrata nel principio di Creazione, non risulta che sia, di per sé, in opposizione con gli esiti più maturi del pensiero moderno, segnatamente con l'idealismo gentiliano inteso quale "formalismo assoluto". Al contrario, l'idealismo, in quanto risoluzione del dualismo gnoseologico di pensiero ed essere, viene ad essere valorizzato sul piano speculativo come la condizione metodologica più rigorosa per il costituirsi della metafisica dell'essere». (L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 27).

[35] Cfr. *ibi*, p. 293.

26 Dal Sasso.indd 306 03/12/13 09.19

piano metafisico a fare problema (si può "supporre" che, per altre vie, potrebbe comunque esserne posta l'urgenza), quanto la ragione che egli adotta per giustificarla. L'andamento del discorso sembra asserire che il Teorema di Creazione debba essere introdotto per togliere alla radice la *possibilità* che il pensiero, sul piano "metafisico", intenda il variare dei contenuti dell'apparire in termini di "non essere". Ma non è questo ciò che già era stato escluso e dichiarato *impossibile*, proprio nel momento della determinazione, da lui definita solo "fenomenologica", del divenire sulla base della struttura originaria? Nello scorrere la sua argomentazione, si desta in me l'impressione che egli vada in cerca di una giustificazione metafisica già guadagnata su un piano, non solo fenomenologico, ma anche logico, in ragione cioè del "fondamento"[36]. Pare che egli introduca la necessità dell'integrazione per evitare che la totalità dell'esperienza (già da sempre al riparo dalla minaccia del nulla) venga a coincidere con la totalità dell'essere; per svincolarsi, insomma, da un esito "simile" a quello dell'attualismo gentiliano. Ma affermare la differenza ontologica – anch'egli lo ritiene imprescindibile – non è già forse sufficiente ad evitare la convergenza verso l'idealismo immanentistico? Da questo punto di vista, ho l'impressione che Messinese, nel momento metafisico della sua meditazione, venga ad isolare contraddittoriamente la logica dalla fenomenologia. Se al pensiero non è consentito in alcun modo di "ipotizzare" o "dedurre" che nel divenire dell'ente sia in gioco il non essere dell'ente, che ragione c'è di escludere *ulteriormente* quest'ipotesi, ancorché sul piano metafisico?

[36] Per questo verso, chiederei a Messinese di chiarire ulteriormente il significato da lui attribuito al rapporto tra logica e metafisica. Sembra infatti che dopo aver "accorpato" il momento logico a quello fenomenologico – già qui si potrebbe domandare perchè questa struttura di momenti si riduca poi, nel suo lessico, ad un'istanza solamente "fenomenologica" e *non* "logico-fenomenologica" – e aver conseguentemente affermato la differenza ontologica al di fuori della prospettiva nichilistica (accogliendo per questo verso i guadagni della riflessione severiniana), sembra, si ribadisca, che egli venga successivamente a separare i suddetti momenti dell'originario sul piano "metafisico".

26 Dal Sasso.indd 307 03/12/13 09.19

26 Dal Sasso.indd 308 03/12/13 09.19

MARCO SIMIONATO

OSSERVAZIONI SUL CAPITOLO IV DE *LA STRUTTURA ORIGINARIA*

1. Nel quarto capitolo de *La struttura originaria*[1] Severino espone l'aporia del nulla attraverso due formulazioni che si possono indicare nei modi seguenti:

s1 Il nulla è posto come ciò che assolutamente non è; ma, *in quanto posto, presente*, esso è;

s2 Il nulla è l'opposto di ciò che è; ma, *in quanto assolutamente nulla*, esso non è nemmeno l'opposto di ciò che è.

La soluzione di Severino è nota. Innanzitutto essa ha come sfondo teoretico il principio generale secondo cui

> «ogni significato (ogni contenuto pensabile, cioè ogni ente, qualsisia il modo in cui esso si costituisce) è una sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare; o, che è il medesimo, tra l'essere formale e la determinazione di questa formalità [...] – dove l'essere formale è appunto la positività della significanza della determinazione»[2].

Ciò vale anche per il significato "nulla", sebbene sia del tutto peculiare, nella misura in cui la sua positività contraddice il contenuto: l'assoluta negatività. Per dissipare l'aporia, è necessario distinguere (ma non separare) i due "momenti" della sintesi costituita dal significato "nulla", che sono la positività o «positivo significare» del nulla (il fatto che l'assoluta negatività o insignificanza, significa se stessa, ossia in qualche modo essa *è*) e il "nulla momento", cioè la nullità dell'assolutamente negativo (l'abissalmente altro dall'essere). Siano dunque:

MP: il positivo significare (ossia l'essere) del nulla assoluto

MN: il nulla assoluto o nulla-momento

Si badi che i due momenti sopra indicati non sono due termini separati che in un secondo tempo vengono collegati tra loro, così come un qualsiasi significato o ente (in Severino sono sinonimi) non è qualcosa

---

[1] E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2004[2].

[2] *Ibi*, p. 213.

27 Simionato.indd 309 02/12/13 08.39

che viene collegato al proprio essere a partire da una originaria separazione. Il significato "nulla" dice l'assoluta assenza di positività, cioè di essere; e tuttavia questa assoluta assenza è significante in quanto tale, e dunque è una positività che dice l'assenza di qualsiasi positività. Sono due momenti distinti (in modo analogo posso *distinguere* la positività o l'essere *qua talis* del significato "cane" dalla sua determinatezza), ma non sono separabili (similmente non posso *separare* la positività o l'essere *qua talis* del significato "cane" dalla sua determinatezza).

Tenendo presente questa importantissima indicazione, *s1* si risolve specificando che il nulla nella sua nullità (MN) è presente (posto, pensato, detto etc.) per quel tanto che esso è positivamente significante (MP) come ciò che – appunto – *è* assolutamente nullo (MN); *s2* si risolve affermando che il nulla assoluto (MN) riesce a sussistere come opposto dell'essere grazie al fatto che esso è pur sempre in sintesi con la propria positività significante (MP) che dice l'assoluta insignificanza stessa.

In generale, l'autocontraddittorietà del nulla è la contraddizione tra i due momenti della sintesi suddetta: MP e MN; i quali, di per se stessi, sono internamente *incontraddittori*: «i due lati o momenti di questa autocontraddittorietà (il negativo e il positivo) sono incontraddittori: il nulla è nulla e il positivo è positivo»[3]. Fin qui la soluzione severiniana, richiamata brevissimamente.

2. Nel mio saggio *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*[4] ho proposto una terza formulazione:

s3 Il non-essere assoluto (*nihil absolutum*), *in quanto negativo*, è essere.

Questa formulazione rileva nella forma negativa del nulla la fonte dell'aporia. Riassumo – brevissimamente – la ragione di tale tesi. Posta l'innegabilità del principio di non contraddizione[5], possiamo dire che l'ente è essenzialmente caratterizzato da una negatività di fondo; quella, cioè, che lo oppone a tutto ciò che esso *non* è. L'ente è dunque negativo, non nel senso che sia inesistente o sia soggetto alla corruzione etc.; bensì nel senso che

[3] *Ibi*, p. 217n.

[4] M. Simionato, *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Plus-Pisa University Press, Pisa 2011.

[5] Qui considero il principio di non contraddizione alla luce della radicalizzazione attuata da Severino nei confronti del principio platonico-aristotelico.

27 Simionato.indd 310 02/12/13 08.39

«Ogni essente, ad esempio *questo ricordo* della giornata di ieri (*x*) è la negazione del proprio altro (ossia di non-*x*). *Non consiste* nell'esser tale negazione (giacché esso è appunto questo ricordo), ma ciò che esso è *include* necessariamente tale negazione. [...] L'essente *x è*, dunque, negazione del proprio altro. [...] Ciò significa che *x* include questo suo esser negazione del proprio altro e quindi anche, come negato, il suo altro»[6].

Se ogni ente è negativo dell'altro da sé – e che sia così è incontrovertibile, poiché tale tesi coincide di fatto con l'affermazione innegabile del principio di non contraddizione – allora possiamo concludere che il positivo (l'ente) è una forma della negazione. Certo, esso è negazione della negazione del proprio altro; epperò è *negazione* della negazione, dunque una forma negativa. Ricavo questa tesi generale, secondo cui il negativo del negativo è pur sempre una (qualche) negatività, da L.V. Tarca[7]. Se l'ente è essenzialmente negativo (del negativo), ossia se l'essere si dà sempre in forma di negazione, allora il nulla, in quanto negativo (dell'essere), almeno per questo aspetto (quello della negatività) è identico all'essere.

Questa terza formulazione, nelle intenzioni del mio saggio, dovrebbe sfuggire alla soluzione severiniana e riaprire il problema dell'aporia del nulla. Severino, a proposito di *s1* e *s2*, rileva infatti che MP e MN sono internamente *incontraddittori* e che la contraddizione attorno a cui ruota la questione sussiste tra i due momenti, il positivo e il negativo assoluto. Invece *s3*, spostando l'aporia sulla negatività del nulla, ossia sul "non" del "non-essere", denuncia, almeno nelle mie intenzioni, proprio la contraddittorietà interna del *nihil absolutum*: l'assoluto negativo rispetto all'essere si mostra autocontraddittorio anche senza relazionarlo al suo positivo significare[8], perché è proprio la negazione (il "non" del "non-essere") la ragione della contraddittorietà del non-essere.

Sempre nel mio saggio suddetto mostro anche che il nodo aporetico di *s3* è – di fatto – implicito in *s1* e *s2*; sicché, provando a risolvere *s3*, per ciò stesso propongo una risposta anche alle formulazioni classiche

---

[6] E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 524.

[7] Cfr. ad esempio L.V. Tarca, *Filosofia ed esistenza oggi. La pratica filosofica tra* epistéme 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.

[8] Per Severino, tuttavia, è errato considerare il nulla assoluto senza relazionarlo al suo esser significante come tale e dunque senza relazionarlo al momento positivo; su questo punto fondamentale ritornerò in seguito.

27 Simionato.indd 311 02/12/13 08.39

dell'aporia. La soluzione consiste nell'utilizzare un significato peculiare, introdotto esplicitamente in filosofia da L.V. Tarca; mi riferisco al "puro positivo" o "perfetto positivo", ossia a ciò che è diverso da qualsiasi negazione, persino dalla negazione della negazione. In altri termini, il puro o perfetto positivo è ciò che è assolutamente libero da *ogni* negazione. Se l'ente è innegabilmente negativo (quell'innegabilità propria del principio di non contraddizione), allora solo il nulla è puramente positivo. Fintanto che si considera il nulla come una forma negativa (il *non*-essere), non si esce dall'aporia, perché è proprio la negazione a rendere il nulla una determinazione dell'essere, posto che l'ente è essenzialmente negativo (seppur negativo del proprio altro). Una strada che mi sembra percorribile (certo, con moltissimi interrogativi) è dunque quella dell'identificazione tra nulla e puro positivo (laddove invece Tarca identifica il puro positivo non solo con il nulla, ma con ogni ente. Rimando ancora al mio saggio, dove è presente un confronto con alcune tesi di Tarca). Il lettore tenga bene a mente la seguente distinzione (onde evitare una comprensione equivoca del presente scritto e – per chi è interessato – del saggio *Nulla e negazione*): con "positivo" intendo ciascun ente in quanto è negativo del proprio altro; con "puro positivo" intendo il nulla assoluto in quanto è assolutamente libero da qualsiasi negazione, persino dalla negazione del negativo. Quello che ho indicato con MP nel paragrafo precedente, ossia la positività del significato "nulla", rientra nel senso del "positivo" sopra indicato (su questo credo proprio che Severino sia d'accordo).

Corollario di questa soluzione è poi il ripensamento del senso dell'annullamento dell'ente. Se il nulla è il puro positivo, allora l'annullamento dell'ente è il diventare puro positivo da parte dell'ente: ciò che, prima di diventar nulla, è una forma della negazione (questo tavolo *non* è la sedia, la casa, il numero 7, Dio, il nulla etc.), una volta annullatosi diventa nulla, ossia perfettamente positivo, cioè perfettamente libero da qualsiasi negazione, persino dalla negazione della negazione.

Fin qui ho riesposto – in modo assai sommario per ovvi motivi di spazio e per evitare ripetizioni di tesi già pubblicate altrove – le questioni in gioco. Veniamo ora ad alcune delle obiezioni che Severino muove al mio scritto nella sua stimolante prefazione al saggio e a cui cercherò di rispondere[9].

[9] Per motivi di spazio, non mi è possibile qui rispondere a tutte le obiezioni rivolte al mio

27 Simionato.indd 312 02/12/13 08.39

3. Secondo Severino, anche la formulazione *s3* dell'aporia si può risolvere analogamente a *s1* e *s2*. Scrive infatti il filosofo bresciano:

«[...] anche questa terza formulazione dell'aporia [...] può costituirsi perché prescinde dalla *distinzione* tra l'assoluta nullità (cioè tra l'esser *nihil absolutum*) del "nulla" e il positivo significare del significato "nulla" – dove questa stessa *distinzione* appartiene a tale positivo significare. Il nulla, infatti, in quanto *nihil absolutum*, non è nemmeno quel qualcosa che è l'opporsi all'essente, non è nemmeno negatività o negazione dell'essente. Anche il contenuto di quest'ultima proposizione appartiene al positivo significare del nulla»[10].

Severino qui evidenzia un punto a mio avviso fondamentale della sua argomentazione: *il* nihil absolutum *non è nemmeno negazione dell'essente*. Esso è così nullo da non poter figurare nemmeno come l'opposto dell'essere. Tutto ciò che di negativo appare del nulla appartiene al suo positivo significare e appare in esso: MN non è la negazione dell'essere, perché anche quella negazione è da «imputare» – per così dire – a MP. Dunque, MN non è internamente contraddittorio in quanto negativo (contraddittorietà che *s3* vorrebbe invece indicare), perché esso non è nemmeno negativo. Il mio errore, da cui si produce *s3*, sarebbe dovuto alla *mancata distinzione* di MN da MP: considerando il nulla assoluto *in quanto negativo*, avrei confuso "qualcosa" del momento positivo del significato "nulla" (ossia la sua negatività, che – ripeto – per Severino appartiene anch'essa al positivo significare del nulla) con la nullità del nulla. La nullità del nulla, invece, non è nemmeno negatività (e si badi che anche questo dire "la nullità del nulla" appartiene ad MP).

Innanzitutto osserverei che la contro-obiezione severiniana fa leva sull'*apparire e il sussistere* della distinzione; distinzione che si può rilevare nella misura in cui si sia in grado di *esibire*, in qualche modo, i *due* distinti; altrimenti, di quale distinzione parliamo? E soprattutto, da dove viene la notizia di tale distinzione? Certo, Severino risponde già – mi pare – a questo quesito, ad esempio nella citazione sopra ricordata: persino la distinzione appartiene al positivo significare del nulla. Sia la notizia della distinzione tra MP e MN, sia la notizia di

---

scritto suddetto; in particolare, non considererò la critica di Severino alla tesi secondo cui si può accettare l'annullamento dell'ente, intendendolo come diventar-puro positivo da parte dell'ente stesso. Mi riserbo dunque un'altra occasione per indicare delle linee di risposta e per gli approfondimenti necessari.

[10] E. Severino, *Prefazione* a M. Simionato, *op. cit.*, p. 10.

MN, appaiono grazie a MP stesso, che è appunto l'esser significante dell'insignificanza assoluta come insignificanza assoluta. E tuttavia mi sembra che la questione, ossia la domanda sull'apparire e il sussistere della distinzione, venga elusa da quella risposta severiniana, nella misura in cui viene semplicemente spostata "all'interno" di MP: entro i confini del positivo significare, appaiono i due momenti del "nulla" (MN e MP), ma uno dei due (MN) non appare, perché persino il suo non apparire (la sua nullità assoluta) è di fatto un modo di presentarsi di MP. Anzi – si badi bene – il non apparire di MN è proprio MP stesso, che dice la negatività assoluta. Ma MN non appare in quanto tale: come posso distinguere i due, se di fatto ho sempre e solo a che fare con uno?

A questa domanda, Severino risponderebbe – credo – ricordando che essa sorge solo se *separiamo* i due momenti: quando ci si chiede come può apparire MN, si dimentica che esso appare in quanto è *inscindibilmente legato* a MP, ossia si presuppone una errata separazione dei due. Ancora però insisterei, facendo notare che la mia formulazione dell'aporia non intendeva separare i due momenti, ma mostrarne la indistinguibilità essendo entrambi forme della negazione: nel "non" del "non-essere" (nel senso di *nihil absolutum*) è già contenuta la positività del negativo assoluto[11]. Ora, Severino ha risposto dicendo che il "non" del "non-essere", cioè la negatività, appartiene al momento positivo, sicché la mia critica non andrebbe a segno. Ma la mossa severiniana di imputare *tutto* ciò che riguarda il nulla al suo positivo significare (mossa peraltro più che legittima visto che del nulla non possiamo dire appunto niente!) ha una conseguenza inevitabile: l'impossibilità di avere a che fare con due distinti... laddove invece l'impianto della soluzione severiniana si fonda (anche) sulla distinzione dei due momenti. In altri termini, la separazione dei due momenti, che per Severino è la causa dell'aporia, può essere rilevata solo a partire dall'apparire della distinzione dei due suddetti (altrimenti come potremmo dire che ci sono *due* momenti inseparabili che sono stati separati dall'intelletto astratto?); distinzione che – però – non può in alcun modo apparire. Infatti, se essa sussiste solo all'interno del positivo significare, allora ciò che appare è sempre e solo MP. Insomma, la notizia dell'inseparabilità dei due sussiste solo sul fondamento *dell'apparire dei due*; ma i due non appaiono, in quanto

[11] M. Simionato, *op. cit.*, cap. IV.

27 Simionato.indd 314 02/12/13 08.39

appare sempre e solo uno, sicché indicare la loro separazione come errore fondamentale risulta una mossa ingiustificata[12].

4. Ritorniamo ancora alla citazione severiniana del paragrafo precedente, che mi sembra sintetizzare al meglio il senso della controobiezione del filosofo bresciano. Soffermiamoci su questo punto: «Il nulla, infatti, in quanto *nihil absolutum*, non è nemmeno quel qualcosa che è l'opporsi all'essente, non è nemmeno negatività o negazione dell'essente». È interessante notare che questa affermazione sembra equivalere alla stessa tesi centrale del mio libro, che invece Severino esplicitamente confuta e rifiuta: la tesi secondo cui il nulla sarebbe il puro o perfetto positivo (nel senso indicato qui al § II). Nel libro, infatti, sostengo qualcosa di sostanzialmente identico, ripetendo più volte e in vari modi che una via per oltrepassare l'aporia consiste nel pensare il nulla come assolutamente altro da qualsiasi negazione. Certo, i motivi per cui si afferma una stessa tesi – lo ricorda anche Severino – possono essere diversi, addirittura opposti! Ma credo sia davvero significativo, per lo sviluppo della questione in gioco, rilevare questa convergenza. Severino dal canto suo critica duramente la mia proposta di concepire il nulla in modo puramente positivo; anzi, prima ancora egli aveva criticato L.V. Tarca, da cui eredito proprio l'idea di una pura o perfetta positività (seppur riferendola solo al nulla e non anche agli enti[13]). Eppure Severino dovrebbe tener conto che, se il *nihil absolutum* non è nemmeno negatività o negazione dell'essente, allora anch'egli è costretto ad imboccare la via di un ripensamento del nulla assoluto stesso in termini di perfetta positività; che appunto è la dimensione assolutamente altra da qualsiasi negatività.

In effetti Severino non mi obietta – mi sembra – il fatto che la presenza della negazione ("*non*-essere") in qualche modo tradisca il nulla entificandolo, rendendolo una *determinatio*; mi "rimprovera" invece

[12] Severino sostiene (rispondendo ad esempio alle obiezioni di M. Donà in E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009, cap. III, § 2) – se non ho frainteso – che la distinzione tra i due momenti sussiste *necessariamente* perché sussiste *necessariamente* (incontrovertibilmente) l'opposizione di essere e nulla. Tuttavia vorrei sottolineare che l'opposizione originaria dei diversi (essere e nulla, significare e insignificanza) è sì incontrovertibile (perché persino la loro identità contraddittoria si fonda sulla incontraddittorietà, se davvero vuole essere identità *dei diversi*, e dunque si nega da sé), ma, proprio ponendo i differenti in una relazione di *negazione*, rende aporetico il nulla in quanto "non-essere". È appunto quanto ho cercato di indicare con la terza formulazione dell'aporia del nulla (*s3*).

[13] A questo proposito cfr. M. Simionato, *op. cit.*, cap. VI, dedicato appunto al confronto con alcune tesi della filosofia di L.V. Tarca.

27 Simionato.indd 315 02/12/13 08.39

di non aver capito che anche quella negazione è a carico del positivo significare, cioè di MP, cosicché non si dà alcun "tradimento". Benissimo; ma se così stanno le cose, allora il *nihil absolutum* è "svuotato" di tutta la sua negatività (e non a caso Severino lo chiama «il vuoto»[14]); che è ciò che ho cercato di mostrare nella parte centrale del libro (v. cap. V) e nel § II del presente scritto. Dunque, *o Severino accetta che il* nihil absolutum *sia puramente positivo (nella specifica accezione introdotta sopra), oppure non può tener ferma la tesi secondo cui il nulla assoluto non è nemmeno negazione dell'essere*[15]. Ma egli non accetta – lo dice esplicitamente nella prefazione più volte richiamata – tale identificazione tra il nulla e il puro positivo, innanzitutto perché ritiene il concetto stesso di puro positivo qualcosa di contraddittorio e dunque negabile e negato dalla struttura originaria della verità. Anche qui, mi permetto di far notare a Severino che la tesi sostenuta (ovvero l'identità di *nihil absolutum* e puro positivo) non può essere negata dicendo che il puro positivo, essendo contraddittorio, non c'è, non esiste, è un nulla... perché – di nuovo – si tratta proprio della medesima tesi. Fin dall'inizio del saggio, infatti, indico che è impossibile che il puro positivo sia un ente[16], per poi concludere, qualche capitolo dopo, che appunto solo il nulla è puramente positivo. Dire che un significato come "puro positivo", ossia: "dimensione diversa dalla negazione e dalla negazione della negazione", è impossibile (non esiste in nessun modo etc.) *è esattamente ciò che intendo dire quando identifico quella dimensione col* nihil absolutum.

Una ulteriore critica mossami da Severino, proprio in merito alla suddetta identificazione, è la seguente: «A proposito […] della sua tesi che il nulla è il "puro positivo", osservo subito che il nulla, in quanto positivo che è *puro*, è pur sempre un *positivo*, ossia è un essente»[17]; qui mi fa notare che sono costretto ad attribuire, volente o nolente, al nulla una *facies* positiva – e dunque negativa, ogni positivo essendo *negazione* dell'altro da sé – cadendo a mia volta nella medesima aporia che

[14] E. Severino, *Prefazione* a M. Simionato, *op. cit.*, p. 14.

[15] Si noti, inoltre, che dire: «Il *nihil absolutum non* è nemmeno negatività» è a sua volta un modo in cui si afferma una qualche negatività del nulla, sia pure come negazione dell'essere-negativo (in generale e anche negativo dell'ente). Ma anche questa negatività – risponderebbe Severino, almeno credo – è da "imputare" al positivo significare del nulla, laddove invece la nullità assoluta del nulla (MN) rimane *altro* persino dalla negazione della negazione *qua talis* e dalla negazione della negazione dell'essere e/o dell'ente: questa è proprio la tesi del mio saggio.

[16] M. Simionato, *op. cit.*, cap. I, § 3.

[17] E. Severino, *Prefazione* a M. Simionato, *op. cit.*, p. 13.

27 Simionato.indd 316 02/12/13 08.39

intendevo invece risolvere, proprio grazie alla identificazione del nulla col "puro positivo". La mia soluzione, insomma, sarebbe affetta dalla stessa problematicità che avevo rilevato in quella severiniana, ossia la negatività del nulla (ma che per Severino, come abbiamo visto nel § III, è solo una apparente problematicità), il positivo del "puro positivo" essendo anch'esso un ente, quindi una forma negativa (dell'altro da sé).

Tuttavia, la mia proposta non era quella di pensare un positivo, ossia un ente, a cui attribuire il carattere della "purezza", cioè della "diversità da qualsiasi forma negativa"; tant'è che fin dall'inizio del mio saggio avverto che *nessun ente è puramente positivo*, ossia che non vi è nessun positivo a cui attribuire la "purezza" rispetto alla negazione: *omnis determinatio est negatio*. Quando parlo di "puro positivo", riprendo da Tarca l'idea di una dimensione che differisce da qualsiasi forma negativa, persino dalla negazione del negativo; questa dimensione non c'è, è impossibile, non esiste... è *nihil absolutum*, appunto. Se Severino sta dicendo questo, ossia che è *impossibile* porre un puro positivo che non sia di fatto anche un positivo (cioè un ente, quindi una negatività) perché la "purezza" in qualche modo è una "proprietà" del "positivo" (il puro positivo è pur sempre un positivo); se Severino afferma questo – dicevo – allora egli sta sostenendo che il puro positivo è *nihil absolutum*, che è proprio la tesi da me proposta.

Resta il fatto che, parlando del nulla come puro positivo, e anzi parlando del "nulla", cioè del "non-essere", il mio discorso continua ad utilizzare una forma negativa (sia essa il "positivo" che compare nell'espressione "puro positivo", sia essa il "non" del "non-essere" etc.) e quindi – nota ancora Severino – è una *esplicita* auto-smentita[18]. Esplicita, perché dichiaro apertamente che il nulla, in quanto altro da qualsiasi negazione, è altro anche dalla negazione della negazione, e dunque *deve accettare la propria negatività* (sia essa il "non" del "non-essere", o il "positivo" del "puro positivo"), altrimenti sarebbe negativo almeno in un senso, cioè negativo della negazione. A questo proposito mi piace richiamare la bella espressione di Tarca, secondo cui il puro positivo è tale anche «*in presenza*, o *al cospetto*, del negativo»[19]. Per Severino questa *accettazione* del negativo da parte del nulla, ossia la libertà del nulla rispetto alla negazione, tale da accogliere anche il negativo stesso, è una contraddizione, e quindi una auto-smentita della

[18] *Ibidem*.
[19] L.V. Tarca, *op. cit.*, p. 143n.

27 Simionato.indd 317 02/12/13 08.39

mia tesi; scrive infatti: «[...] è come dire che per essere "libero", cioè diverso dalla negazione, [il nulla] deve essere negazione, o che per essere "libero" non dev'essere "libero". Che, se ho ben capito, è una logica estranea alle convinzioni di fondo dell'autore»[20]. Certamente, è una logica estranea alle mie intenzioni, nella misura in cui il fondamento del mio discorso è proprio la negazione della contraddizione, cioè l'affermazione dell'opposizione, *in primis* dell'opposizione originaria di essere e nulla. Anzi, tutto il saggio cerca di proporre un modo di pensare l'opposizione di essere e nulla tale da non rimanere invischiato in una situazione aporetica. Eppure, nota Severino, la mia conclusione è una palese contraddizione: il nulla è e non è negativo. Anzi, aggiungerei che ho scritto addirittura che l'aporia del nulla si risolve (si oltrepassa) semplicemente *ribadendola*, cioè accettando che il nulla sia negativo, laddove proprio la negatività era ritenuta essere la "causa" dell'aporia[21].

Ma com'è possibile nello stesso tempo accettare la logica della non contraddizione (nel senso severiniano) e affermare, *come vera*, una contraddizione? Per rispondere, noterei che l'autocontraddittorietà del puro positivo (che egli rileva, secondo quanto sopra esposto) non mi sembra una obiezione alla mia tesi, perché l'assoluta nientità del puro positivo, in quanto contenuto di una struttura autocontraddittoria ("puro positivo", ossia "libero e non libero dal negativo", o "negativo e non negativo"), coincide con il *nihil absolutum* di cui si parla in *Nulla e negazione* (non a caso, fin dall'introduzione al saggio preciso che non intendo affiancare al *nihil absolutum* un "secondo" nulla, che in ultima analisi, non essendo *nihil absolutum*, si ridurrebbe ad essere un certo ente). Del resto, riprendo proprio da Severino l'insegnamento per cui il contenuto di una contraddizione è *nihil absolutum* (certo in sintesi con il suo positivo significare, ma di questa relazione ho già indicato sopra quali sono, a mio avviso, i punti problematici).

Severino credo intenda obiettarmi che non solo la mia tesi, ma anche l'argomentazione è autocontraddittoria: se pensare il nulla in modo negativo produce l'aporia, secondo la mia tesi; e se – insieme – pensare il nulla in modo negativo è anche la soluzione dell'aporia, il mio discorso è contraddittorio. Anche qui, mi permetto di far notare che la conclusione della mia argomentazione non dice che *esiste* un contenuto

[20] E. Severino, *Prefazione* a M. Simionato, *op. cit.*, p. 13.
[21] M. Simionato, *op. cit.*, cap. V, § 2.

27 Simionato.indd 318 02/12/13 08.39

contraddittorio, ossia che c'è almeno un ente contraddittorio, ma dice che *il nulla* è contraddittorio; si badi, non il nulla in quanto sintesi tra positivo significare (MP) del *nihil absolutum* e *nihil absolutum* (MN), ma proprio il *nihil absolutum* (MN) è *internamente* contraddittorio. Conclusione, questa, che forse mette in discussione il corollario indicato da Severino nel § 12 del cap. IV de *La struttura originaria*, ovvero l'affermazione dell'essere come orizzonte assoluto.

27 Simionato.indd 319 02/12/13 08.39

27 Simionato.indd 320 02/12/13 08.39

INDICE DEI NOMI

Agazzi Evandro, 259
Agostino di Ippona, santo, 96 e n., 97, 136, 184, 185, 216, 245 e n.
Ales Bello Angela, 305n., 306n.
Alessio Franco, 100n.
Alighieri Dante, 241, 242 e n., 243, 244, 245n.
Anassimandro, 52n., 100
Anscombe Gertrude Elizabeth Margaret, 140 e n. 141
Anselmo d'Aosta, santo, 247
Arata Carlo, 135, 259
Arendt Hannah, 150
Aristotele, 43n., 62, 63, 69 e n., 70, 71 e n., 73, 75, 76 e n., 77n., 79, 80, 90, 106 e n., 120n., 121n., 122n., 126, 127n., 128n., 131, 132, 133, 134, 135 e n., 136, 137 e n., 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 175, 177, 183, 212, 215, 216, 219, 220, 224, 226, 227, 228, 229 e n., 230n., 232, 233, 234, 237, 238, 260
Assunto Rosario, 61n.
Aubenque Pierre, 136n.
Austin John, 138, 139
Avicenna, 136

Bacchin Giovanni Romano, 135
Bach Johann Sebastian, 242, 291
Banfi Antonio, 84n.
Barcellona Pietro, 5, 147 e n., 192, 193
Bausola Adriano, 45n., 107n., 131, 259
Beethoven Ludwig van, 211,
Benedetti Michelangeli Arturo, 211
Bergson Henri, 90, 105n.
Berti Dario, 191n.
Berti Enrico, 5, 131 e n., 133n., 135 e n., 136 e n., 137n., 138n., 139n., 142n., 192, 194, 195, 237
Bettineschi Paolo, 5n., 189, 285, 296n.
Biasutti Franco, 86n.
Bignotti Sara, 6
Bonaparte Napoleone, 154
Bonetti Aldo, 131
Bontadini Gustavo, 30 e n., 40n., 43, 45 e n., 49, 51, 55, 57, 105 e n., 106 e n., 107 e n., 108 e n., 109 e n., 110 e n., 111 e n., 112 e n., 113n., 114 e n., 115n., 116n., 117 e n., 118n., 119 e n., 120 e n., 121, 122n., 127, 128 e n., 131, 132, 135, 137, 138, 203, 208, 259, 260, 293, 299, 300, 301 e n., 303, 305, 306
Borges Jorge Luis, 83, 84n., 102, 103n., 238
Bottani Andrea, 139n.
Brecht Bertold, 206
Brianese Giorgio, 5, 6, 83, 91n., 136n., 211, 237, 238, 241, 257, 265n., 305n.
Brock Stephen L., 139n.

Cabella Massimiliano, 191n.
Calogero Guido, 177 e n., 213
Campanella Tommaso, 128n.

28 Indice nomi.indd 321 04/12/13 15.05

Candiotto Laura, 191n.
Carabellese Pantaleo, 61n.
Caramore Gabriella, 244n.
Carlini Armando, 132, 133
Carnap Rudolph, 55 e n., 56, 59, 105n., 134
Castoriadis Cornelius, 147
Cellucci Carlo, 136
Cesa Claudio, 201
Chiavacci Leonardi Anna Maria, 245n.
Chiereghin Franco, 135, 136, 230n.
Colletti Lucio, 135
Colli Giorgio, 202
Cortella Lucio, 6
Cortot Alfred, 211
Costa Filippo, 91n., 277n.
Cottier Georges Marie Martin, 136
Croce Benedetto, 212, 242n., 298
Cusano Nicoletta, 298n.
Cusatelli Giorgio, 175n.

D'Agostino Simone, 80n.
Dal Sasso Andrea, 5n., 189, 191n., 297 e n., 305n.
De Benedetti Paolo, 244 e n.
Deleuze Gilles, 87n., 99 e n.
De Paoli Marco, 40n.
Descartes René (Cartesio), 126n., 128n., 175
Dewey John, 105n., 134
Diodoro Crono, 71, 77, 78, 80
Doenitz Karl, 172
Donà Massimo, 315n.
Dostoevskij Fëdor, 90
Duns Scoto Giovanni, 143
Düring Ingemar, 132

Eraclito, 215, 220, 224
Erodoto, 150
Eschilo, 90, 194

Fabro Cornelio, 136, 301 e n.
Faggiotto Pietro, 106n., 135
Feuerbach Ludwig, 201
Franceschini Ezio, 131
Freccero John, 245n.
Frege Gottlob, 138, 139, 140, 141
Fronterotta Francesco, 122n.

Galimberti Umberto, 5 e n., 199
Garcia Lorca Federico, 150
Gardies Jean-Louis, 75n.
Geach Peter Thomas, 140, 141 e n., 142 e n.,
Gemelli Agostino, 131
Gentile Giovanni, 90, 105 e n., 106 e n., 107, 108, 110 e n., 111, 112 e n., 113 e n., 114, 119, 120, 121 e n., 122, 123 e n., 124 e n., 125 e n., 126 e n., 127 e n., 128 e n., 132, 168, 177 e n., 194, 195, 298 e n., 305, 306
Gentile Marino, 131, 135
Geymonat Ludovico, 55, 136
Ghisalberti Alessandro, 45n.
Giacon Carlo, 131
Gilson Etienne, 136
Gödel Kurt, 196
Goethe Johann Wolfgang von, 242
Goggi Giulio, 6n., 91n., 136n., 193, 211, 265
Gorgia, 143
Guazzoni Foà Virginia, 131

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 22, 27, 124n., 126, 128n., 129, 143, 175, 176, 180, 182, 183, 184 e n., 185, 203, 217, 229, 231, 233, 238, 242n.
Heidegger Martin, 8, 9, 23, 32, 90, 105n., 106n., 108n., 135n., 144, 145, 200, 202, 208, 239, 298n., 306

28 Indice nomi.indd 322 04/12/13 15.05

Hitler Adolf, 172
Hohenemser Rolf, 61n.
Husserl Edmund, 8, 105n., 277 e n., 278 e n., 279 e n., 280

Irti Natalino, 5, 167, 192, 193

Jaeger Werner, 175n.
Jaspers Karl, 91 e n., 94 e n., 200, 201

Kafka Franz, 283 e n.
Kant Immanuel, 19, 21, 61n., 63 e n., 143, 175, 176, 177, 182, 183, 203
Kelsen Hans, 154
Kenny Anthony, 142
Kojève Alexandre, 202
Kripke Saul, 78

Landucci Sergio, 136
Latini Brunetto, 242
Leibniz Gottfried Wilhelm von, 32, 120, 175, 180, 185
Lentini Luigi, 5, 205
Leopardi Giacomo, 90, 194, 195
Lequier Jules, 72
Lewis David, 74
Liszt Franz, 211
Lugarini Leo, 226, 230

Madera Romano, 253n., 311n.
Mancini Italo, 259
Martinetti Alessandro, 40n.
Martinetti Piero, 94n., 100 e n.
Marx Karl, 94
Masullo Aldo, 88n., 230
Mattiazzi Tiziana, 191n.
Melchiorre Virgilio, 108n., 259
Messeri Marco, 99n.
Messinese Leonardo, 29 e n., 30n., 39n., 40n., 41n., 42n., 44n., 49n., 192, 195, 297 e n., 298 e n., 299, 300 e n., 301 e n., 302 e n., 303 e n., 304 e n., 305, 306 e n., 307 e n.
Michelstaedter Carlo, 83
Mignini Filippo, 92n., 96n., 97 e n.
Minio-Paluello Lorenzo, 76n., 177n.
Molinaro Aniceto, 30n.
Montano Aniello, 85n.
Mori Carmignani Sabrina, 283n.

Nadler Steven, 85n.
Natoli Salvatore, 5, 207, 298n.
Negri Antonio, 87n.
Nietzsche Friedrich, 90, 94, 124n., 194, 195, 203, 208, 209, 220, 245
Nimitz Chester, 172
Novalis, 175n.

Owen Gwilym Ellis Lane, 132, 139

Pagani Paolo, 5, 55, 57n., 68n., 72n., 79n., 80n., 134, 237
Paltrinieri Gian Luigi, 6
Panikkar Raimon, 257
Pardi Aldo, 99n.
Parmenide, 32, 34 e n., 90, 100, 106 e n., 117, 120, 122n., 125, 126, 128n., 132, 134, 136, 137, 138, 139, 143, 145, 152, 177, 184, 187, 220, 224, 225, 227, 228, 229 e n., 230, 231, 232, 238, 259, 289, 301
Peano Giuseppe, 58 e n.
Perissinotto Luigi, 5, 6, 7, 191, 192, 263
Perone Ugo, 47n.
Petterlini Arnaldo, 5, 136n., 211
Piana Giovanni, 278n.
Pier Damiani, santo, 144
Pirandello Luigi, 244 e n.
Pisarri Attilio, 191n.
Platone, 23, 38, 69, 90, 95, 117 e n.,

28 Indice nomi.indd 323 04/12/13 15.05

120n., 123, 126, 127n., 128n., 132, 134, 136, 184 e n.,187 e n., 215, 216, 219, 220, 223, 224, 228, 232, 238, 260, 288
Plotino, 184 e n.
Pocar Ervino, 175n.
Poma Paolo, 40n.
Porzio Domenico, 84n.
Prini Pietro, 230
Proietti Omero, 92n., 97 e n.

Quine Willard van Orman, 139, 140, 141

Ravel Maurice, 211
Reale Giovanni, 69n., 131, 133
Rensi Giuseppe, 85 e n.
Ross William David, 175n.
Rossmann Kurt, 200
Rubinstein Arthur, 211
Ruggenini Mario, 5, 6, 191, 215
Ruggiu Luigi, 5, 6, 11, 134, 137n., 191, 192, 225, 230n., 238
Russell Bertrand, 57, 58, 59, 138, 139, 140, 141
Ryle Gilbert, 138, 139

Sacchi Dario, 40n.
Saner Hans, 200
Sangiacomo Andrea, 191n.
Sangiorgio Stefano, 191n.
Sanna Manuela, 175n.
Sangiacomo Andrea, 98n.
Sasso Gennaro, 15, 43n., 51 e n., 52 e n., 297n.
Schmitt Carl, 202
Schopenhauer Arthur, 93n.
Schuller Georg Hermann, 92
Sciacca Michele Federico, 133
Sciuto Italo, 5, 241
Selvaggi Filippo, 134,
Simionato Marco, 5n., 189, 191n., 255 e n., 256 e n., 309, 310n, 315n., 316n., 318n.
Sichirollo Livio, 84n.
Sini Carlo, 93n., 165
Socrate, 144, 216
Sofocle, 235
Spanio Davide, 5, 105, 191, 192, 193, 265n., 305n., 306n.
Speer Albert, 172
Spero Daniele, 191n.
Spinoza Baruch, 27, 83, 84, 85 e n., 86, 87 e n., 88, 90, 91, 92 e n., 93 e n., 94, 95, 96 e n., 97 e n., 98 e n., 99 e n., 100 e n., 101, 102, 103, 185, 238, 241, 257
Spirito Ugo, 32, 109n., 111, 112n., 113, 119n., 225
Stewart Matthew, 84n.
Suarez Francisco, 143

Talete, 107n.
Tarca Luigi Vero, 5, 6, 191, 197, 247, 248n., 252n., 253n., 297n., 311 e n., 312, 315 e n., 317 e n.
Testoni Ines, 91n.
Tommaso d'Aquino, santo, 60, 107n., 133, 136, 139, 140, 141, 142, 267 e n.
Tucidide, 150

Valent Italo, 5, 191, 192
Van Gogh Vincent, 199
Van Inwangen Peter, 139
Vanni Rovighi Sofia, 259, 260
Vasa Andrea, 230
Venier Veniero, 6n., 273, 278n.
Ventimiglia Giovanni, 139n., 142n.
Vigna Carmelo, 5, 6, 40n., 107n., 134, 259
Vigorelli Amedeo, 94n.
Visentin Mauro, 5, 15, 40n., 52 e n., 192, 194, 195, 298n.

28 Indice nomi.indd 324 04/12/13 15.05

Vitiello Vincenzo, 5, 175 e n., 192, 194, 195, 197, 233, 237

Weber Max, 170
Wittgenstein Ludwig, 105n., 140, 142, 202, 245
Wolff Christian, 143

Zermelo Ernst, 58 e n., 59
Zopolo Armando, 40n.
Zucca Diego, 134

28 Indice nomi.indd 325 04/12/13 15.05

28 Indice nomi.indd 326 04/12/13 15.05

SOMMARIO

Presentazione di Davide Spanio 5

A mo' di prefazione. Severino e la sua filosofia
di Luigi Perissinotto 7

Introduzione di Luigi Ruggiu 11

Il destino dell'essere
Dialogo con Emanuele Severino

MAURO VISENTIN
Immutabile/mutevole. L'essere nell'apparire dell'ente 15

LEONARDO MESSINESE
Severino e la metafisica 29

1. Introduzione, 29 - 2. La questione posta da Severino alla metafisica. L'articolazione essenziale della filosofia prima ne *La struttura originaria* (1958) e in *Ritornare a Parmenide* (1964/1965), 31 - 3. Osservazioni sulla critica severiniana nei confronti della metafisica, 39 - 4. Una discussione con Severino sulla metafisica classica. L'orizzonte della teoresi di Bontadini e un suo ulteriore approfondimento, 43 - 5. Osservazioni conclusive, 51

PAOLO PAGANI
Nota sulle modalità dell'essere 55

1. Premessa sulla significanza del termine "essere", 55 - 2. Severino sul "possibile", 62 - 3. Osservazioni sulla critica severiniana al "possibile", 72 - 4. Sulla contingenza, 75 - 5. Sviluppi ulteriori, 79

GIORGIO BRIANESE
«Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni». Emanuele Severino interprete di Spinoza 83

29 Sommario.indd 327 02/12/13 08.43

DAVIDE SPANIO
Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile .. 105

1. Attualismo e problematicismo, 105 - 2. Il silenzio dell'essere, 111 - 3. Le parole del divenire, 118 - 4. La voce dell'*episteme*, 121 - 5. Il destino dell'essere, 126

ENRICO BERTI
Severino e Aristotele 131

1. Centralità di Aristotele nel percorso filosofico di Severino, 131 - 2. Il «ritorno a Parmenide» e il conseguente dibattito, 134 - 3. Il concetto aristotelico di "essere" e la filosofia analitica, 138 - 4. Il "destino" dell'essere, 144

PIETRO BARCELLONA
Gli abitatori del tempo 147

1. La storia come rimedio: fra mortalità e memoria, 147 - 2. Il senso greco della cosa: l'illusione del divenire, 151 - 3. La Legge fra libertà e tempo, 154 - 4. Il destino della necessità, 156 - 5. La resistenza dell'illusione, 158 - 6. La persistenza dell'aporetica costituzione dell'umano, 161

NATALINO IRTI
Diritto positivo e normatività della tecnica 167

VINCENZO VITIELLO
Tauta aei. La logica dell'inerenza di Emanuele Severino 175

Tavola rotonda

EMANUELE SEVERINO
Primo intervento 191

UMBERTO GALIMBERTI
Una voce proveniente dalla «terra isolata» 199

LUIGI LENTINI
La più grande lezione filosofica di Severino 205

SALVATORE NATOLI
Severino per me. Un incontro-sfida con la "ben rotonda verità" . 207

Sommario 329

ARNALDO PETTERLINI
L'occulta regìa del destino! 211

MARIO RUGGENINI
Preludio a un discorso che non può aver fine 215

LUIGI RUGGIU
Un pensiero inquietante 225

EMANUELE SEVERINO
Secondo intervento 237

ITALO SCIUTO
Per un filo d'erba 241

LUIGI VERO TARCA
«Te lo do io il dialogo...». Una conversazione filosofica con Emanuele Severino 247

CARMELO VIGNA
Amarcord 259

Interventi

GIULIO GOGGI
Sulla "compattezza" degli scritti di Emanuele Severino 265

VENIERO VENIER
Emanuele Severino e il respiro del pensiero 273

PAOLO BETTINESCHI
L'esser sé del finito. Considerazioni per Emanuele Severino 285

ANDREA DAL SASSO
In margine a un dialogo. Severino e Messinese 297

1. La centralità della differenza ontologica e il ruolo dell'attualismo, 297 - 2. La critica di Messinese a Severino, 299 - 3. Risposta di Severino e replica, 302 - 4. Al cospetto dell'attualismo gentiliano. Osservazioni, 304

29 Sommario.indd 329 02/12/13 08.43

MARCO SIMIONATO
Osservazioni sul capitolo IV de La struttura originaria 309

Indice dei nomi 321

29 Sommario.indd 330 02/12/13 08.43

Filosofia - Testi e Studi

1. S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi* (a cura di U. Regina)
2. G. Riconda - M. Ravera - C. Ciancio - G.L. Cuozzo (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*
3. S. Franck, *Paradossi* (a cura di M. Vannini)
4. G. D'Anna, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*
5. Cicerone - pseudo Plutarco - Alessandro di Afrodisia, *Trattati antichi sul destino* (a cura di A. Magris)
6. R. Carnap, *Lo spazio. Un contributo alla teoria della scienza* (a cura di R. Pettoello e V. Latronico)
7. É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale* (7 ed.)
8. P.P. Portinaro, *Breviario di politica*
9. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*
10. J. Maritain, *La persona e il bene comune* (12 ed.)
11. R. Diodato - E. De Caro - G. Boffi, *Percorsi di estetica. Arte, Bellezza, Immaginazione* (2 ed.)
12. A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*
13. H. Cohen, *Spinoza. Stato e religione, ebraismo e cristianesimo* (a cura di R. Bertoldi)
14. P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo* (a cura di F. Tessitore)
15. P. De Vitiis, *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità*
16. F. Tessitore, *La «religione dello storicismo»*
17. M. de Certeau, *Sulla mistica* (a cura di D. Bosco)
18. E. Severino, *Istituzioni di filosofia*
19. S. Kierkegaard, *Diari (1834-1842)* I (a cura di A. Giannatiempo Quinzio e G. Garrera)
20. F.S. Trincia, *Freud e la filosofia*
21. P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'*Ethica *di Spinoza e dei suoi amici*
22. D. Bosco (ed.), *Agostino nella modernità. Il grand siècle (e dintorni)*
23. G. Piana, *La verità dell'azione. Introduzione all'etica*
24. E. Simonotti, *Max Scheler. Univeralismo e verità individuale*
25. G. Moretti, *Il genio. Origine, storia, destino*
26. F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*
27. N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*

30 Collana.indd 331 13/12/13 12.34

28. J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal* (a cura di M.V. Romeo)
29. P. Becchi, *Kant diverso. Pena, natura, dignità*
30. M. Micheletti, *I platonici di Cambridge. Il pensiero etico e religioso*
31. E. Cassirer - L. Nelson, *Una controversia sul metodo critico*
32. G.R.F. Ferrari, *Città e anima nella* Repubblica *di Platone*
33. P. Grassi, *Trascendenza fra i tempi. Dimensioni dell'esperienza religiosa*
34. M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*
35. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia* (a cura di U. Regina)
36. A. Fermani, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*
37. G. Severino, *La filosofia e la vita. Prima e dopo Hegel* (a cura di P. Becchi, F. Michelini, R. Morani)
38. J. Maréchal, *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici* (a cura di D. Bosco)
39. E. Berti, *Studi aristotelici*
40. S. Zucal, *L'Angelo nel pensiero contemporaneo*
41. J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere* (3ª ed. - con *Premessa* di V. Possenti)
42. L. Messinese, *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*
43. M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I - Dialettica, metafisica e cosmologia*
44. M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. II - Dall'anima alla prassi etica e politica*
45. G. D'Anna, *Realismi. Nicolai Hartmann "al di là" di realismo e idealismo*
46. V. Costa, *Giustizia, responsabilità e legge. Un percorso fenomenologico nella filosofia moderna e contemporanea*
47. Ph. Sellier, *Pascal e Port-Royal* (a cura di M.V. Romeo)
48. G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*
49. L. Palpacelli, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo*
50. D. Spanio (ed.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*

30 Collana.indd 332 13/12/13 12.34

Precedentemente pubblicati (Filosofia Nuova Serie)

1. B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*
2. B. Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, 2 ed.
3. B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, 4 ed.
4. B. Forte, *L'Uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza*, 2 ed.
5. I. Adinolfi (ed.), *Il religioso in Kierkegaard*
6. G. Beschin - F. Cambi - L. Cristellon (eds.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*
7. M. Micheletti, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*
8. A. Fabris, *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*
9. M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*
10. F. Tomatis, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*
11. A. Magris, *Nietzsche*
12. X. Tilliette, *La Chiesa nella filosofia*
13. X. Tilliette, *La Settimana santa dei filosofi*, 2 ed. ampliata
14. M. Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*
15. G. Beschin - L. Cristellon (eds.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*
16. A. Franchi, *Metafisica della politica*
17. S. Zucal, *Lineamenti di pensiero dialogico*
18. Th.A. Szlezák, *La Repubblica di Platone. I libri centrali*
19. A. Aguti, *Henry Duméry. Filosofia della religione e critica del cristianesimo*
20. B. Forte, *Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia*, 2 ed.
21. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 7 ed.
22. K.W.F. Solger, *Erwin. Quattro dialoghi sul bello e sull'arte*
23. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici I. Epistemologia, logica e dialettica*
24. G. Ripanti, *Parola e tempo*
25. C. Arata, *«Ego Sum Qui Sum». La Gloria di Dio*
26. U. Regina, *Kierkegaard. L'arte dell'esistere*
27. F.L. Marcolungo - S. Zucal (eds.), *L'etica di Romano Guardini. Una sfida per il post-moderno*
28. B. Forte, *Inquietudini della Trascendenza*
29. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici II. Fisica, antropologia e metafisica*
30. S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, 3 ed.
31. *Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce 2005-2006*

30 Collana.indd 333 13/12/13 12.34

32. G.C. Di Gaetano, *Alvin Plantinga. La razionalità della credenza teistica*
33. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*
34. O. Tolone, *Bernhard Welte. Filosofia della religione per non-credenti*
35. P. De Vitiis, *Prospettive heideggeriane*
36. M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*
37. D. Bosco (ed.), *Pascal nella modernità* (XVII-XIX secolo)
38. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*
39. S. Semplici, *Bioetica. Le domande, i conflitti, le leggi*
40. M. Micheletti, *Tomismo analitico*
41. E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo. libertà, democrazia*
42. U. Regina - E. Rocca (eds.), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*
43. P. Rousselot, *Il problema dell'amore nel Medioevo*
44. Politica e Religione (2007), *L'Angelo delle Nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*
45. M. Cangiotti, *L'universalità della democrazia*
46. F.S. Trincia, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*
47. M. Perrini, *Filosofia e coscienza. Socrate, Seneca, Agostino, Erasmo, Thomas More, Bergson*
48. M. Migliori - A. Fermani (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*
49. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici III. Filosofia pratica*
50. A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*
51. M. Migliori-L.M. Napolitano Valditara (eds.), Plato Ethicus. *La filosofia è vita*
52. X. Tilliette, *Eucaristia e filosofia*
53. E. Rocca (ed.), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*
54. B. Casper, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*
55. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici IV/1. L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*
56. A. Aguti (ed.), *Religione, secolarizzazione, politica. Studi in onore di Piergiorgio Grassi*
57. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici IV/2. L'influenza di Aristotele. L'età moderna e contemporanea*

30 Collana.indd 334 13/12/13 12.34

F. Camera, *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*

A. Franchi, *La città originaria. Dialettica della ragione politica*

H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*

É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, 6 ed.

M. Ivaldo, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*

K. Jaspers, *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*

A. Magris, *La filosofia ellenistica. Scuole, dottrine e interazioni col mondo giudaico*

I. Mancini, *Filosofia della prassi*, 3 ed.

I. Mancini, *Frammento su Dio*, a cura di A. Aguti, 2 ed.

E. Mazzarella, *Pensare e credere. Tre scritti cristiani*

G. Moretto, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*

G. Moretto, *Filosofia e religione nell'età di Goethe*

G. Moretto, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*

G. Moretto (ed.), *Preghiera e filosofia*

M. Nicoletti, *La politica e il male*

U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*

U. Regina, *La vita di Gesù e la filosofia moderna. Uno studio su David Friedrich Strauss*

G. Ripanti, *Parola e ascolto*

X. Tilliette, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*

X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*

X. Tilliette, *Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo*

F. Tomasoni, *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*

D. Venturelli, *Etica e tempo*

S. Zucal, *Ali dell'invisibile. L'Angelo in Guardini e nel '900*

S. Zucal - L. Bertolini (eds.), *Carl Dallago. Il grande inconoscente*

30 Collana.indd 335 13/12/13 12.34

30 Collana.indd 336 13/12/13 12.34