

La Filosofia Futura

Rivista semestrale di filosofia teoretica

n. 7/2016

PRESIDENTE: Emanuele Severino

DIRETTRICE: Nicoletta Cusano

COMITATO SCIENTIFICO:

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

COMITATO DI REDAZIONE:

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



SULL'INFINITO

a cura di
Nicoletta Cusano

La Filosofia Futura
Rivista semestrale di filosofia teoretica

Per informazioni e abbonamenti
www.mimesisedizioni.it/Filosofia-futura.html
www.lafilosofiafutura.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: xxx
Issn: 2282-4022

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

Autorizzazione del Tribunale di Bolzano n. 7 del 28 maggio 2013

INDICE

Presentazione <i>di Nicoletta Cusano</i>	7
---	---

PARTE I

L'infinito sbocciare degli eterni <i>di Giorgio Brianese</i>	15
---	----

Dialettica dell' <i>Infinito</i> . Leopardi e il senso del limite <i>di Fabio Vander</i>	29
---	----

PARTE II

DISCUSSIONI.

EMANUELE SEVERINO RISPONDE AI CRITICI

Risposta a Mauro Visentin	47
---------------------------	----

Risposta a Luigi Vero Tarca	55
-----------------------------	----

Risposta a Vincenzo Vitiello	63
------------------------------	----

Conversazione sulla teologia con Emanuele Severino <i>(a cura di Antonino Postorino)</i>	77
---	----



PRESENTAZIONE

Questo numero è dedicato al tema dell'infinito. I contributi della Prima Parte sono due: uno di Giorgio Brianese, intitolato *L'infinito sbocciare degli eterni*, l'altro di Fabio Vander, intitolato *Dialettica dell'Infinito. Leopardi e il senso del limite*.

Il tema dell'infinito è un tema fondamentale per la ricerca speculativa. Che in questo numero compaiano solo due interventi nella Prima Parte non deve far ritenere che se ne sottostimi l'importanza filosofica. Al contrario, proprio perché lo si considera un tema fondamentale della riflessione teoretica, si è deciso di dedicargli questo e il prossimo numero (VIII), che perciò si intitolerà *Sull'infinito-parte seconda*.

Il prolungamento del medesimo tema in due numeri è avvenuto per coniugare due diverse esigenze: per dedicare all'infinito lo spazio che merita e per non venir meno a uno degli obiettivi fondamentali di questa Rivista, che è promuovere una vera *ri-flessione* teoretica sui temi decisivi della filosofia, quale costante tornare (*immer wieder*) del pensiero a flettersi criticamente su sé stesso. A partire dal secondo numero della Rivista (2014) si è infatti dedicata, laddove se ne presentava la possibilità, la seconda parte alla discussione e al dialogo, col duplice obiettivo di non lasciare i contributi della prima parte 'chiusi' in loro stessi e di aprire un terreno fertile e fecondo di riflessione e discussione.

Così come nell'uomo le idee più acute e i pensieri più profondi spesso si presentano quando meno sono attesi, e allora vanno accolti e sviluppati, allo stesso modo questa Rivista, per lo spirito stesso che la guida, accoglie senza indugio, quando si presentano, le discussioni e i dialoghi forieri di sviluppi teoretici importanti. È quanto è accaduto a questo numero. Si sono presentate al contempo l'esigenza di trattare estesamente il tema dell'infinito e l'esigenza di ospitare discussioni teoretiche importanti. E così, per non rinunciare a nessuno dei due lati che costituiscono quell'intero che è l'identità

di questa Rivista, si sono coniugate le due esigenze prolungando in due numeri il tema dell'infinito.

Nella Seconda Parte si è lasciato lo spazio indispensabile alle risposte di Emanuele Severino ad alcuni critici che lo avevano sollecitato con rilievi e obiezioni. Si tratta delle riflessioni di Mauro Visentin, Luigi Vero Tarca e Vincenzo Vitiello. Questi dialoghi proseguono ininterrottamente in varia misura da molti anni, continuando a essere ricchi e arricchenti nel loro tornare ai medesimi temi, in quanto offrono sempre spunti nuovi e chiarimenti preziosi.

La successione degli interventi di Severino non procede per ordine alfabetico (da Tarca a Vitiello) ma tematico e logico-argomentativo: l'andamento del discorso è concettualmente progressivo e consente al lettore di seguire lo sviluppo delle tre risposte quasi come fosse l'estensione del medesimo ragionamento. L'intervento di Tarca, che ha sollecitato le risposte di Severino, è contenuto nel volume *A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea* (a cura di Stefano Sangiorgio, Marco Simionato, Luigi Vero Tarca, Aracne 2016). L'intervento di Visentin, a cui Severino risponde, è contenuto nel volume *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità* (Bibliopolis, 2015). Infine (ultime però solo nella sequenza discorsiva e non certamente per importanza) le sollecitazioni di Vitiello appartengono allo scritto *Severino/Hegel: un confronto* (relazione presentata al Congresso hegeliano di Chieti) e la discussione intera verrà pubblicata nel prossimo numero di *Archivio di filosofia*. Le controriposte di Tarca, Visentin e Vitiello verranno naturalmente ospitate nel prossimo numero (VIII) della *Filosofia Futura*.

La Seconda Parte si chiude con un testo curato da Antonino Postorino intitolato *Conversazione sulla teologia con Emanuele Severino*. A differenza dei tre interventi precedenti, che sono risposte di Severino a pregresse sollecitazioni, qui il dialogo si sviluppa lungo un susseguirsi di commenti-domande di Postorino immediatamente seguite dalla risposta di Severino. L'esigenza globale di Postorino, espressa introduttivamente, è capire se la critica severiniana «riguarda la filosofia col suo vertice teologico per così dire essenzialmente e senza appello, o se riguarda – come io e molti come me credono – la filosofia col suo vertice teologico quale essa è andata storicamente determinandosi, senza che la critica escluda la sua possibile rinascita».

La domanda di Postorino consente al dialogo di portarsi ben oltre la teologia. I chiarimenti di Severino conducono infatti a temi speculativi fondamentali, che mettono al centro proprio quell'Infinito cui il numero della Rivista si rivolge. E qui l'Infinito ha un doppio significato: di apparire Infinito quale concreta totalità dell'essente, e di 'infinità' – nel senso di inesauribilità – dell'apparire finito quale sopraggiungere e oltrepassarsi di eterni.

Quest'ultima infinità-inesauribilità negli scritti severiniani prende il nome di *Gloria*. Ma sarebbe un grave errore ritenere che la vicinanza terminologica al lessico cristiano custodisca anche una vicinanza concettuale: la Gloria severiniana ha un significato essenzialmente diverso da quello affermato dalla teologia cristiana. Non solo. È anche essenzialmente irriducibile all'inarrestabilità del divenire affermato dalla filosofia che si è storicamente presentata fin qui. L'essenziale diversità, al di là delle somiglianze formali, tra la prospettiva severiniana e le altre due è fondata sulla essenziale diversità del significato «divenire»: *apparire e scomparire di eterni* per Severino, *nascita e morte di divenienti* per la prospettiva teologica e filosofica tradizionale. L'invito, pertanto, a chiunque ritenga di vedere delle somiglianze è quello di non perdere di vista la *differenza essenziale del fondamento* su cui esse si radicano.

Nicoletta Cusano



PARTE I



GIORGIO BRIANESE

L'INFINITO SBOCCIARE DEGLI ETERNI

Abstract

“Infinito” è una parola enigmatica che, se non paralizza, allude a un cammino che si realizza nella forma di un sempre nuovo superamento di ogni condizione e di ogni risposta determinata. Gli scritti di Emanuele Severino, accompagnando al tramonto l’alienazione nichilistica dell’Occidente, ne propongono un’immagine che tiene insieme l’eternità e la necessità dell’essere con la processualità di un divenire pensato nella forma di un infinito oltrepassare, ossia come lo sbocciare infinito degli eterni. Le mie pagine riflettono su questa figura in relazione a quegli scritti, nella convinzione che il discorso di Severino riesca a pensare con verità e senza contraddizione (ossia, potremmo anche dire, secondo “giustizia”) tanto la verità dell’essere quanto la verità del divenire, consentendoci di gettare uno sguardo sulla bellezza infinita del cosmo. Sullo sfondo, Parmenide ed Eraclito (vicini e insieme lontani dalla filosofia severiniana), Fichte (che Severino nomina nel paragrafo conclusivo de *La struttura originaria* e al quale dedica, all’inizio degli anni Sessanta, un’importante monografia), Nietzsche (il cui pensiero allude a una “saturazione” dell’essere da parte del divenire), Freud (in particolare a proposito del carattere interminabile dell’indagine psicoanalitica).



GIORGIO BRIANESE

L'INFINITO SBOCCIARE DEGLI ETERNI*

Non te ne fare un vanto:
lo sai che tutto cambia,
nulla si può fermare.
Cambiano i regni,
le stagioni, i presidenti, le religioni,
gli urlettini dei cantanti...
E intanto passa ignaro
il vero senso della vita.
Si cambia amore, idea, umore,
per noi che siamo solo di passaggio...
(Franco Battiato – Manlio Sgalambro, *Di passaggio*).

1.

Ogni volta che mi accingo a scrivere qualcosa a partire dal discorso di Emanuele Severino mi rendo conto con sempre maggiore chiarezza non solo che di esso il nostro tempo, per comprendere fino in fondo sé stesso e la propria storia, ha bisogno, ma, prima di tutto, capisco che ne ho bisogno io. Quel discorso fa parte da diversi decenni del mio modo di accostarmi alla filosofia e ha contribuito in modo determinante a dare forma e sostanza al mio incerto cammino di pensiero. Esso inoltre mi interpella sempre di nuovo, mano

* Gli scritti di Severino vengono citati utilizzando le seguenti abbreviazioni:

- DN *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- Dike *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
- EN *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1995.
- FF *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.
- G *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- SO *La struttura originaria*, nuova edizione riveduta e ampliata, Adelphi, Milano, 1981.

a mano che trascorrono i giorni e i mesi e gli anni. Così, di tanto in tanto, apro ancora una volta uno dei libri di Severino, leggo e rileggo, scopro nuove prospettive, lascio che quelle pagine mi parlino e, mentre lo fanno, interrogo sempre di nuovo me stesso. Ne esco ogni volta sempre diverso e sempre uguale, come credo sia giusto o, in ogni caso, come è inevitabile che sia. È quello che mi è accaduto anche in questo caso, mentre provavo a riflettere intorno al tema-guida, suggestivo come pochi, di questo numero de «La filosofia futura»: *l'infinito*.

Metto alla prova la mia memoria tendenzialmente labile: direi che si tratta di uno di quei grandi temi esistenziali, enigmatici e quasi inafferrabili, ai quali, con inevitabile ingenuità, ci si rivolge sin da bambini, in quell'età misteriosa per la quale ciò che allo sguardo si presenta sotto il segno della finitezza e del limite è lì solo per poter essere oltrepassato e la “muraglia” che seguitiamo, a dispetto dei “cocci aguzzi di bottiglia” che la difendono, non è confine invalicabile, bensì promessa di un futuro infinitamente aperto. Mi dico che la domanda che chiede che cosa sia l'infinito, accompagnata com'è dal tentativo e dal desiderio di riuscire ad afferrarlo con la mente, forse appartiene anzitutto all'infanzia; crescendo, tendiamo per lo più a dimenticarla o almeno a relegarla nell'inespresso, a meno che non siamo accompagnati dalla poesia, dalla scienza, dalla filosofia... Mi dico anche che, per praticare la filosofia senza tradire noi stessi, dovremmo avere (anche) la capacità e la forza di assecondare l'insegnamento evangelico e nietzscheano, che ci chiede di tornare ad essere in qualche modo bambini. Dovremmo lasciarci avvicinare (magari a volte persino travolgere) dalla meraviglia, movente filosofico irrinunciabile, ma anche e forse soprattutto archetipo enigmatico di quella “interiorità” che, come ha scritto Antonio Prete nel suo libro più recente – *Il cielo nascosto. Grammatica dell'interiorità* –, «è parola che designa e non definisce, che indica e non recinge. Come la parola “amore”. O la parola “infinito”. Parole senza confini. Che tuttavia sollecitano l'esplorazione, mentre mostrano l'insondabile che le costituisce. Pongono domande, mentre rivelano l'insufficienza di ogni risposta»¹. Ecco, “infinito” è una parola che, se non paralizza, impone un cammino che si realizza nella forma di un sempre nuovo

1 A. Prete, *Il cielo nascosto. Grammatica dell'interiorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2016, p. 9.

superamento di ogni condizione e di ogni risposta: poiché non ha limiti, come l'"oggetto" particolarissimo che essa tenta di designare (ammesso e non concesso che essa indichi realmente qualcosa), quella parola ci invita a un *infinito oltrepasamento*, una espressione che propongo qui anche avendo in mente il titolo del libro forse più bello di Maurice Blanchot: *L'entretien infini*².

A mio modo di vedere gli scritti di Emanuele Severino, soprattutto (ma non solo) negli ultimi quindici-vent'anni, danno corpo in modo intenso e suggestivo, persino inquietante, a questo invito, smentendo quello che, anche tra molti addetti ai lavori, è a volte quasi un luogo comune, secondo il quale il discorso severiniano altro non sarebbe che la riproposizione di quella (effettiva o presunta) filosofia dell'immobilità testimoniata una volta per tutte dal *Poema sulla Natura* di Parmenide (e sarebbe interessante provare a capire come mai a questo luogo comune se ne accompagni sovente un altro, per il quale il discorso di Severino sarebbe una ripresa, se non una ripetizione pedissequa, di quello heideggeriano, il quale è però quanto di più distante vi sia non solo dall'ontologia severiniana, ma dalla stessa testimonianza parmenidea della necessità e della immutabilità dell'essere; ma, come si capisce, si tratta di una questione che non è possibile affrontare in questa sede). Ho avuto modo di esprimere già altre volte³ la mia convinzione che, nonostante riprenda ed esalti il valore del principio di Parmenide (l'essere non è il non essere; il positivo non è il negativo) quella di Severino non sia affatto una filosofia neo-eleatica: «L'essere non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide), ma è la totalità delle differenze, l'area al di fuori della quale non resta nulla, ossia non resta alcunché di cui si possa dire che non è un nulla. L'essere è l'intero del positivo» (EN, p. 27).

Ritornare a Parmenide (è sorprendente che sia ancora necessario ribadirlo) non significa affatto, per Severino, *ripetere* Parmenide, il quale viene anzi indicato, nei suoi scritti, come il primo responsabile del sorgere del nichilismo, ossia dell'alienazione più profonda

2 Cfr. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; trad. ital. *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1969; poi, col titolo *La conversazione infinita*, ivi, 2015.

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

della verità dell'essere. Significa piuttosto riportarsi alla semplicità parmenidea del senso dell'essere per ripartire da essa, incamminandosi lungo un sentiero che differisce da quello percorso nella propria storia dall'Occidente: il sentiero che testimonia la verità incontrovertibile dell'essere in tutta la sua concretezza. Significa, per usare il vocabolario parmenideo, riportarsi al bivio dal quale si dipartono il sentiero del giorno e il sentiero della notte (cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 1, v. 6) per inoltrarsi lungo il primo di essi, laddove l'Occidente, a partire principalmente da Platone, ha costruito sé stesso percorrendo il secondo, che è quello della follia estrema, quella che pensa alle cose e a noi stessi con esse come a un reiterato precipitare nell'essere-altro, come un processo di produzione e distruzione che, da ultimo, conduce a quell'Altro per eccellenza che è il non-essere: «Il 'mondo', in quanto intermedio tra l'essere e il niente, è sopraggiunto solo perché si è prestata attenzione all'essere e al niente, ma il suo sopraggiungere è stato l'abbandono della verità dell'essere e del niente» (EN, p. 147).

Il discorso di Severino accompagna al tramonto l'alienazione dell'Occidente. E lo fa pensando senza contraddizione tanto la verità incontrovertibile dell'opposizione dell'essere al non essere quanto la verità, incontrovertibile anch'essa, del divenire: pensando cioè, oltre e contro Nietzsche, non che l'essere è divenire («Che *tutto ritorni*, è l'estrema *approssimazione di un mondo del divenire al mondo dell'essere: è il culmine a cui giunge l'osservazione*», si legge nell'aforisma 617 de *La volontà di potenza*⁴), ma che il divenire è pienamente essere, in tutte le sue infinite variazioni, persino quelle apparentemente più insignificanti. Anche per questo penso che quello proposto da Severino possa essere inteso non solamente un "ritorno" a Parmenide, ma anche, in modo complementare, un "ritorno" a Eraclito. L'affinità tra Eraclito e Severino è «impressionante» anche se, dal punto di vista severiniano, essa è puramente formale: anche Eraclito intende infatti il divenire come divenire-altro e, per ciò, non si sottrae al nichilismo; anzi, in un certo senso, il suo pensiero «è una delle filosofie fondanti il senso nichilistico del divenire»⁵. Tuttavia, al centro del pensiero di Eraclito, come di quello di Parmenide,

4 Cito dalla trad. ital. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992, p. 337.

5 N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 46.

c'è in ogni caso la figura dell'opposizione: l'opposizione dell'essere al non-essere (Parmenide) e l'opposizione di ogni determinazione al proprio opposto (Eraclito). La consonanza tra il discorso di Severino e quello di Eraclito a me pare anche per questo qualcosa di più di un equivoco: *polemos*, certo, è il diversificarsi (l'infinito diversificarsi) degli opposti⁶, ma questo diversificarsi è quello stesso che costituisce la loro identità: Eraclito non afferma l'identità degli opposti, ma la loro unità originaria, che è armonica e "polemica insieme", come suggeriscono ad esempio i frammenti 8 («Ciò che è opposto concorda e da ciò che discorda deriva una bellissima armonia») e 51 («Non comprendono come, discordando, con sé stesso concordi: un'armonia causata da opposte tensioni, come quella dell'arco e della lira») ⁷.

2.

La verità dell'essere (l'opposizione dell'essere al non-essere) è innegabile; ma innegabile è anche che l'essere si manifesti in modo in processuale (verità del divenire): «L'essere, *tutto* l'essere è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente» (EN, p. 29). O anche: «ogni divenire è divenire di un eterno, ossia è il sopraggiungere, nel cerchio dell'apparire, di un essente, cioè di un eterno che ancora non appariva» (G, p. 45).

Si dovrà riconoscere che la verità dell'essere (la verità del *logos*) è la relazione. Che la "giustizia" dell'essere è relazione "polemica", quella che oppone ciascun essente a ciascun altro. Severino osserva che Eraclito e Parmenide considerano ciascuno a proprio modo l'opposizione, ma che «la ragione ultima che spinge Eraclito a pensare in un certo modo l'opposizione è *quella stessa ragione* che spinge Parmenide a pensare l'opposizione in modo diverso (...). Questo

6 «Per Eraclito l'opposizione – *dike, eris* – contenuta originariamente nell'Uno "scioglie i legami" e si fa *polemos* "padre" del mondo. L'"armonia nascosta" del dio *alloioutai* (fr. 67) "si trasforma": prima nel diventar altro, dove gli opposti sono tuttavia "lo stesso e uno", ossia ognuno è nel proprio *metron*; poi nella violazione del *metron* da parte di *hybris* (che tuttavia è rintracciata dalle Erinni di *Dike*, ed è necessario che la sua tracotanza sia spenta da esse più di un incendio distruttivo)» (Dike, p. 38).

7 Utilizzo qui la traduzione italiana di Francesco Fronterotta: Eraclito, *Frammenti*, Rizzoli, Milano 2013, rispettivamente alle pp. 57 e 53.

fondo comune a Eraclito e a Parmenide è la stessa verità dell'essere, ossia è quella *giustizia* resa all'essere, che consiste nel rilevare ciò che ad esso fatalmente compete: di essere già da sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla» (EN, p. 401; ma cfr. anche Dike, Parte prima, capitolo I, pp. 21-41). Ma Eraclito e Parmenide hanno in comune non solo una riflessione esplicita sull'opposizione, ma anche «il *fondamento* che spinge alla riflessione sull'opposizione; e (...) anche la *parola* con cui il fondamento è designato. Questa parola è *dike*» (EN, p. 401). La pronunciano più volte sia Parmenide che Eraclito e, prima di loro, la pronuncia Anassimandro. Ad essa Severino ha intitolato un importantissimo libro recente: *Dike*, appunto, che si apre con queste parole:

Nel mondo greco, la parola *dike*, che comunemente traduciamo con “giustizia”, si riferisce all'inizio alla dimensione giuridica e, prima ancora, religiosa. Ma la filosofia porta alla luce un significato essenzialmente più profondo di questa parola. Si può dire che l'avvento della filosofia coincida con l'avvento di tale significato. *Dike* viene a significare l'incondizionata *stabilità* del sapere. E richiede la stabilità incondizionata dell'essere. Riguarda tutto ciò che l'uomo può pensare e può fare. Secondo (seguendo) essa si svolge l'intera storia dell'Occidente. *Dike* è chiamata da Aristotele “il principio più stabile”: *bebaiotate arché* (Dike, p. 17)

Quella stabilità, tuttavia, non esclude affatto il divenire, ma consente di pensarlo finalmente secondo verità. Nel *Poema* di Parmenide è esplicito che «*Dike* è non sciogliere i legami che tengono l'essere legato all'essere (...). *Dike* è la stessa via della verità, *adikia* è la via della non verità, il sentiero della Notte: è l'ingiustizia resa all'essere, quando la giustizia ne discioglie i legami e gli consente di nascere e di perire» (EN, p. 403). Ma questo, ancora una volta, non significa negare la verità del divenire, bensì smascherare l'ingiustizia di un certo modo (nichilisticamente deviato) di intendere il divenire: «La verità proibisce che *Dike* disciolga i legami dell'essere; ma è ancora la verità a proibire che l'essere del mondo sia negato e che quindi sia negato lo sbocciare dell'essere» (EN, p. 410). Eterno e necessario non è dunque “solo” l'essere; eterna e necessaria non è dunque “solo” la totalità degli essenti: eterno e necessario è anche il loro apparire (il loro “sbocciare”), il modo specifico in cui essi si manifestano

nell'infinita vicenda processuale secondo la quale gli essenti si inoltrano nella luce della coscienza.

Da questo punto di vista potremmo persino dire che l'ontologia di Severino, più ancora che una filosofia dell'essere, è filosofia dell'incessante divenire; e che per questo verso, in un certo senso, essa si avvicina paradossalmente a quella di Nietzsche: per entrambe tutto l'essere è divenire, con la differenza (decisiva) che per Nietzsche il divenire è costituito dal gioco infinito di produzione e distruzione governato dalla volontà di potenza; per Severino, viceversa, il divenire infinito in cui l'apparire dell'essere consiste è la vicenda dell'apparire e dello scomparire degli eterni; una vicenda necessaria, che esclude qualsiasi "gioco" da parte della volontà, ossia di ciò che, in quanto fede nella capacità di far diventare altro le cose, è «apparire di ciò che è negazione del destino, apparire dell'impossibile» (Dike, p. 359):

Ogni ente è eterno. Quindi è eterno anche quell'ente che è lo stesso accadere dell'ente. Nella verità, l'accadere non è l'incominciare ad essere, ma è l'incominciare ad apparire (...). Poiché l'accadere dell'ente è eterno, è necessario che l'ente accada. Inoltre, per quanto vago, sfumato, incerto, sfuggente, ciò che accade ha un senso determinato; quindi è necessario che l'ente accada con il senso determinato che gli conviene: non solo è necessario che l'ente accada, ma è insieme necessario che accada *quell'*ente che accade. L'accadere dell'ente è determinato, e quindi l'eternità dell'accadere è la necessità dell'accadere così determinato (DN, p. 97).

Davvero «qui vediamo finalmente terra», per citare un'espressione con cui Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, si riferisce alla profondità speculativa di Eraclito⁸: l'essere è processo infinito, l'infinito dispiegarsi dell'eterno nelle forme variopinte, sempre diverse e sempre uguali, del divenire: l'infinito "sbocciare" degli eterni. Il divenire non nega né "tradisce" l'essere, ma lo dispiega concretamente nella forma di un infinito oltrepassamento. Se per Nietzsche il mondo «ha eternamente bisogno di Eraclito», perché costui ha «alzato il sipario» sull'inesauribile spettacolo del divenire, contemplando «la dottrina della legge nel divenire e del giuoco

8 Cfr. G. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. ital. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. I, p. 307.

nella necessità»⁹, dobbiamo dire che, in misura anche maggiore, il mondo ha bisogno dell'ontologia di Severino e della sua capacità di pensare fino in fondo, prestando ascolto al *logos*¹⁰, la complementarietà di Eraclito e Parmenide: essere *sophos* significa riconoscere che tutte le cose sono Uno, certo, ma l'Uno si mostra nella forma di una infinita processualità non nichilisticamente compromessa, ossia come la vicenda dell'infinito apparire e scomparire degli eterni: l'immutabile, sbocciando, si manifesta come diveniente (cfr. EN, pp. 27 sgg.).

Anche il discorso di Severino, come quello di Eraclito, allude al senso "forte" e rigoroso della sapienza filosofica, e anche questo contribuisce a farne qualcosa di unico nel panorama della (per lo più debolissima) filosofia contemporanea, mettendo a tema un senso "forte" (ma si tratta di una "forza" del tutto diversa da quella governata dalla volontà e finalizzata alla potenza) dell'essere che il nostro tempo e la nostra storia sembrano avere del tutto perso di vista: come suggerisce Heidegger nella nota di apertura di *Essere e tempo*, non solo non abbiamo oggi una risposta alla domanda intorno al senso dell'essere, ma non abbiamo nemmeno alcun interesse nei confronti della domanda stessa, e ciò rende necessario e urgente anzitutto «ridestare la comprensione del senso di questo problema»¹¹. A questo si accompagnano, in Severino, una interpretazione complessiva della storia dell'Occidente e uno sguardo sul nostro tempo che vedono nell'una e nell'altro l'espressione di un nichilismo radicale (che trova la propria origine nel senso che l'ontologia greca, a partire da Parmenide, ha assegnato all'essere e alle cose), ossia la manifestazione di una follia sotterranea che consiste, da ultimo, nell'essere inconsciamente persuasi che le cose che sono siano, come tali, niente. Da tempo gli scritti di Severino «indicano il senso occidentale – e ormai planetario – della cosa: la cosa (una cosa, ogni cosa) è, in quanto cosa, niente; il non-niente (un, ogni non-niente) è, in quanto non-niente, niente. La persuasione che l'en-

9 F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, § 5; trad. it. in «Opere di F. Nietzsche», vol. III, tomo 2, Adelphi, Milano 1980², p. 306.

10 Cfr. Eraclito, frammento 50: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι. Ossia: «Prestando ascolto non a me, ma al *logos* la sapienza consiste nel dire, come dice il *logos*, che tutte le cose sono Uno».

11 M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. ital., Longanesi, Milano 1976, p. 14.

te sia niente è il nichilismo (...). Ma il nichilismo è come *fenomeno* e come *cosa in sé*. Come fenomeno, il nichilismo (cioè l'Occidente) è ciò che esso appare a se stesso: il senso col quale esso si manifesta a se stesso: ciò che di sé vede e crede di sapere. E il nichilismo *non* si vede come nichilismo, come persuasione che l'ente sia niente» (EN, p. 415).

3.

L'impianto dell'interpretazione proposta da Severino ha una parentela (quanto meno formale, ma non solo) con l'interpretazione freudiana della vita della psiche. Nel senso che, come la psiche studiata da Freud, il nichilismo si costituisce secondo una triplice stratificazione (quella di superficie, il preconscious, l'inconscio; cfr. ad esempio EN, pp. 417-418), ma anche nel senso che, come il lavoro psicoanalitico si realizza nella forma di una analisi interminabile¹², anche il discorso di Severino si presenta nella forma di una infinita interpretazione. Ma c'è una parentela stretta anche tra il discorso di Severino e la filosofia di Fichte, particolarmente significativa proprio in relazione alla figura dell'infinito. Quest'ultima è presente nell'importante paragrafo che conclude *La struttura originaria*, l'opera alla quale ancora oggi Severino si riferisce come al fondamento irrinunciabile del proprio discorso filosofico:

determinazione del compito originario – In quanto l'originario si struttura come affermazione che l'immutabile oltrepassa l'originario, l'apertura originaria dell'intero è *formale*: l'immutabile è cioè manifesti in una sua valenza formale (e in quanto così manifesto rientra esso stesso nell'ambito dell'originarietà); il contenuto concreto della forma è ciò che sta oltre l'originario. Con ciò è posto il *compito* autentico dell'originario: in quanto quella manifestazione formale è apertura della contraddizione, il compito è dato dalla necessità del togliimento della contraddizione: *il compito – ciò che si deve portare a compimento – è la manifestazione dell'immutabile*. Non si dovrà forse dire che si tratta di *un compito infinito*, e che precisamente in “ciò è l'impronta della nostra destinazione per l'eternità” (come diceva Fichte in relazione a

12 Cfr. S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, trad. ital. in *Opere*, vol. XI: *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Bollati-Boringhieri, Torino 2003.

una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta? (SO, p. 555; gli ultimi due corsivi sono miei).

La struttura originaria esce nel 1958. Mi pare non sia privo di significato che, due anni dopo, Severino pubblichi una importante (anche se non di rado trascurata dagli interpreti) monografia dedicata proprio al pensiero di Fichte e alle sue relazioni con il criticismo e l'idealismo – *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana* –, con la quale intende proporre una revisione dei criteri consueti a partire dai quali gli studiosi si sono accostati al pensiero di Fichte. Revisione per più di un verso rivoluzionaria, anche perché consiste anzitutto nel dissolvere il luogo comune che vede nella filosofia fichtiana quel superamento del criticismo kantiano che ha segnato l'atto di nascita dell'idealismo: «quella di Fichte», sostiene Severino, «non è una filosofia idealistica», ed «era Fichte stesso a ripetere in ogni occasione che la sua filosofia non si muoveva e non voleva muoversi al di fuori dell'orizzonte kantiano» (FF, pp. 7-8).

Severino richiama anzitutto il «motivo architettonico» dei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* di Fichte, ossia quel motivo capace «di raccogliere sotto di sé tutti gli altri, o ai quali tutti gli altri possono essere ordinati». Esso consiste, come è noto, nell'affermare che per l'uomo c'è un ideale che ci si si propone ma che non potrà mai essere raggiunto: la «suprema unità» della coscienza non è «qualcosa che è», ma piuttosto «qualcosa che deve essere prodotto da noi, ma non lo può»¹³; o anche: «gli opposti debbono essere unificati sino a che vi siano ancora degli opposti, sino a che non sia prodotta l'unità assoluta, la quale invero (...) potrebbe esser prodotta solo mediante una perfetta approssimazione all'infinito, approssimazione che in sé è impossibile»¹⁴. Questo è quello che Fichte indica come «lo scopo pratico supremo», ossia quel superamento della contraddizione che rende visibili ad un tempo la verità e la libertà: «L'uomo deve avvicinarsi all'infinito sempre più alla libertà che in sé è irraggiungibile»¹⁵.

13 J. G. Fichte, *Dottrina della scienza*, trad. ital., Laterza, Roma-Bari 1987, p. 83.

14 Ivi, p. 95.

15 Ivi, p. 97.

Provo a orientare quest'ultima affermazione di Fichte nella direzione del discorso di Severino: non è, il suo, un discorso che ci invita a riflettere sulla possibilità che l'essere umano (non il mortale, che come tale abita il nichilismo, ma l'essere umano nella sua verità) abbia il compito di avvicinarsi all'infinito, abitando il contrasto, a quella necessità che, pur già da sempre raggiunta, non è per lo più riconosciuta come tale? e che, per ciò, l'esistenza si costituisca nella forma di un infinito oltrepassare che ha sempre in vista, ne sia o meno consapevole, l'eterno?

Nel corso di un seminario, promosso da Martin Heidegger e da Eugen Fink, dedicato a Eraclito che si tenne nel semestre invernale 1966-1967 presso l'università di Friburgo in Brisgovia¹⁶, Fink cominciò ad accostarsi alle parole di Eraclito a partire dal frammento 64: τὰ δὲ πάντα οἰακίξει Κεραινός: il fulmine governa ogni cosa: governa τὰ πάντα. Quest'ultima espressione viene utilizzata da Eraclito anche altrove, ad esempio nel frammento 41: εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Ossia, pressappoco: La sapienza (τὸ σοφόν) è un'unica cosa (ἐν): intendere quel pensiero che sa governare (ἐκυβέρνησε) tutto attraverso tutto (πάντα διὰ πάντων).

Osservo di passaggio che *Πάντα διὰ πάντων. Scritti teorici su follia e cura*, è anche il titolo di un volume delle «Opere di Italo Valent»¹⁷. Italo Valent, che è stato per me un amico autentico, è stato allievo di Emanuele Severino e ha insegnato per alcuni decenni a Ca' Foscari, praticando la filosofia con la rara capacità di sottrarsi a ogni paludamento accademico e a ogni retorica. In quel libro Valent dialoga anche con Eraclito, sottolineando che «l'unità del tutto rivelata da Eraclito nel *logos* ha la forma della relazione, in quanto tratto che insieme congiunge e disgiunge, identifica e distingue. La stretta della relazione si manifesta al meglio nel contrasto, ciò che in greco suona *pòlemos*, ossia “guerra”. La guerra non è solo lotta tra città o stati, ma una potenza più vasta che interessa le vicende umane come

16 Del testo del seminario esistono due diverse traduzioni italiane: una di Mauro Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, Colisem, Milano 1992; l'altra, più recente e di più facile reperibilità, di Adriano Arduvino, *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2010, alla quale faccio qui riferimento.

17 Cfr. I. Valent, *Πάντα διὰ πάντων. Scritti teorici*, Moretti & Vitali, Bergamo 2009.

quelle naturali»¹⁸. Una potenza che Valent descrive come la «guerra della relazione:»

il giorno si abbraccia e si fonde con la notte, l'inverno con l'estate, la sazietà con la fame, il giovane con il vecchio, il desto con il dormiente, il vivo con il morto, il divino con l'umano, l'immortale con il mortale, il fuoco con il combusto, l'oro con le merci; e in ultimo la guerra stessa con la pace. Anche le due celebri affermazioni, di una "armonia invisibile" più forte di quella visibile e della "essenza" come ciò che "ama nascondersi", sembrano per altro confermare l'intuizione eraclitea che la perfezione ha bisogno essa stessa del contrasto, piuttosto che indicare la via di un Assoluto mistico, dell'Uno come Alterità inattingibile. Nell'economia della relazione vige la reciprocità e la simmetria: l'unità procede da ogni singola delle cose per la stessa ragione per cui ogni singola cosa procede dall'unità. Ciò dovrà esser restituibile anche a parole: "Dall'uno tutte le cose e da tutte le cose l'uno" (fr. 19)»¹⁹.

Il πόλεμος eracliteo ci conduce sì in vista del conflitto, ma anche e soprattutto in vista della relazione, di quell'armonia che scaturisce dal contrasto degli opposti e che – scrive Eraclito – rende il cosmo (l'intero dell'essere) qualcosa di bellissimo: ὁ κάλλιστος κόσμος, come si legge ne frammento 124. Ecco, accostarsi agli scritti di Severino consente (o, quanto meno, consente a me) di gettare uno sguardo stupito sulla bellezza infinita del cosmo che, grazie ad essi, si mostra come per la prima volta nella solidità – nel solido "sbocciare" – della sua armonia.

18 Ivi, p. 157.

19 Ivi, p. 159.

FABIO VANDER

DIALETTICA DELL'*INFINITO* LEOPARDI E IL SENSO DEL LIMITE

Abstract

Il saggio è un'interpretazione in chiave filosofica dell'*Infinito* di Leopardi. Un nesso, quello di poesia e filosofia, rivendicato direttamente da Leopardi, che considerava l'anno dell'*Infinito* quello della sua «mutazione totale» da puro poeta a poeta-filosofo.

Il motivo teorico centrale dell'*Infinito* è specificamente individuato nella *mediazione*: ciò che impedisce («la siepe») pure stimola ad andar oltre (gli «interminati spazi al di là di quella»), il negativo è anche positivo. Assolutizzare l'infinito sarebbe solo indice della «nostra piccolezza» e della «nostra superbia».

Il saggio si conclude con un confronto con Emanuele Severino sul punto proprio del rapporto poesia-filosofia in Leopardi.

The essay is an interpretation in philosophical key of Leopardi's poem «*The Infinite*». A link between poetry and philosophy claimed directly from Leopardi, who considered the year of «*The Infinite*» the one of its «total mutation» from pure poet to poet-philosopher.

The theoretical central motif of «*The Infinite*» is specifically identified in the *mediation*: what prevents («the fence») also stimulates to go beyond (the «boundless spaces beyond that»), the negative is also positive. Absolutize the infinite would instead only index of «our smallness» and «our pride».

The essay concludes with a comparison with Emanuele Severino around the issue of the relationship poetry-philosophy in Leopardi.



FABIO VANDER

DIALETTICA DELL'INFINITO LEOPARDI E IL SENSO DEL LIMITE

Ma sapete voi che dalla estensione e forza dell'intelletto
dell'uomo, a una estensione e forza infinita
ci corre uno spazio infinito?
(Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 4142, ottobre 1825).

Unendlichkeit! Schön ist's 'in diesem Meer zu scheitern'
(Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*,
V 1, 620, 1880-1881)

Composto nel settembre 1819, *L'Infinito* segna il punto forse più alto della poetica di Giacomo Leopardi.

Quindici endecasillabi sciolti scaturiti nel pieno di una decisiva fase di svolta entro la vicenda intellettuale di Leopardi, che nel 1820 parlerà di propria «mutazione totale», segnatamente da poeta a filosofo, intervenuta nei mesi precedenti, «dentro un anno, cioè nel 1819», che era appunto quello dell'*Infinito*.

Un biennio cruciale dunque il 1819-'20, dove felici intuizioni poetiche concregono con un rivendicato impegno teorico.

Da non sottovalutare è però anche la continuità fra l'«idillio»¹ e l'immediatamente precedente *Discorso di un italiano intorno alla*

1 Un leopardista come Gilberto Lonardi ha rilevato l'ironia con cui Leopardi «chiama *idillio* i suoi quindici versi dell'*Infinito*» (Cfr. G. Lonardi, *L'Infinito: una lettura*, in «Rivista Internazionale di Studi Leopardiani», 2012, 8, pp. 25-36: 28), che certo nulla hanno di pastorale, allegorico, sentimentale, ecc. Evidentemente è in questione il senso stesso della poesia, del valore poetico. Non a caso un problema simile Martin Heidegger individuava rispetto ad Hölderlin: «ancora oggi noi non sappiamo, nonostante i nomi di "elegia" e di "inno", che cosa siano in verità le poesie di Hölderlin» (M. Heidegger, *Prefazione alla seconda edizione*, 1951, in Id., *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2007, p. 5). Qui basti dire che l'«essenza della poesia» secondo Hölderlin è tutt'altra

poesia romantica del 1818, la cui «importanza grandissima» fu colta già da Cesare Luporini.

C'è in effetti un problema, *il problema* di fondo di Leopardi, che intreccia le dimensioni lirica, teorica e storico-culturale: quello di una nuova relazione fra poesia e vita, ma anche fra poesia e filosofia (relazione che non poteva più essere quella corrotta rimproverata ai Romantici²).

Alla unilateralità 'spiritualista' dei romantici, che semplicemente scioglieva la filosofia nella poesia³, Leopardi nel *Discorso* del 1818 aveva opposto un «rinnovamento del classicismo» (Binni), come ricerca appunto di una nuova sintesi: né natura «smagata», costretta cioè alla misura della razionalità, né filosofia «riassorbita» nella poesia. Nel *Discorso* è detto chiaramente che si tratta di rendere «compatibili insieme e contemporanei questi due effetti: l'intuizione logica e il prestigio favoloso»⁴.

da quella di Leopardi; se per Hölderlin, secondo l'interpretazione di Heidegger, la poesia deve *individuare l'essere*, che viene così «istituito» nella sua purezza appunto dalla «parola» poetica, che lo monda da ogni «confusione» con il molteplice, con il diveniente, ecc. (Cfr. Id., *Hölderlin e l'essenza della poesia*, 1936, Ivi, p. 49), in Leopardi, vedremo, non si dà «Wesen der Dichtung» che non sia *mediazione* fra identità e molteplicità, passione e ragione, parte e tutto. Per Leopardi la «confusione» è verità.

- 2 Quanto al confronto con i romantici Walter Binni ha scritto: «alla base letteraria dell'*Infinito* si possono ricordare, fra molti altri, certi brani delle *Notti* di Young o di Gessner o certe espressioni di Angelo Mazza ("gli interminati aerei campi" o un sonetto sull'eternità /.../); ma da ricordare soprattutto un passo della *Vita* di Alfieri: «sedendomi sulla rena con le spalle addossate ad uno scoglio ben altetto che mi toglieva ogni vista della terra da tergo, innanzi ed intorno a me non vedeva altro che mare e cielo; e così fra quelle immensità abbellite anche molto dai raggi del sole che si tuffava nell'onde, io mi passavo un'ora di delizie fantasticando» (W. Binni, *La protesta di Leopardi*, 1969, Sansoni, Firenze 1977, p. 45). Nel merito Binni ha acutamente considerato che mentre Alfieri poneva «la limitazione "alle spalle"» Leopardi la avrebbe «genialmente ribaltata», il limite è davanti, mai il nostro sguardo è libero di cogliere l'assoluto, neanche di «mare e cielo».
- 3 Come ha scritto Giorgio Vigolo, presentando l'opera di Hölderlin, la «*Begeisterung*» romantica brucia nel suo fuoco ogni autonomia del pensiero, «riassorbendone l'elemento noetico e speculativo nella parola del poeta» (G. Vigolo, *Saggio introduttivo* a F. Hölderlin, *Poesie*, Einaudi, Torino 1967, p. XI).
- 4 G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 1818,

Questo il tema della «mutazione totale» e il presupposto dell'*Infinito*.

Motivi dell'Infinito

La lirica inizia con Leopardi assiso sull'«ermo colle», il monte Tabor, *nella natura dunque e di fronte alla natura*.

Una natura che ha in sé il proprio limite. È «questa siepe» infatti che impedisce l'altro fatto naturale della vista («il guardo esclude»).

Il limite dunque come fatto strutturale dell'essere. Di quello *oggettivo* e di quello *soggettivo*.

La situazione d'inizio della poesia vede *natura contro natura*⁵; *con la natura che ha presso di sé il suo altro*, il suo *contro*.

in Id., *Tutte le opere*, Sansoni, Milano 1993, ed. W. Binni - E. Ghidetti, vol. I, p. 915.

- 5 Situazione per altro integrata da una vera e propria invettiva leopardiana contro la natura «maligna», in alcuni «abbozzi» dell'*Infinito*, di cui però Binni ricorda la «discussa attribuzione» (sul punto cfr. da ultimo L. Blasucci, *Per un progettato commento leopardiano: L'Infinito*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», 2008, 1-2, pp. 183-196: 184). Noi propenderemmo per l'originalità proprio perché gli abbozzi sembrano cogliere un elemento oltremodo profondo e peculiare, quello per cui la «natura» ha dentro di sé il limite, diciamo pure la 'cattiveria' (insieme alla riconosciuta 'bontà', cioè allo spettacolo che essa comunque offre). Infatti nel secondo abbozzo (di discussa attribuzione), *Concetto dell'idillio secondo. Alla natura*, da una parte veniva ringraziata la natura per l'«incantevole e magico effetto» che dona, poi però la si rimproverava perché concede le sue bellezze «alle creature sì, ma non a tutte... Ahi a me madrigna, spietata madre!» (G. Leopardi, *Concetto dell'idillio secondo. Alla natura*, in Id., *Tutte le opere*, vol. I, cit., p. 73). Questo bene che è male e che nell'abbozzo raggiunge coloritura esistenziale e drammatica, nell'*Infinito* è più lucidamente e sobriamente espresso come semplice carattere immanente alla natura. Va aggiunto che ad accreditare la titolarità leopardiana dell'abbozzo è il fatto che ad un certo punto se la prende con la natura, che a tutti dà una speranza, meno che a lui: «qual sfregio ti feci mai, dimmi il perché?» Ad esempio nella celebre *Sera del dì di festa*, del 1820, c'è un passo in cui trapela la medesima costernazione nei confronti della natura matrigna: «e l'antica natura onnipossente, che mi fece all'affanno: a te la speme nego, mi disse, anche la speme» (G. Leopardi, *La sera del dì di festa*, ivi, p. 17).

Ma il senso del limite non è solo *negativo*, è anche *positivo*. Non inibisce più di quanto stimoli. È perché il «vedere» è impedito, che l'«immaginazione» è sviluppata. Ciò che ci impedisce di vedere *tutto* è lo stesso che ci spinge a vedere *sempre di più*. Uno stesso limite: a) inibisce il vedere; b) lo favorisce (ci stimola a guardare oltre l'ostacolo); c) favorisce quel più-che-vedere che chiamiamo «immaginazione» (che però non deve *esagerare*, *de-lirare* pretendendo l'infinito)⁶. Tentare di esperire l'infinito («l'ultimo orizzonte») *come assoluto*, sia *positivo* («interminati spazi»), sia *negativo* («sovrumani silenzi»), equivale infatti a perdersi («per poco il cor non si spaura»).

Né metafisica né nichilismo, questo *il senso del limite* di Leopardi: la coscienza di un *infinito finito*, mediato⁷.

Una *sorvegliata* immaginazione. Una *immaginazione* cioè che non è *fantasia*. L'immaginazione di Leopardi *non è romantica*.

Nello *Zibaldone* è netto: «l'infinito è un parto della nostra immaginazione, della nostra piccolezza ad un tempo e della nostra

6 Antonio Prete ha ragione di dire che si intende l'*Infinito* solo «se lo si scioglie nel tessuto teorico appunto dello *Zibaldone*, ritrovando tra un movimento e l'altro dei versi la riflessione che lo precede, accompagna e segue» (A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 49). Il punto è che non è affatto automatico che questo riferimento di poesia e filosofia si risolva in «un permanente dialogo tra pensiero poetante e poesia poetante: quel dialogo intravisto da Heidegger interprete di Hölderlin come la parola della crisi» (*Ibidem*). C'è qualcosa di peculiariamente leopardiano che, dicendo così, si perde. Il senso della finitezza, la «sieve» come «limite», che certo spinge a superare il limite stesso, ma non come trascendenza, come ricerca di assoluto. Il «limite» spinge a superare il limite *ma verso un altro limite*. Il limite spinge a *limitare* l'infinito, non a scatenarlo. Così laddove Prete scrive che «il leopardiano “desiderio illimitato” paradossalmente è rappresentato sulla scena da un limite» (Ivi, p. 52), noi obiettiamo che ciò non è affatto *paradossale*, non almeno per chi assuma un punto di vista dialettico, il solo autenticamente leopardiano.

7 Giustamente si è parlato di «chiasma, segno di contraddizione e di reciprocità: intreccio di passato e presente, di interno ed esterno, di andata e ritorno, di soggetto e di mondo» (M. De Stefani, *Variazioni sopra l'Infinito di Leopardi*, Canova, Treviso 2015, pp. 59-60); in effetti «l'idea di reversibilità e di incrocio accompagna l'*immensità*» (Ivi, p. 60), anche se piuttosto che «accompagna» direi *struttura* «l'*immensità*», la fa propriamente diversa dall'«infinito» come pura assolutezza.

superbia»⁸. La natura ci presenta realtà incommensurabili rispetto a noi e perciò «le abbiām credute infinite». In verità *tutto ha un limite*: «l'infinito cioè una cosa senza limiti, non può esistere, non sarebbe cosa ec.»⁹ e, non avendo realtà, «l'infinito viene in sostanza a essere lo stesso che il nulla»¹⁰.

Immaginare l'«infinito» è immaginare il «nulla».

Per questo se l'anima del poeta «è occupata dall'immagine dell'infinito», se è totalmente posseduta da queste fantasie, egli non è capace di «cavare nessun frutto dalle sue sensazioni»¹¹, non produce «nulla», dunque neanche poesia.

L'«immaginazione» uccide la poesia.

L'infinito è infatti *irraepresentabile* (ed è quando si tenta di rappresentare il *nihil irraepresentabile*, di «immaginarlo», che «il cor si spaura»); per renderlo tollerabile e poeticamente fruttifero occorre uno sguardo parziale, una siepe «che da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo escluda» (da «tanta parte», non da *tutto*).

Solo se si vede e non si vede si ha poesia. La poesia presuppone la finitezza. Un infinito *limitato*, una immaginazione *limitata*. Non *fantastica*.

Il verbo «comparare» interviene a questo punto nell'economia de *L'Infinito*. Alla paura del «cor» oppone infatti la mediazione; all'assolutezza di «spazi», «silenzi» e «quiete» oppone l'esperienza naturale, *finita* per definizione, il vento che «odo stormir»¹², ecc. È

8 G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, in G. Leopardi, in Id., *Tutte le opere*, Sansoni, Milano 1993, ed. W. Binni - E. Ghidetti, vol. II, 4178, p. 1099; pensiero del 1 maggio 1826. Prima della pagina dall'edizione Binni-Ghidetti è ogni volta citata la pagina dell'autografo leopardiano.

9 *Ibidem*.

10 Si noti che queste sono considerazioni del 1 maggio 1826, ma già in un pensiero del gennaio 1820, cioè del periodo de *L'Infinito*, Leopardi aveva criticato quegli uomini di «immaginazione», che perso ogni rapporto col reale, «considerano il tutto sotto un aspetto infinito e in relazione con gli slanci dell'animo loro» (Ivi, 103, p. 57; pensiero del 20 gennaio 1820). Se certo non ci si può neanche abbassare al livello di quegli uomini «volgari» che non vanno al di là del reale, la soluzione può solo essere «terza», ardua eppure «la sola vera» (*Ibidem.*), che consiste appunto nella ricerca della mediazione: né fughe nell'*infinito*, né vieto *realismo*.

11 Ivi, 714, p. 218; pensiero del 4 marzo 1821.

12 Questo riferimento ad un suono *non puro*, profondamente alterato dall'ambiente che lo determina, è presente anche nello *Zibaldone*, in cui è richiamato proprio «lo stormire del vento, massime nei detti

per noi *tollerabile* solo un infinito *storicizzato, de-infinitizzato* e solo una immaginazione come mero *dover essere* può produrre poesia.

Va detto che la locuzione «odo stormir» è probabilmente ispirata al «continuo ventis /.../ aridus audiri fragor» («per i venti continui secco si ode un fragore») del Libro primo delle *Georgiche*¹³ di Virgilio, *passo espressamente citato da Leopardi nello Zibaldone* con un commento che ben si attaglia al senso dell'*Infinito*.

Si domanda Leopardi: «che ha a che fare il *fragore* con l'*arido*?» e si risponde: «v'ha che fare in quanto strepita fra i seccumi d'una selva»¹⁴, cioè in quanto il vento attraversa i rami e genera appunto rumore. Solo da questa mediazione fra rumore e silenzio, movimento e staticità, vento e rami si crea *effetto poetico*. Per la verità la genesi di un tale effetto è alquanto implicita – se non proprio inesistente – in Virgilio; ma questa Leopardi la prende come riprova della grandezza mimetica del poeta latino¹⁵.

casi, quando freme confusamente in una foresta, o tra i vari oggetti di una campagna» (Ivi, 1929, p. 523; pensiero del 16 ottobre 1821). È il rumore *impuro* che rende *impuro* l'infinito, cioè che lo *finitizza*. Anche Luigi Blasucci ha individuato nell'«elemento acustico», il vento, la «vera chiave di volta nello svolgimento della lirica, per cui il motivo dell'infinito spaziale trapassa naturalmente in quello dell'infinito temporale» (L. Blasucci, *op. cit.*, p. 186, ma cfr. anche p. 193) e a mezzo proprio di «comparazione». Stefania Nociti, riprendendo il discorso sulla «acustica idillica» di Blasucci, rileva a sua volta l'importanza di un «'impedimento' determinato» perché l'infinito divenga sostenibile (Cfr. S. Nociti, *Leopardi e la funzione del suono nell'aspirazione umana all'«infinito»* in *Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani*, settembre 2008, *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 2010, p. 397). Non crediamo però che la valenza dell'impedimento sia «tipicamente idillica» (Ivi, p. 399), ma invece propriamente teoretica, abbia cioè un ruolo preciso nella fondazione leopardiana del nesso finito/infinito, realtà/immaginazione.

13 Ho usato il testo P. Vergili Maronis, ed. Sabbadini-Geymonat, Paravia, Torino 1992 come riproposta a fronte della traduzione di Sebastiano Saglimbeni: Virgilio, *Georgiche*, Associazione Concetto Marchesi Editrice, Gallarate 2002, Libro primo, v. 355 sgg., p. 28. La traduzione di termini e passi è comunque mia.

14 G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., 2055, p. 548; pensiero del 5 novembre 1821.

15 Leopardi si rendeva conto che voler trarre «selva» da «*aridus*» era non poco sforzato: «questa interpretazione ch'io do al detto passo, non so se sia vera»; era però convinto che «i grandi e veri poeti» erano quelli che i più vasti significati condensavano «in una brevissima frase, in una sola

Ma soffermiamoci sul passaggio dall'immaginazione astratta, che impaurisce «il cor», a quella *mediata, poetica* in senso proprio. Quando precisamente il *naufragio* si fa «dolce»? Appunto nei passi in cui, udito il suono del «vento» fra le piante e con precisa contezza della materialità della natura¹⁶, «quello infinito silenzio a questa voce vo comparando».

Comparazione dunque parola-chiave, che esprime la mediazione fra «infinito silenzio» e natura, fra assoluto e relativo¹⁷, in genere fra poesia e materia¹⁸, ma anche fra pensiero e realtà¹⁹.

parola ec.» (ivi, 2054, p. 548; pensiero del 5 novembre 1821). In ogni caso la “conessione” vento-rami-rumore è più evidente se si tiene conto anche del Libro terzo delle *Georgiche* (non citato per questo riguardo nello *Zibaldone*), dove c'è un riferimento alla rigida «Scythia» in cui «semper hiems», dove cioè è sempre inverno e «semper spirantes frigora Cauri», sempre spira il gelido maestrale («caurus»), vento di nord-est che impedisce la crescita di foglie sugli alberi: «neque ullae arbore frondes» (Virgilio, *Georgiche*, cit., Libro terzo, v. 353, p. 92). Il vento che spira fra i rami aridi evidentemente genera un rumore secco, quello che Virgilio chiama «nemorum murmur», il «mormorio dei boschi» e Leopardi evidentemente rende con «il vento odo stormir fra queste fronde».

- 16 In un altro importante passo dello *Zibaldone* Leopardi avrebbe detto che non esiste neanche suono puro, ma sempre impuro, imperfetto. Se nell'*Infinito* il rumore del vento è «tra queste piante», è uno «stormir», nello *Zibaldone* il migliore è «un suono qualunque confuso» (G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., 1928, p. 523; pensiero del 16 ottobre 1821), «confuso» proprio come il vento fra i rami. Un «suono confuso» che poi è quello che va «comparato» con lo «infinito silenzio», sì da averne un silenzio *confuso*, cioè non assoluto, un non-essere che è, contraddizione appunto come verità. *La relativizzazione dell'infinito presuppone l'esperienza della finitezza del finito* (di cui l'udito, come la vista e il tatto sono elementi essenziali).
- 17 In un altro abbozzo dell'*Infinito* questa interpretazione è confermata, nel senso che il «paragone», cioè la messa in relazione diretta, è fra natura e immaginazione, fra eternità e storia: «a questo tumultuoso fragore l'infinito silenzio paragone» (G. Leopardi, *Abbozzo III, L'infinito*, in Id., *Tutte le opere*, vol. I, cit., p. 73). Il *paragone*, la relazione, è indispensabile elemento della fondazione leopardiana.
- 18 In questo senso è troppo schematico Rigoni nella sua interpretazione della critica leopardiana dello «spiritualismo» dei moderni; che lo porta a conclusioni esasperate del tipo: «la poesia non è dunque poesia se non in quanto è materia» (M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997, p. 42). La critica del Romanticismo non si risolve mai in Leopardi in brutale *materializzazione della poesia*.
- 19 Questo diremmo a Cacciari che, riferendosi proprio a questi passi

Ha visto bene Luigi Blasucci, che scrive: «la percezione auditiva del vento, “comparata” con l’“infinito silenzio” degli “interminati spazi” immaginati al di là della siepe, converte l’idea dell’infinito spaziale in quella dell’infinito temporale»²⁰, cioè appunto dell’infinito *storicizzato*.

Anche Alessandro Parronchi insiste sull’importanza delle «sensazioni puramente fisiche» nello «spiegare la nascita della poesia», secondo uno spunto che Leopardi avrebbe tratto dall’«operetta famosa del Berkeley *Saggio d’una nuova teoria sopra la visione*»²¹. Scrive Berkeley: «lo spirito dell’uomo essendo finito, quando si tratta di cose, che partecipano della infinità, non è meraviglia, se dà in Assurdità e contraddizioni, delle quali è impossibile, che giammai si sciolga del tutto, essendo nella natura dell’infinito, che non possa comprendersi da tutto ciò ch’è finito»²², cioè dall’uomo. Dunque finché l’infinito è trascendente, *assoluto*, l’uomo può capirne ben poco (è preda di «Assurdità e contraddizioni»). Si tratta di un limite

dell’*Infinito*, fra «sedendo e mirando», «siepe» e fantasie del «pensiero», vede solo opposizione: «all’*aisthetón* si contrappone il *noetón*, ciò che il *pensiero* (*nous*) si immagina, ciò che il pensiero sembra trarre da sé stesso, dalla sua propria *vis imaginativa*» (M. Cacciari, *Leopardi Platonicus?*, in Cacciari, *Magis amicus Leopardi*, Edizioni Saletta dell’uva, Caserta 2008, pp. 50-51). Parrebbe invece proprio un pensiero che si sforza di mediarsi con l’intuizione; non kantiana idea come «*puro Denken*», semmai kantiane condizioni *a priori* della conoscenza *fenomenica*. «*Denken*» *impuro*. Anche Severino intende la «comparazione» come trionfo dell’infinito sul finito, «l’infinito e il suo rapporto col finito che muore» (Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, BUR, Milano 2010, I ed. 1990, p. 84). Non direi però che il finito «muore» («muore» l’infinito *come assoluto*), non comunque a seguito della «comparazione», nella quale anzi svolge una funzione positiva, di relativizzazione dell’infinito, di sua *finitizzazione*.

20 Blasucci, *Lo stormire del vento tra le piante. Testi e percorsi leopardiani*, Marsilio, Venezia 2003, p. 31. Blasucci ricorda che l’immagine del vento ritorna anche nelle *Ricordanze*, ma solo in quanto suscitatrice di «rimembranze» infantili, altra cosa dalla *conversione trascendentale* realizzata nell’*Infinito* (cfr. *ivi*, p. 46).

21 A. Parronchi, *La nascita dell’Infinito*, in Parronchi, *La nascita dell’Infinito e altri studi leopardiani*, Amadeus, Montebelluna 1989, p. 19. L’opera di Berkeley non risulta nel catalogo delle opere possedute dalla famiglia Leopardi a Recanati, ma Giacomo avrebbe potuto averne notizia indiretta o averla letta altrove.

22 *Cit. ivi*, pp. 19-20.

trascendentale: la dimensione del comprendere è quella della finitezza e della *mediazione*. “Lo spirito dell’uomo essendo finito”, ne viene che per noi solo il *non-infinito* è *comprensibile*. Ebbene tutto questo passa in Leopardi, anche se secondo Parronchi, che riprende un’intuizione di Bigongiari, probabilmente il concetto in sé di «comparazione» era stato tratto da Leopardi dalla *Ragion poetica* del Gravina²³.

Ma si veda il passo: «mi sovvien l’eterno e le morte stagioni, e la presente, e viva e il suon di lei» (I, 17); in esso ad esser comparati, mediati, sono eternità e storia, passato e presente²⁴, ma anche morte e vita, pensiero e natura²⁵. Solo così la «paura» è *triumphata* e l’«infinito» riportato a misura.

23 Cfr. *ivi* p. 20.

24 Qui davvero non seguiamo Luporini, secondo il quale in questo passaggio dell’*Infinito* non si tratta del «tempo», ma «sono nominate invece “le morte stagioni” e “la presente e viva”»: una opposizione statica e una scissione, una frattura fra passato e presente nel tempo vissuto» (C. Luporini, *Naufragio senza spettatore*, 1989, in *Id.*, *Leopardi progressivo*, I ed. 1947, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 141). Il tempo sarebbe insomma evocato «secondo un’esperienza fissata in termini oppositivi fra loro non mediati». In *Decifrare Leopardi* dirà anzi che nell’*Infinito* non è presente il tempo classico che *trascorre*, «passa», ma un (non-)tempo *immobile*, segnato dalla «radicale oppositività di passato e presente, nella forma di morte e vita (di essere e nulla, possiamo dire)» (C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, Macchiaroli, Napoli 1998, p. 70); a noi pare invece che sia proprio l’«esperienza» (il rumore del vento fra le «fronde») a mediare l’infinito e la natura, a togliere loro ogni «oppositività». Lo *spettatore naufraga dolcemente* proprio perché c’è la mediazione. Ma questo Luporini non può accetta, anzi trova «sorprendente» che Leopardi possa naufragare *dolcemente* e anzi fa scattare la *irrazionalizzazione*: «la dolcezza del suo naufragare è una dolcezza mistica, è una dolcezza di estasi» (C. Luporini, *Naufragio senza spettatore* cit., p. 142; la stessa cosa, cioè la stessa incomprensione, in Leopardi, *Decifrare Leopardi*, cit., p. 74, ma cfr. anche p. 136). Conclusione ingiustificata e controtestuale.

25 Anche Cacciari ad uno dei protagonisti del dialogo che articola il suo *Della cosa ultima* ad un certo punto fa dire: «ma come? Se proprio quel sovrumano silenzio gli rammemora in uno “le morte stagioni, e la presente / e viva”! È evidente che l’Infinito custodisce entrambe e che non è affatto semplice, assoluto Silenzio. L’infinito vale qui come in-differenza degli opposti» (M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 84-85). Un infinito e *Infinito* dialetticamente intesi. Esito sorprendente in Cacciari, che infatti subito dopo fa ribattere, dal deuteragonista del

Antonio Prete ha colto bene il senso della *relativizzazione dell'assoluto* operata da Leopardi: «lo spazio oltre il limite è cancellato dalla determinatezza di *queste piante*, l'eccesso di silenzio si frantumava dinanzi al lieve *stormir*, la quiete è spezzata dal suono che fa il vento».

Niente è assoluto. Neanche l'infinito. Potrebbe anche dirsi che Leopardi *storicizza* l'infinito, lo *finitizza*, lo rende *indefinito* divenire del finito²⁶.

Qui fondamentale è Ungaretti. Il poeta ragionando del leopardiano *Appressamento della morte* (del 1816, ma non pubblicato) e di un frammento di qualche anno dopo (*Spento il diurno raggio*), rileva in entrambi la centralità del tema del «vento» e in «situazione analoga dell'*Infinito*»²⁷. Nelle tre opere infatti «il passare del vento che fa stormire le foglie, riporta bruscamente, e con quale musica, il senso dell'effimero nell'infinito, e l'infinito, ricrea reso tanto più patetico poiché riconosciuto attimo, nella sua musicalità, della caducità umana e delle cose»²⁸. Dunque il finito («effimero») riportato «nell'infinito» e di conseguenza quest'ultimo *storicizzato* e perciò «ricreato» come fondamento della «caducità umana» e delle «cose».

dialogo, che *altro* l'«in-definito» del «finito», *altro* l'assolutamente «infinito».

- 26 Come scrive Piero Bigongiari, nell'idillio del 1819 l'«infinito» ha un senso che si colloca «tra “non-finito” e “in finito”», indica cioè una modalità immanente al «concreto estendersi dello stesso finito». Nella «in» di «in-finito» sarebbe dunque compreso tanto il «valore negativo», quanto però «il valore di “entro”», cioè appunto una negatività immanente al finito, che funge «come ostacolo e insieme promozione al di là della sua circostanza» (P. Bigongiari, *Leopardi e l'ermetismo*, in *Atti del III Convegno Internazionale di Studi Leopardiani, Leopardi e il Novecento*, Olschki, Firenze 1974, p. 158), cioè tale da spingere il finito oltre la sua mera datità. Da segnalare che Bigongiari parlava di questa dialettica finito/infinito in termini di «*fin.-inf.*: il chiasmo fonico» (Ivi, p. 159); in verità *chiasmo filosofico senz'altro*.
- 27 Rispettivamente nell'*Appressamento*: «i rami folti gian cantando al vento» e «e 'ntanto tra le frasche crescea il vento» (G. Leopardi, *Appressamento della morte. Cantica*, 1816, in Id., *Tutte le opere*, vol. I, cit., p. 309); mentre nel frammento dello stesso *Appressamento*: «i ramoscelli ivan cantando al vento» (G. Leopardi, *Canti*, n. XXXIX, 1816, ivi, p. 46).
- 28 G. Ungaretti, *Lezioni su Giacomo Leopardi* (1942-1947), Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 1989, p. 135.

La dialettica (il «chiasma» è stato detto) finito/infinito è il fondamento del mondo ontico e del suo divenire²⁹.

Ora proprio questa dinamica che costituisce la tramatura dell'*Infinito* è rivendicata nello *Zibaldone*, con diretto riferimento al «mio idillio sull'*Infinito*». Se in esso una «siepe» limita l'infinito eppure lo evoca, ora si aggiunge: «una fabbrica una torre ec. veduta in modo che ella paia innalzarsi sola sopra l'orizzonte, e questo non si veda, produce un contrasto efficacissimo e sublimissimo tra il finito e l'indefinito ec. ec. ec.»³⁰. Il limite produce poesia.

Per questo insieme di ragioni appare unilaterale la scelta di Francesco De Sanctis di considerare *L'Infinito* un *puro* idillio: «qui non c'è niente di filosofico, come sarà in poesie posteriori. È una vera contemplazione, opera dell'immaginazione, con la sua ripercussione nel sentimento, com'è lo spirito religioso»³¹. Per non dire che De Sanctis arriva a liquidare l'«annegarsi» del pensiero nell'immensità come prova della sua «impotenza»³².

Severino e l'Infinito

Alcune considerazioni finali sull'interpretazione di Emanuele Severino. Il filosofo bresciano lavora molto sul nesso *Infinito-Zibaldone*, poesia-filosofia, inteso in termini di scissione, comunque di netta distinzione fra i termini, ricondotta infine a verità filosofica³³.

29 Per inciso non si vede come, di fronte ad un simile costruito teorico e a un ordine tale di problemi, Antonio Prete possa parlare di «nichilismo leopardiano» (Prete, *op. cit.*, p. 58).

30 G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., 1431, p. 41; pensiero del 1 agosto 1821.

31 F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana nel secolo XIX*, vol. IV, *Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1958, p. 92. Ha ragione Lonardi a dire che, tutto al contrario, «l'*Infinito* è scritto rimuovendo ogni trascendenza» (G. Lonardi, *op. cit.*, p. 33).

32 F. De Sanctis, *op. cit.*, p. 93.

33 Segnatamente in *Cosa arcana e stupenda* è chiaro che la scissione riguarda due concezioni dell'essere, l'una più classicamente ontologica, dell'essere come «Dio» eterno e trascendente, l'altra dell'essere come divenire, contesto di negatività. Scrive Severino: «il gioco del divenire è inteso da Leopardi come onnipotenza divina, cioè come "Dio"; ma appunto in senso diverso da quello che alla parola "Dio" viene conferito nel "pensiero" 393. In questo pensiero (del 9 dicembre 1820) "Dio" è

Detto infatti che «il reale è finito, mostra ben presto i propri limiti e delude», cioè è fonte di infelicità e disperazione, ecc., Severino aggiunge che l'«immaginazione» affisa un «infinito» trascendente ogni «limite», guarda il mondo «da lontano», ecc. La «poesia» sarebbe in dialogo diretto proprio con l'«infinito» trascendente, con un positivo assoluto, scevro di limiti e dunque d'infelicità³⁴. In questo senso in Severino la riflessione di Leopardi, dall'*Infinito* ai successivi pensieri, viene letta in termini di «separazione» di poesia e filosofia (separazione superata solo nella tarda *Ginestra*, dove oggetto della poesia diverrà quanto di più filosofico: «la verità, cioè la nullità dell'essere»³⁵).

Personalmente ritengo centrale nell'*Infinito* piuttosto la «comparazione» che la «separazione». Solo infatti sulla scorta della comparazione-mediazione, di «questa immensità», cioè di una immensità *questa, determinata*, poi «il naufragar m'è dolce».

Il naufragio *come tale* è dell'infinito *assoluto*, il naufragio *dolce* è di un infinito *relativo*, cioè è in un «mar» *questo, conclusus, mare interno*.

Severino pare insistere piuttosto sulla poesia come «immaginazione», come produzione *ex nihilo* (cioè a prescindere dai limiti del reale) di un *puro* «infinito». Il fatto che la produzione poetica non sarebbe possibile «se lo sguardo non fosse limitato da quell'albero, da quella torre, da quella siepe»³⁶, non porta Severino a considerare la mediazione di finito e infinito, rappresentabile e *irraeppresentabile*, come condizione trascendentale del poetare, ma piuttosto come semplice *spunto*, occasione per l'inevitabile trascendimento da una immaginazione *scatenata, pura* poesia³⁷.

ancora l'«ordine naturale» (la «natura» come «ordine naturale»)» (E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997, p. 110), poi resterà solo la «natura corrotta» e quindi un «Dio» che non sarà più l'essere «eterno» dell'«*epistème*», ma appunto l'essere del «divenire», l'«infinita possibilità» il cui «principio «è il nulla»» (Ivi, p. 112).

34 Cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 80.

35 Ivi, p. 81.

36 *Ibid.*

37 Anche Cacciari sembra pensarla così laddove scrive che l'«infinito» sarebbe opera di un «puro *Denken*» ovvero «costruzione della mente, immaginazione, finzione, illusione» (M. Cacciari, *Magis amicus Leopardi*, cit., p. 51). «Il pensiero (*nous*) si immagina» dice anche Cacciari, a

Una identità di poesia e immaginazione che direi però più romantica che leopardiana.

Nell'*Infinito* di Leopardi non c'è solo il «pensiero» che «si finge» l'assoluto («interminati spazi», «profondissima quiete»), il che autorizzerebbe a contrapporgli il «pensiero» dell'ontologia, quello che «non “forma” e non “foggia”» vacue infinità, ma «vede la verità»³⁸, c'è anche un *secondo pensiero*, quello che «compara» appunto il finito e l'infinito, la «siepe» e l'oltre. A mio modo di vedere la «verità» risulta proprio dal *Kombinat* di questi *due pensieri*, dall'immaginazione ponderata dalla ragione.

Vedere la verità sarebbe impossibile senza ciò che impedisce di vedere la verità.

In questo senso non direi che *L'Infinito* essendo una poesia e la poesia mera «immaginazione», allora *L'Infinito* «non si solleva al di sopra dell'illusione, rimane *all'interno* di essa»³⁹; lo sforzo poetico di Leopardi è eminentemente filosofico, consistendo proprio nel tentativo trascendere l'«immaginazione», di portare l'infinito alle sue intime condizioni trascendentali, cioè finite. «*All'interno*» dell'immaginazione c'è il suo contrario, il finito. Donde una poesia *impura, non metafisica*.

Che è come dire che la ragione della poesia è impoetica; il che è una *garanzia* (di possibilità della poesia).

Se si intende la poesia come esclusivo *organon* della trascendenza, il superamento del finito come *pre-testo* poetico sarà poi per forza di cose radicale. Rimane solo l'Essere. E dove così non sia è per

conferma di una identità di pensiero e immaginazione *come due astratti* (perché vocati all'infinito) che, a mio avviso, non è leopardiana. Nel senso che il «pensier» nel quale «mi fingo» è sì il pensiero astratto, ma è un attimo («per poco»), perché Leopardi subito specifica che il pensiero autentico è solo quello che «vo comparando» con l'esperienza del finito. Quindi non affatto quello che «oltrepassa il finito». Quello di Leopardi è pensiero concreto, che «si finge» solo *umani silenzi e quieti inquiete*. Per esso la poesia è solo la *forma* del relativo, *fictio* (da «*ingere*») dell'infinito, infinito *ficto*, negato nella sua (metafisica) assolutezza e perciò stesso determinato, relativizzato. Una poesia che *finge la finzione*. Nega la negazione, toglie la «finzione» dalla sua metafisica astrattezza. Lungi dall'essere *volo pindarico*, nel senso di immediata forma (impossibile) dell'infinito, la poesia di Leopardi è quel tanto di forma possibile per quel tanto di infinito possibile a *noi umani troppo umani*.

38 E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 82.

39 Ivi, p. 83.

un vizio congenito della poesia *metafisica* (di cui *L'Infinito* sarebbe esempio). Essa infatti «non vede il proprio contenuto *come* illusorio e immaginario», non capisce cioè che il finito da cui pretende di partire (la “sieve”, il “vento” ecc.) è appunto “illusione”, è *metafisica*: «agli occhi dell’illusione /poetica/ il proprio immaginare non può apparire come legato all’illusione e alla finzione»⁴⁰. La metafisica (non solo la poesia) non realizza che quello che prende per vero, l’ente finito, non essendo Essere, è «illusione»⁴¹.

Personalmente ritengo invece che Leopardi «vede» bene il «contenuto» del suo poetare, i limiti della sua «immaginazione». Ma li *vuole* quei limiti, li introietta, li pone come condizione trascendentale del «pensiero», del suo discorso filosofico e del suo *operari* poetico.

La *paura* svanisce a seguito della ponderazione; quando diviene chiaro che l’infinito è *finito* (“li paragono” dice Leopardi), l’«immaginazione» raffrenata e il «naufregar» non spaventa più, è «dolce».

L’«annegarsi del pensier mio» non è vittoria dell’infinito, al contrario. Non è perdersi *nell’*infinito, ma perdersi *dell’*infinito. Ad annegare è l’«infinito» *metafisico*, quello della «nostra superbia», che così è ridotto *a misura*.

Naufragare non è *annegare*.

Di certo *non annega* l’«infinito» *di Leopardi*, che per sua natura è infinito-finito, infinito «comparato». Dialettico («chiasma»).

«*Infinito*» e «*immensità*» vanno distinti⁴².

40 *Ibid.*

41 Severino è infatti convinto che «nel pensiero di Leopardi l’esclusione di ogni eterno è l’esclusione di ogni eterno che sia necessariamente tale» (Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 113), cioè del vero «Essere», quello dell’«*epistème*». Che Leopardi possa credere ad un essere «corrotto» dal finito viene considerato «illusione».

42 Leopardi è netto nella distinzione. Nello *Zibaldone* precisa che l’infinito non esiste *in natura* («niente infatti nella natura annunzia l’infinito, l’esistenza di alcuna cosa infinita»); si tratta solo di «cose inconcepibilmente maggiori di noi», che noi abbiamo ipostatizzato, assolutizzato, «le abbiām credute infinite» (G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., 4178, p. 1099; pensiero del 1 maggio 1826). Della «immensità» abbiamo fatto «infinità». «Infinità» è «immensità» *astratta*. E si *naufrega dolcemente* nell’«immensità», no nell’«infinità».

Perché è nell'«immensità», non nell'«infinito», che è un piacere «naufregar»⁴³.

Nell'«immensità» il naufragio, in sé fatto negativo, «*naufregor*»⁴⁴, si risolve nel suo contrario. Il trattino di Leopardi individua/evidenzia il «fragor», che in latino è però «frattura» prima ancora che «fragore». Naufragio «dolce» è quello che cambia di segno alla «frattura». *Aufhebung* della scissione. *Negazione della negazione*.

Dolce naufragar non è un ossimoro, ma metafora del «*Wesen der Dichtung*».

E l'*Infinito Ποίησις della verità*.

43 La distinzione non mi pare chiara ad esempio al De Stefani, che parla di «definitivo» naufragio «nel mare indistinto del'essere», di «stato di estasi» a seguito dello stesso naufragio (Cfr. M. De Stefani, *op. cit.*, pp. 82-84); indistinzione ontologica ed estasi *postmortem* non mi sembrano infatti categorie adatte ad esprimere l'esito dell'idillio, che è ben altrimenti positivo («dolce»). Dove De Stefani scrive che «non è possibile reggere simultaneamente la compresenza, il contrappunto delle combinazioni di finiti e infiniti senza che il pensiero naufraghi nella nuova immensità in cui annega se stesso e i suoi stessi elementi» (Ivi, p. 28), penso invece che proprio il «contrappunto» di finito-infinito sia ciò *che salva*. Che salva dal naufragio nell'«infinito» (assoluto) offrendo di contro quello «dolce» nel *mare interno, conclusus*, dell'«immensità».

44 G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., 4177, p. 1099; pensiero del 1 maggio 1826.



II PARTE

DISCUSSIONI

EMANUELE SEVERINO
RISPONDE AI SUOI CRITICI



RISPOSTA A MAURO VISENTIN

“La *pars destruens* delle argomentazioni rivolte da Severino contro il concetto ‘nichilistico’ di mutamento mi trova perfettamente concorde”, scrive Mauro Visentin nel suo libro, imponente e di rilevante interesse, *Onto-logica. Scritti sull’essere e il senso della verità* (Bibliopolis, 2015, p. 392).

Ma – osservo – tali “argomentazioni” sono la stessa affermazione incontrovertibile dell’eternità degli essenti, giacché l’eternità è la stessa contraddittorietà del divenire in cui gli essenti non sono ancora e non sono più (sono ancora o ormai nulla). La *pars destruens* – intendo dire – é, insieme, inseparabilmente, *pars construens*. Anche e innanzitutto per il motivo che tali “argomentazioni” sono l’affermazione incontrovertibile dell’eternità perché sono implicate con necessità dalla struttura originaria del destino, ossia dalla struttura originaria dell’incontrovertibile.

Con tutta questa decisiva dimensione dei miei scritti Visentin è “perfettamente concorde”. O almeno *dovrebbe* esserlo. Dico “dovrebbe”, perché, nonostante questa sua concordanza, si trovano, in questo e in altri suoi libri, tesi che vanno in direzione opposta, cioè mettono in questione quella dimensione decisiva rispetto alla quale egli dichiara di trovarsi d’accordo. (E un avvisaglia di questa discrasia è già reperibile nel qualificare soltanto come *pars destruens* ciò che, si è appena rilevato, è anche *pars construens*). Tra i molti che si potrebbero fare, considero un solo esempio (peraltro tra i più importanti) di quelle tesi in direzione opposta, cioè dove Visentin si oppone sé stesso (o almeno così sembra). Ecco.

Gennaro Sasso (da quanto tempo dialoghiamo!) sostiene che per certi motivi di cui si tralascia qui l’esposizione, il concetto di *differenza* “si risolve” in quello di identità, e cioè che la differenza tra *A* e *B* è, *in verità*, l’identità, tra *A* e *B*. Sia pure per un motivo diverso da quello che sembra sia stato di Parmenide, per Sasso il molteplice non esiste; la sua esistenza è un contenuto dell’opinione (*doxa*), non

della verità. Anche nel libro che stiamo considerando (pp. 453-54), Visentin sottoscrive questa tesi. La conseguenza di questa concordanza con Sasso è che, allora, qualcosa come struttura originaria del destino è impossibile, perché quest'ultima, in quanto *struttura*, è un molteplicità di determinazioni che differiscono una dall'altra; quindi è impossibile, per Visentin, ciò che tale struttura implica, ossia la *pars destruens* del mio discorso filosofico, quella *pars* che peraltro trova Visentin "perfettamente concorde" con essa – perfettamente concorde con ciò che tuttavia egli ritiene impossibile.

Ma non è solo la struttura originaria a trovarsi nei guai a causa di quella tesi di Sasso e Visentin. A trovarsi nei guai è anche quella tesi stessa, giacché anch'essa è una molteplicità di determinazioni che differiscono tra loro; sì che sostenendo che la differenza si risolve in una identità si sostiene che, in verità, quel che si sta sostenendo non esiste ma è soltanto un contenuto dell'opinione. Ma mettendo nei guai sé stessa (e a maggior ragione quei più ampi insiemi di determinazioni tra loro differenti che sono l'intera filosofia di Sasso e di Visentin) questa tesi *non* mette nei guai la struttura originaria.

Sembra inoltre che la situazione della tesi di cui stiamo parlando si aggravi, dato il modo in cui Visentin intende la verità. Egli afferma che – poiché l'incontrovertibilità, cioè la verità, è ciò che non ha di fronte a sé alcunché in grado di "mostrare che essa non è affatto ciò che dichiara di essere" –, "di tutti i nostri concetti ce n'è uno solo che si trova semanticamente in questa condizione: l'essere, perché solo l'essere non ha altro che il nulla di fronte a sé. L'essere e il senso dell'irrefragabilità, dell'incontrovertibilità, della necessità, quindi coincidono" (*op.cit.*, p. 450). E "dell'essere si può, con verità, dire solo che non è (il) nulla"; sì che l'*unica* verità incontrovertibile è, appunto, che l'essere non è il nulla. Cosa alquanto strana perché se Visentin ha presente il mio discorso deve aver visto che quella *pars destruens* di esso, rispetto alla quale egli si trova "pienamente concorde", è *anch'essa* verità incontrovertibile – sì che a questo punto bisognerebbe che egli si trovasse innanzitutto concorde con sé stesso¹.

1 Ci sarebbe anche da osservare, tra l'altro, che, nonostante la sua dichiarazione a proposito dell'unica verità incontrovertibile, ce ne sono anche altre, per lui, di verità incontrovertibili. A parte il fatto che se l'"essere" è uno dei "nostri concetti", vuol dire che esistono individui pensanti forniti di "concetti" e che l'"essere" è un "concetto", e che tutto questo è vero, va

Non solo: il dire che “dell’essere si può, con verità, dire solo che non è (il) nulla” *non* è qualcosa di identico al dire “l’essere non è il nulla”; e se non è qualcosa di identico o è a sua volta un’ulteriore verità rispetto a quella che dovrebbe esser l’unica o non è verità, sì che in questo secondo caso, non sarebbe vero dire che “dell’essere si può, con verità, dire solo che non è (il) nulla”. Ma poi, posto che “essere” significhi “verità”, l’affermazione che “dell’essere si può, con verità, dire solo che non è (il) nulla” è una contraddizione perché oltre all’unica verità da essa affermata, essa afferma implicitamente anche la propria verità.

Comunque se, come abbiamo sentito, “essere e il senso dell’irrefragabilità, dell’incontrovertibilità, della necessità coincidono”, e ammettendo ma per niente concedendo che il coincidere sia l’identità di significato, allora l’“essere” non può esser qualcosa *di cui* si possa dire “con” verità qualcosa, appunto perché esso è (per il nostro critico) la verità e, appunto, non può essere qualcosa di detto e di detto *con* verità. – Infine, Visentin, seguendo Sasso sostiene che la differenza tra le cose appartiene all’opinione (*doxa*), ma a differenza di Sasso sostiene che anche l’identità appartiene all’opinione (*op.cit.*, p. 454). Ma, chiedo a entrambi, l’affermazione che la differenza (e, per Visentin, anche l’identità) appartiene all’opinione è un’opinione? E se non lo è, allora oltre a quella che dovrebbe essere l’unica verità – l’“essere non è il nulla” – ci sarebbe anche quest’altra verità.

Ripeto comunque la domanda che rivolgo da tempo a Sasso, e quindi anche a Visentin – ma che innanzitutto è rivolta a Parmenide: pur supponendo (e non concedendo) che la differenza tra le cose si risolva in, cioè sia in verità la loro identità e che pertanto il molteplice non esista, perché è necessario affermare che l’“essere” non è il nulla? perché è impossibile che l’“essere” *sia* il nulla? In un’intervista fattami da Armando Torno sul “Corriere della Sera” (23.7.2011), a proposito del libro di Sasso *Il logo, la morte* (Bibliopolis, 2010), invitavo Sasso – il cui atteggiamento di fondo è quello

rilevato che se l’“essere non ha altro che il nulla di fronte a sé”, ciò non può che significare che l’“essere” è il Tutto e che quindi, oltre all’unica verità concessa da Visentin, è anche vero che l’essere è il Tutto.

di mostrare ovunque la presenza della contraddizione – di chiarire perché la contraddizione debba essere evitata e dunque, innanzitutto, perché si debba escludere che l'“essere” sia nulla. Un'osservazione analoga rivolgevo al volume *Il neoparmenidismo italiano* (Bibliopolis, 2011) di Visentin. A partire dai seminari tenuti all'Università di Roma tra gli anni Settanta e Ottanta dove Sasso discuteva i miei temi e ai quali Visentin partecipava, egli è andato sempre più identificandosi, seguendo Sasso, con la tesi di Parmenide dell'impossibilità che l'essere non sia e dell'impossibilità del molteplice. Ma, daccapo, perché – in omaggio alla spregiudicatezza della filosofia – non si può affermare che l'“essere” non è? che è nulla? (Perché affermarlo, se si prescinde dalla struttura originaria del destino?). D'altra parte in quel suo saggio Visentin riconosceva che il suo discorso e le critiche che mi rivolgeva appartenevano a quelle opinioni illusorie a cui fa riferimento Parmenide (e credo che egli tenga tuttora fermo quel suo riconoscimento). Ma accade anche che egli attribuisca ai miei scritti prospettive che essi non sostengono. Mi limito a due tra gli esempi più visibili.

Primo esempio.

Egli ritiene che, nei miei scritti, “l'essere si *differenzi* dall'ente, che neghi l'ente oltre che il niente”, e che in Heidegger l'essere “neghi l'ente anziché il niente (*Onto-logica, cit.*, p. 393). Nonostante il suo intento di segnalare la differenza gli riconduce cioè il senso che nei miei scritti compete all'*essere*, e al rapporto tra essere e ente, al senso che all'essere e al suo rapporto con l'ente compete nel pensiero di Heidegger – visto che è appunto in Heidegger, ma non certo nei miei scritti, che l'“essere” (che per Heidegger è lo stesso “niente”) si differenzi dall'ente. Nella struttura originaria del destino appare invece la necessità che ogni essente, ossia ogni “ciò che è” (ogni determinazione, significato, che in quanto tale è necessario che *sia*) non è, ossia è negazione di tutto ciò che è altro da esso (e altro da esso è sia ogni altro essente sia il niente).

Secondo esempio.

Scrivendo Visentin che nel mio discorso filosofico l'“esperienza” “non è affatto contraddittoria, se viene interpretata correttamente”, ossia che secondo tale discorso “la differenza e la molteplicità empirica degli enti sensibili non ha nulla di contraddittorio, nulla in sé di problematico”, perché “l'unico aspetto” che possa provare la contraddittorietà dell'esperienza è la temporalità male interpretata,

e cioè interpretata in senso nichilistico come un uscire dal nulla e ritornarvi da parte delle cose (*op. cit.*, pp. 452-53).

Ora, i miei scritti affermano, certo, che nella struttura originaria del destino l'”esperienza”, ossia l'apparire degli essenti, non mostra il loro uscire e ritornare nel nulla; ma indicano anche che cosa si debba intendere per “esperienza”. Nel cerchio eterno del destino (sul cui fondamento si mostra la necessità dell'esistenza di una molteplicità infinita di cerchi) sopraggiungono gli essenti della terra e sopraggiungono nel loro esser isolati dal destino (cfr. E.S., *Essenza del nichilismo*, *cit.*). La terra isolata è ciò che in varie forme di cultura vien chiamato “esperienza”. Ma la terra isolata è *ogni* suo contenuto è fede, non verità, contraddizione *non solo* perché intende il tempo come divenir altro e da altro e divenir nulla e dal nulla, *ma anche* perché *ogni* sua affermazione, convinzione, domanda (ogni domanda include infatti una convinzione), affermando che qualcosa è qualcosa, afferma che qualcosa è altro da sé – e lo afferma anche quando afferma che A è A (cfr. E.S., *La struttura originaria*, *cit.* – dove peraltro si mostra perché, nel destino della verità, il pensare qualcosa di qualcosa non è una contraddizione).

La fede (cioè la volontà) in cui consiste la terra isolata è interpretazione; il contenuto dell'interpretare è l'errore, ossia ciò la cui esistenza è impossibile; ma *nel cerchio del destino* l'esistenza della terra isolata, ossia dell'errare, appare incontrovertibilmente, e pertanto il suo contenuto appare incontrovertibilmente (appare incontrovertibilmente il sogno, ossia i suoi contenuti). Il contenuto dell'errare è l'impossibile (e in quanto terra isolata *ogni* contenuto della ”esperienza” è non verità, errare, contraddizione); ma l'apparire dell'esistenza dell'errare appartiene alla struttura originaria del destino. La terra isolata è l'interpretazione che include tutte le interpretazioni per le quali l'”uomo” afferma l'esistenza del mondo e delle cose ed eventi; e l'interpretazione includente e le interpretazioni incluse sono essenti. Le “cose” e gli “eventi” del mondo dell'”uomo” (la casa, l'albero, il monte, il mio e l'altrui esser uomo, il cielo, il sole, i pensieri, gli affetti) sono contenuti dell'interpretare, sogni in cui è sognato ciò che non è, il nulla; sì che i sogni della terra isolata sono il *positivo* significare del nulla, cioè sono essenti, essenti che appaiono incontrovertibilmente.

È appunto l'incontrovertibile apparire della loro esistenza a non mostrare il loro diventar altro e da altro – e poi, nel pensiero onto-

logico dell'Occidente, il loro diventar nulla e da nulla –, ossia a non mostrare la contraddittorietà del loro sopraggiungere. Nella terra isolata sono le interpretazioni – *la molteplicità infinita dell'errare* – a costituire gli essenti eterni che entrano ed escono dal cerchio eterno dell'apparire.

Alcune considerazioni, infine, sul motivo *essenziale* per cui, dopo essersi trovato (si è visto sopra, all'inizio) “perfettamente concorde” con la *pars destruens* dei miei scritti, Visentin ritiene che tuttavia, da essi, i propri “divergono radicalmente” (*op.cit.*, p. 392 – senza con ciò escludere tutti gli altri motivi di dissenso abbondantemente disseminati anche in questo suo libro). Nonostante la perfetta concordia con la *pars destruens* dei miei scritti, diversamente da essi egli “non crede” “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” (*op. cit.*, p. 392). Ora, la *pars destruens* dei miei scritti mostra che le “cose del mondo” sono essenti e che affermare il loro uscire dal nulla e ritornarvi è affermare che gli essenti sono nulla. (E qui sopra, nel secondo “esempio” di alterazione del mio discorso da parte di Visentin, si è richiamato che questi essenti sono le interpretazioni, per cui, quando si considera il cosiddetto diventar cenere da parte della legna, si sta propriamente considerando un contenuto dell'interpretare e si sta rilevando che l'apparire dell'interpretare non mostra che gli essenti-interpretazioni divengono altro e da altro). Nella *pars destruens* si mostra pertanto che “le cose del mondo” sono essenti eterni, sì che – già si è detto – la *pars destruens* è insieme *construens*. (Con che cosa, allora, Visentin è “perfettamente” d'accordo? – chiedevo).

Per chiarire in che consista il motivo essenziale per cui egli, invece, “diverge radicalmente” da quanto sostengo, scrive di “non riuscire a capacitarsi” del fatto che nei miei scritti il concetto di *differenza* “venga assunto senza sentire l'esigenza di offrirne una deduzione, tanto più che esso presenta vari aspetti indiscutibilmente problematici” e soprattutto quello indicato da Sasso, per cui, si è visto, la differenza tra le cose “si risolve” nella loro identità (*op. cit.*, pp. 392-93).

Chiedo: quella deduzione deve precedere, o seguire, o essere co-originaria all'affermazione di Visentin (e di Sasso) che “dell'essere si può, con verità, dire solo che non è (il) nulla”, ossia che questa

affermazione è l'unica verità? Se quella “deduzione” precede questa affermazione, essa è opinione, non verità; se è qualcosa che segue questa affermazione, allora essa, per esser vera, dev'esser contenuta in tale affermazione (implicata da essa, il che è impossibile se tale affermazione è l'unica verità); se le è cooriginaria ma non è contenuta in essa, è daccapo una non verità. Inoltre, chiedo, che l'essere non sia il nulla non è la *differenza* tra essere e nulla – sia pur diversa dalla differenza tra le cose del mondo? Se il non esser nulla da parte dell'essere è l'unica verità non si dovrebbe dire cioè che la deduzione richiestami da Visentin sarebbe opinione e non verità?

La struttura originaria del destino è l'apparire dell'esser sé e *non l'altro da sé* degli essenti, ossia è l'apparire della *differenza originaria* – dove questo apparire è ciò la cui negazione è autonegazione. La differenza originaria è ciò la cui negazione è autonegazione. Voller “dedurre” la differenza originaria, come invece vorrebbe Visentin è negare la struttura originaria del destino, ossia il fondamento di quella *pars destruens* dei miei scritti con la quale egli dichiara di trovarsi “perfettamente d'accordo”².

Comunque, nella sequenza in cui si sostiene che i diversi *dovranno* essere identicamente diversi e cioè *dovranno* essere identici, questo *dovere* significa che la negazione di questa identità è una contraddizione (o che altro potrebbe significare di più stringente?). Dunque tale sequenza si fonda sulla negazione della contraddizione in quanto tale, e non in quanto è solo la contraddizione che identifica

2 Ma per Visentin ogni deduzione della differenza è impossibile, a meno che per “deduzione” si intenda la sequenza concettuale dove, come già si è richiamato, si mostrerebbe che la differenza è una contraddizione, cioè “si risolve” nell'identità, sì che la molteplicità delle cose non esiste. Visentin eredita da Sasso questa convinzione, *basata* sul “riconoscimento che la differenza non può non essere unica per entrambi i diversi”, “unica e identica”, “una *stessa e identica diversità*”, con la conseguenza che “anche i diversi dovranno essere, per essere effettivamente diversi, *identicamente diversi*. Cioè dovranno essere identici e non diversi” (*op. cit.*, p.393). Ora, è vero che X è diverso da Y *soltanto* se Y è diverso da X; ed è vero che sono *entrambi* diversi; ma X è diverso da Y perché X è X, mentre Y è diverso da X perché Y è Y, e quindi pur essendo entrambi dei diversi, e la diversità di X da Y essendo inseparabile da quella di Y da X, sono tuttavia *diversamente diversi* e la diversità non solo non è una contraddizione, ma è necessaria.

l'essere e il nulla; sì che tale sequenza nega quella che per Visentin dovrebbe essere l'unica verità. E, anche qui va detto che se la negazione della contraddizione non è un dogma arbitrario, allora (lo dico anche a Sasso) tale negazione non può esser che la struttura originaria, in quanto apparire dell'esser sé e non esser l'altro, da parte degli essenti.

RISPOSTA A LUIGI VEROTARCA

Molto interessante il saggio di Luigi Vero Tarca, che chiude il volume a più voci intitolato *A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea* (Aracne Editrice, 2016, a cura di Stefano Sangiorgio, Marco Simionato, Luigi Vero Tarca, che ringrazio, e con loro ringrazio tutti coloro che hanno dato il loro contributo a questo volume). Egli intitola così le sue pagine: “*Chi di negazione ferisce...*”. *L'unico argomento possibile per una confutazione della verità inconfutabile*. E propone questo suo argomento *per evitare* che i miei scritti abbiano a perire di negazione, chiarendo subito che egli intende “l’obiezione come contributo alla verità” che in tali scritti viene indicata, avendo essi “il peculiare pregio di esprimere un pensiero che si rivolge all’assolutamente innegabile” (*op. cit.*, p. 277). Molto interessanti sono i quadri che egli espone come conseguenze della sua obiezione. Ma è quest’ultima che qui intendo considerare brevemente.

Tarca è d’accordo, con rilevante cognizione di causa, con l’inconfutabilità dell’opposizione che appare nella struttura originaria del destino della verità, ossia con l’assoluta innegabilità dell’esser sé dell’essente in quanto tale, che in tale struttura si oppone a ciò che è altro da esso. Ogni possibile obiezione al discorso che afferma l’opposizione così intesa “risulta automaticamente invalidata dal fatto che essa stessa, per potersi anche solo costituire, deve opporsi a quel discorso, ma con ciò viene a confermare precisamente quella opposizione che intenderebbe contestare” (*op.cit.*, p. 279). L’obiezione all’opposizione, ribadisce il testo, “*conferma*” l’opposizione. Il rilevamento di questa conferma risale all’*élenchos* (“confutazione”) aristotelico contro i negatori del *principium firmissimum* (il “principio di non contraddizione”). “Posizione elenctica” (*op. cit.*, p. 280).

Sennonché Tarca ritiene (lasciandosi alle spalle i tipi di obiezione da lui precedentemente esplorati in relazione ai miei scritti) che vi

sia un' "unica obiezione possibile" alla struttura originaria dell'opposizione, e che tale obiezione sia "l'autoconfutazione della verità inconfutabile" (*ibid.*). Il nemico della verità inconfutabile non sta cioè al di fuori di essa, ma è essa stessa (*ibid.*).

Dopo essersi domandato come questo sia possibile, Tarca scrive che "in un certo senso la risposta a questa domanda è semplicissima, e può essere formulata nel modo seguente. Abbiamo detto che la forza invincibile della posizione elenctica – ovvero della Verità – consiste nel fatto che persino la negazione della Verità, cioè la non Verità, è costretta ad affermare la Verità. *Ma allora la verità – in quanto è negazione della non Verità (la quale, abbiamo visto, afferma a sua volta la Verità) – è negazione di qualcosa che afferma ciò che essa stessa (la Verità) afferma, e in questo senso è negazione di ciò che essa stessa afferma; dunque è negazione di se stessa ed è quindi autocontraddittoria*" (*ibid.*).

Anche relativamente a questa "autoconfutazione" va innanzitutto ripetuto, e anche a maggior ragione, quanto vado rilevando in diverse occasioni: se si assume che la struttura originaria dell'opposizione è l'assolutamente innegabile (se lo si assume o perché si considerano solo le conseguenze di tale assunto, come avviene in certi casi, ad esempio in certe pagine di Vincenzo Vitiello, oppure perché, ed è il caso di Tarca, l'assunto è incondizionato), allora appartiene alla struttura originaria la necessità che ogni possibile obiezione che smentisca tale struttura abbia una verità (una innegabilità) solo *apparente*: è necessario che *ogni* obiezione possibile, quindi *anche* l'"unica obiezione possibile" avanzata da Tarca sia innegabile solo *apparentemente*.

E' pertanto originariamente impossibile che la verità sia "autoconfutazione", "autocontraddittoria" (*op.cit.*, p. 280). Se la struttura originaria ammette la possibilità di essere smentita da una obiezione qualsiasi, tale struttura ammette la possibilità di essere errore – la possibilità cioè che sia errore l'apparire dell'esser sé, l'apparire dell'opposizione tra l'essente e l'altro da esso, cioè l'apparire della *negazione* che l'essente sia altro da sé; e con questa ammissione ciò che dovrebbe essere la struttura originaria del destino della verità non è la struttura originaria del destino della verità.

Con la quale, dunque, Tarca *non può* essere d'accordo, se egli intende che la struttura originaria sia quella che ammette la possibilità di essere errore. Se invece non lo intende, allora il suo discorso non

può che affermare l'impossibilità di ciò che a suo avviso si presenta come "l'unica obiezione possibile" – e si tratterà di portare alla luce, come appunto si mostrerà qui avanti, l'errore che determina l'apparenza che la verità sia "autoconfutazione". Lo si mostrerà qui avanti, dico; ma anche se il linguaggio che testimonia il destino non fosse ancora in grado di smascherare quell'errore, ciò nonostante apparirebbe egualmente all'incontrovertibilità della struttura originaria la necessità che tale "autoconfutazione" sia soltanto un'apparenza.

D'altra parte lo stesso Tarca provvede di fatto a mostrare l'apparenza di quella che dovrebbe essere "l'unica obiezione possibile". Infatti, poiché a suo avviso da questa obiezione risulta che "il contenuto della Verità coincide con quello della non Verità" (*op. cit.*, p. 281), allora a questa obiezione si deve rivolgere la stessa obiezione che essa rivolge alla verità, ossia anche questa obiezione è una autoconfutazione.

A questo punto il discorso è chiuso: *se* alla struttura originaria si rivolge tale obiezione, risulta (per Tarca) che tale obiezione è autonegazione – come appunto la struttura originaria prevede indipendentemente da questo risultato. In questo modo Tarca ha di fatto affermato che anche l'"unica obiezione possibile" è autonegazione e pertanto non è "possibile". D'accordo – ma con una *riserva* essenziale di cui dirò più avanti. Comunque, ripeto, stando a quanto dice Tarca, il discorso è chiuso: appare l'autoconfutazione dell'"unico argomento possibile per una confutazione della verità inconfutabile".

(Ma, intanto, compaiono nel testo di Tarca dei *segnali* che alludono a qualcosa di ulteriore che giustifica quella *riserva*. Esponendo la necessità che perfino l'obiezione che nega la struttura originaria intende esser sé stessa e non altro, confermando così ciò che essa nega, il testo precisa più volte "Ma in tal modo il contenuto della Verità coincide con quello della non Verità"; *op.cit.*, pp. 281 e 282. E' possibile un tale "coincidere"? Lasciamo per ora in sospeso la risposta).

Senonché per Tarca il discorso non è affatto chiuso; anzi, è al suo inizio. Scrive infatti: "Se l'obiezione intende avere valore, deve dunque riuscire a istituire una differenza tra se stessa (la Verità in cui essa consiste) e la Verità negativa e quindi contraddittoria; ma questo presuppone che si riesca a istituire una differenza tra la Verità e la Verità negativa" (*op.cit.*, p. 285). La "Verità negativa" è la struttura originaria come *negazione* che qualcosa sia il proprio altro.

Questa riapertura, da parte di Tarca, di un discorso chiuso, è strana. “Se l’obiezione intende avere valore...”, scrive. Ma perché mai l’obiezione, ormai apparsa nella sua impossibilità, deve avere questa intenzione (e ritengo che “valore” sia un sinonimo di “verità”)? A questo punto tale protasi esprime soltanto l’esigenza che ci sia una “obiezione possibile”, sia pur unica, alla struttura originaria. Si è accertato (lo stesso Tarca l’ha accertato) che l’obiezione a tale struttura (cioè alla “Verità negativa”) è autonegazione, e che quindi l’obiezione non smuove in alcun modo tale struttura (che prevede l’impossibilità di venir smossa); e ciononostante Tarca si propone di pervenire a una “Verità” che differisca dalla “Verità negativa”, e se lo propone perché sente l’esigenza che l’obiezione abbia “valore” (“Se l’obiezione intende avere valore...”).

E ancora: si è accertato che l’obiezione alla “Verità negativa” della struttura originaria è autonegazione, e ciononostante Tarca scrive, nel passo sopra riportato, che nella misura in cui la Verità è “negativa”, essa è “contraddittoria”. Laddove, proprio perché l’obiezione (ogni obiezione) alla “Verità negativa” è autonegazione, proprio per questo è *impossibile* che la “Verità negativa” della struttura originaria sia “contraddittoria”.

E’ quindi originariamente necessario che l’intento di pervenire a “una differenza tra la Verità e la Verità negativa” abbia a fallire. Tale intento è una negazione della struttura originaria, e quindi è autonegazione, autoconfutazione. Dove va sottolineato ancora una volta che, come si dice esplicitamente nel passo di Tarca qui sopra riportato, l’obiezione continua a essere intesa come Verità, nonostante si sia accertato che essa è autonegazione.

L’intento di Tarca di imboccare una strada diversa da quella della “Verità negativa” continua dunque a dipendere dall’esigenza di tener fermo il motivo per il quale “l’unica obiezione possibile” mostra che la struttura originaria è “autoconfutazione” (il motivo consistente nell’affermazione dell’identità di contenuto della verità e della non verità). Sulla base dell’esigenza che l’obiezione “abbia valore”, Tarca aggiunge che, per aver valore, l’obiezione “deve essere in grado di distinguere la Verità in quanto cade vittima dell’obiezione dalla Verità in quanto conferisce valore all’obiezione. E poiché la Verità che è bersaglio dell’obiezione è quella negativa [ossia quella che nella struttura originaria *nega* che qualcosa sia il proprio altro], l’obiezione deve appartenere a una Verità che si distingue dalla Ve-

rità negativa. *E' dunque necessario che la Verità si distingua dalla Verità negativa*" (op.cit., p. 285).

Ma, abbiamo visto, quella che Tarca chiama "Verità negativa" non è affatto "caduta vittima" dell'obiezione: abbiamo rilevato sopra che lo stesso Tarca, mostra a suo modo che l'obiezione è autoconfutazione e che quindi non ha fatto alcuna vittima, ma è essa ad esser "vittima" della Verità negativa. Non solo, ma proprio perché l'obiezione è essa la "vittima", proprio per questo non ci può essere quell'altra Verità che "conferisce valore all'obiezione" – o ci può essere solo in relazione all'*esigenza* di resuscitare i morti; e *solo in relazione a questa esigenza* si può concludere, nel passo qui sopra riportato, che "è dunque necessario che la Verità [quella che "conferisce valore all'obiezione"] si distingua dalla Verità negativa".

Come si sta rilevando, l'intento di Tarca di far imboccare all'obiezione una strada diversa da quella della "Verità negativa" dipende dall'*esigenza* di continuare a considerare vivo il motivo per il quale "l'unica obiezione possibile" ritiene di essere in grado di mostrare che la struttura originaria è "autoconfutazione": il motivo che consiste nell'affermazione dell'identità di contenuto della Verità e della non Verità, e in relazione al quale avevamo prima lasciato in sospeso la risposta alla domanda sulla consistenza di esso. Si è richiamato che la struttura originaria esclude "a priori" la verità di tale motivo; si tratta ora di smascherare in concreto l'errore che conferisce a quel motivo l'apparenza di essere inconfutabile – di smascherarlo *in concreto*, dico, perché il rilevamento di Tarca che all'obiezione si può rivolgere la stessa obiezione che tale obiezione rivolge alla struttura originaria, questo rilevamento mostra *che* l'obiezione ha lo stesso vizio di quello che essa scorge nella "Verità negativa" – l'esser cioè autoconfutazione –, ma non mostra *quale* sia l'errore da cui l'autoconfutazione è determinata.

Ritorniamo dunque all'esposizione iniziale dell'"unica obiezione possibile". Ogni possibile obiezione all'opposizione (tra qualcosa e il suo altro) che appare nella struttura originaria – Tarca riconosce – "risulta automaticamente invalidata dal fatto che essa stessa, per potersi anche solo costituire, deve opporsi a quel discorso, ma con ciò viene a confermare precisamente quella opposizione che intenderebbe contestare" (op.cit., p. 279). L'obiezione all'opposizione "*conferma*" l'opposizione. Ma – ecco il punto decisivo – questa

“*conferma*” è senz’altro intesa da Tarca come la necessità che il contenuto dell’obiezione (ossia della “non Verità”) sia *identico* al contenuto della “Verità” della struttura originaria: “*la Verità – in quanto negazione della non Verità (la quale, abbiamo visto afferma a sua volta la Verità) – è negazione di qualcosa che afferma ciò che essa stessa (la Verità) afferma*” (op. cit., p. 279). Il testo dice “*abbiamo visto*”; ma, propriamente, ciò che si è visto è che persino l’obiezione “*conferma*” ciò che essa nega.

Senonché è impossibile che questa “*conferma*” significhi che la struttura originaria del destino della verità e l’obiezione ad essa rivolta (la negazione di essa) abbiano lo stesso contenuto. Infatti è sì necessario che l’obiezione che nega l’opposizione tra ogni qualcosa e il proprio altro non intenda esser il proprio altro (e cioè non intenda non esser l’obiezione che essa è) – e per questo lato l’obiezione ‘*conferma*’ la struttura originaria (ossia la “non Verità” conferma la Verità) –, ma mentre tale struttura *afferma* l’opposizione, l’obiezione a tale struttura *nega ciò che peraltro essa stessa conferma*: conferma, ma insieme nega ciò che essa conferma, conferma ciò che nega e nega ciò che essa conferma. Il contenuto della “Verità” è cioè essenzialmente *diverso* dal contenuto della “non Verità”. E non è una banalità il ribadirlo, dato che Tarca fonda tutto il proprio percorso (peraltro interessante) sulla negazione di questa diversità. Interessante, questo percorso, che però, proprio al suo inizio, sembra dimenticare che, considerando l’obiezione alla Verità”, si sta considerando, appunto, la *negazione* della “Verità”, e che nonostante il suo esser *conferma* della “Verità”, essa ne è pur sempre la *negazione*. Negare e *insieme* affermare qualcosa non è affermare quel qualcosa.

Inoltre, proprio perché la negazione della “Verità”, confermandola e negandola, differisce da essa, proprio per questo la conferma della “Verità” (presente nella negazione della “Verità”) differisce per sé stessa dalla “Verità”. In questa negazione-conferma, infatti, la conferma non può essere l’apparire dell’autonegazione della negazione dell’opposizione di ogni essente al proprio altro, l’apparire cioè in cui la struttura originaria consiste e senza il quale l’affermazione dell’opposizione è un semplice dogma, ossia qualcosa di semplicemente voluto. In altri termini, in quella negazione-conferma, la conferma non può essere la struttura originaria (intesa nella sua configurazione concreta, ossia come l’apparire di cui si è detto), perché

in tal caso la presunta “conferma” non sarebbe tale, ma sarebbe lo stesso apparire dell’autonegazione della negazione dell’opposizione (ossia dell’autonegazione di quella forma di negazione che è la negazione-conferma), e pertanto sarebbe non un’obiezione alla struttura originaria della “verità”, ma questa struttura stessa.

Rimane da motivare la riserva a cui sopra ho accennato, relativa alla circostanza che lo stesso Tarca provvede a mostrare l’apparenza di quella che dovrebbe essere “l’unica obiezione possibile”. Poiché a suo avviso da questa obiezione risulta che “il contenuto della Verità coincide con quello della non Verità” (*op. cit.*, p. 281), a questa obiezione si deve quindi rivolgere la stessa obiezione da essa rivolta alla verità: anch’essa è una autoconfutazione. ”. In proposito mi dicevo d’accordo, ma con una riserva essenziale di cui avrei detto più avanti. Ormai è chiaro quale può essere. Eccola. Tarca sostiene che la “Verità” e la “non Verità” dell’obiezione hanno lo stesso contenuto e che quindi anche l’obiezione è autoconfutazione. E’ invece necessario dire che *se (se!)* “Verità” e “non Verità” avessero lo stesso contenuto – *ma ciò è impossibile* –, allora anche la “non Verità” dell’obiezione *sarebbe* un’autoconfutazione. Come dire: se fosse necessario che il quadrato sia un cerchio, allora sarebbe necessario che il cerchio sia un quadrato.

Nel seguito del suo scritto Tarca sviluppa le conseguenze dell’*esigenza* di considerare innegabile la propria tesi che la struttura originaria della verità e la negazione di essa hanno lo stesso contenuto; e le prospettive che egli porta innanzi sono molto interessanti. Ma qui volevo intrattenermi con lui soltanto sui temi che riguardano i miei scritti e ringraziarlo di cuore del volume dedicatomi. Con lui ringrazio ancora anche tutti gli altri studiosi che hanno collaborato dedicandomi considerazioni alle quali mi propongo di prestare la dovuta attenzione – se mi sarà concesso. Intanto menziono i loro nomi: Dario Berti, Laura Candiotto, Andrea Dal Sasso, Tiziana Matiazzi, Federico Perelda. Attilio Pisarri, Andrea Sangiacomo, Stefano Sangiorgio, Marco Simionato.



RISPOSTA A VINCENZO VITIELLO

Sviluppando il nostro dialogo, che dura da tempo, Vincenzo Vitiello ha scritto un saggio di cui lo ringrazio. Estremamente sollecitante, è intitolato *Severino/Hegel: un confronto*". Nel dialogo, i nostri due linguaggi tentano innanzitutto di capirsi. All'interno di questo tentativo provo a rispondere, soprattutto, ad alcune delle osservazioni critiche da lui rivolte ai miei scritti – rammaricandomi di non poter prendere qui nella dovuta considerazione il suggestivo "confronto" che egli istituisce tra Hegel e quegli scritti (ma riservandomi di farlo in altra occasione).

In generale, mi sembra che questo saggio di Vitiello intenda mostrare le *conseguenze* di ciò che viene indicato nel mio discorso filosofico. Non intende discutere le premesse. Ma ciò che in questo discorso viene indicato è il destino della verità, che innanzitutto è la *struttura originaria* del destino, l'assolutamente innegabile, ossia ciò la cui negazione è autonegazione; e l'assolutamente innegabile è l'apparire dell'esser sé e non essere il proprio altro, da parte di ogni essere.

All'essenza di tale struttura compete pertanto l'*impossibilità* che ciò che da essa è necessariamente implicato sia una negazione di essa. Questo esser necessariamente implicato significa che la negazione dell'implicato è negazione della struttura originaria. Il necessariamente implicato è ciò che qui sopra è stato chiamato *conseguenza* delle premesse in cui tale struttura consiste.

Corollario decisivo di questa affermazione è che, se certe conseguenze si presentano come negazioni della struttura originaria del destino, esse sono conseguenze *apparenti*, apparentemente conseguenti, e che quindi *apparenti* sono quelle negazioni – sì che il linguaggio che testimonia il destino ha il compito di indicare le conseguenze autentiche, smascherando ciò che provoca tale apparenza.

Per Vitiello la conseguenza della premessa in cui consiste la struttura originaria del destino è un "naufragio" (par. 14) – degno peral-

tro d'esser seguito con l'attenzione ch'egli gli presta. Ma se e poiché nella sua critica il naufragio viene presentato come una negazione della struttura originaria, allora il naufragio è necessariamente *apparente* – e quindi c'è qualcosa, in tale critica, che è il responsabile di tale apparenza.

Mi sembra che preminente, rispetto agli altri fattori del “naufragio”, sia per Vitiello quello che consiste nella necessità, affermata nei miei scritti, che l'apparire della Gioia – ossia l'apparire infinito della totalità degli essenti – includa la totalità del dolore e dell'errore (cfr. par 12) – e forse soprattutto qui si produrrebbe, a suo avviso, l'analogia col pensiero hegeliano.

Ritengo che un insieme di motivi, nella critica di Vitiello, concorra ad alterare il senso della Gioia e quindi a determinare l'*apparenza* a cui ho qui sopra accennato. Ne richiamo alcuni.

Non trovo, nella pur profonda esplorazione che Vitiello presenta del contenuto del mio discorso filosofico, un riferimento *puntuale* al modo in cui in esso viene indicata la struttura originaria del destino della verità (e il suo implicare la contraddittorietà del diventar altro delle cose – del diventare che culmina nel diventare nulla e da nulla, da parte degli essenti). Se il riferimento *puntuale* manca, non può emergere quell'assoluta innegabilità della struttura originaria per la quale è impossibile che ciò che essa implica (ad esempio l'inclusione della totalità del dolore e dell'errore nella Gioia) sia una negazione di essa. Certo, quella mancanza di riferimento puntuale è congruente con l'assunto metodico di questo saggio, ossia il controllo delle *conseguenze* delle *tesi* sostenute nei miei scritti; ma il risultato è che in tal modo la struttura originaria del destino viene trattata come un gruppo di postulati che di per sé non può escludere (come in effetti avviene nella riflessione di Gödel sul pensiero matematico) di implicare delle contraddizioni e cioè delle negazioni di essi.

(A proposito della mancanza di riferimento puntuale, nel saggio si descrive la fondazione dell'eternità degli essenti, considerando il mio esempio della legna che diventa cenere, e si dice: “Quando è legna non è cenere e quando è cenere non è legna; e non v'è tra le due un termine medio, che non abbia pur esso un'identità determinata: la legna che arde non è ancora cenere, né è più legna, essendo legna che arde, un'identità anch'essa definita: quella e non altra”, par. 2. Ma in questo modo non si vede perché gli essenti debbano essere eterni, giacché si potrebbe obiettare che sì, quando la legna esiste

non è cenere, ma quando non esiste più non è né cenere né legna – sì che l'affermazione dell'eternità di ogni essente si presenta come una semplice velleità).

Mi sembra che sia invece presente, nel saggio di Vitiello, una interpretazione della struttura originaria che mi lascia perplesso. Scrive: “Nell'estrema distanza di Severino da Hegel si palesa l'inevitabile affinità. Comune ad entrambi è il rifiuto dell'intuizione e dell'immediato” (par. 7). Se ho capito, vi sarebbe cioè, nei miei scritti, una prevaricazione del 'logico' sul 'fenomenologico'. Eppure in essi si continua a ripetere che la struttura originaria del destino è l'apparire dell'esser sé degli essenti; e il loro esser sé non potrebbe apparire se essi non apparissero; ed essi non potrebbero apparire se non apparissero come esser sé. Se “intuizione” e “immediato” significano la dimensione che si isola dal destino – e che costituisce la base della “terra isolata dal destino” –, allora, certamente, la struttura originaria è negazione dell'“intuizione” e dell'“immediato”, perché essi appartengono all'errare. Ma già nel mio libro *La struttura originaria* (1958) si mostra che la struttura originaria è l'implicazione originaria di “immediatezza fenomenologica” (l'apparire degli essenti) e di “immediatezza logica” (l'esser sé degli essenti e pertanto, innanzitutto, degli essenti che appaiono). La struttura originaria è la struttura dell'immediatezza assolutamente innegabile.

(Mi sembra inoltre che “intuizione” e “immediato” corrispondano a “narrazione” – un termine che compare anch'esso nel saggio di Vitiello. Se poi “narrazione” è un equivalente di “storia”, allora, anche qui: nei miei scritti si mostra che l'esistenza delle *res gestae* è affermata all'interno dell'interpretare in cui consiste *l'istoria rerum gestarum*; cioè tale affermazione non è verità incontrovertibile, ma fede; e tuttavia l'esistenza di tale fede – e in generale l'esistenza dell'isolamento della terra dal destino – è un essente che appare incontrovertibilmente nella struttura originaria, ossia è qualcosa la cui negazione è autonegazione. Se questo esser autonegazione (riferito anche all'apparire) è un predominare del 'logico' sull'intuizione, allora sì, questo predominio è sostenuto nei miei scritti, ma esso è la condizione per la quale l'esistenza di quell' 'immediato' o 'intuizione' che è la fede nella storia è un contenuto incontrovertibile).

Il “capitolo quarto della *Struttura originaria*, dedicato al problema del Nulla, [...] resta il fondamento della filosofia severiniana”

– si legge nel paragrafo 11 del saggio di Vitiello. Sennonché questo capitolo *non* è “il fondamento” di tale filosofia. Il “problema del nulla” è un’*aporia* che sorge *a partire dal fondamento*, ossia a partire dalla struttura originaria. E tale aporia è appunto una delle più rilevanti tra le conseguenze che negano apparentemente la struttura originaria e che si crede di poter trarre da tale struttura. L’*aporia* dice: il nulla è pensato (appare); dunque il nulla è, e ciò smentisce la struttura originaria in quanto apparire dell’*esser sé* e non il proprio altro e quel sommamente altro dall’*essente*, che è il nulla.

Rispondo ripetendo che la struttura originaria è l’assolutamente innegabile e che quindi è necessario che solo apparentemente essa sia smentita dall’*aporia* del nulla. La critica di Vitiello al modo in cui nella *Struttura originaria* viene considerato il senso del nulla è analoga a quella di molti altri miei critici (ad esempio Gennaro Sasso, Mauro Visentin, Massimo Donà e altri ancora), ed è dovuta a un equivoco, per chiarire il quale ho scritto anche recentemente un libro intitolato *Intorno al senso del nulla* (Adelphi, 2013). Comunque, ritengo che l’equivoco risalga a un passo della *Struttura originaria* che suona così: “Il significato ‘nulla’ è un significato autocontraddittorio, ossia è una contraddizione” (IV, 6). Mi sembra che l’equivoco sia consistito nel considerare l’”*ossia* è una contraddizione” come un chiarimento superfluo. E invece l’”*ossia ecc.*” afferma che il nulla è, appunto, un *significato* (un positivo, un *essente*), ma un significato che significa l’altro dal significare (dal positivo, dall’*essente*) e quindi è, appunto, una “contraddizione” (un positivo, un *essente*), i cui momenti sono, da un lato, il significato ‘nulla’ – *che significa ‘nulla’, e non ‘essere’ o altro* – e, dall’altro, l’*esser* significato che compete al significato ‘nulla’, ossia il significato che è la positività del significato ‘nulla’. Il ‘nulla’ appartiene alla struttura originaria solo in quanto è questa “contraddizione” e solo in quanto i momenti di essa sono originariamente uniti. Non accade quindi, come invece anche Vitiello ritiene (“cosa resta del significare, se si sopprime il ‘significato’?”), che questa contraddizione non si possa costituire perché uno dei suoi due momenti non esiste, è nulla (è “soppresso”). *Entrambi* i momenti *sono*. (Cfr. E.S., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, 2013; cfr. anche, di Nicoletta Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell’aporetica del nulla*, Mimesis, 2011; e, di Giulio Goggi, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, 2015, pp. 67-75).

Ma, per una discussione determinata dell'”aporia del nulla”, bisognerebbe incominciare a mettere in chiaro – come appunto accade nel capitolo IV della *Struttura originaria* – che quando si sostiene che tale aporia è irrisolvibile e quindi smentisce la struttura originaria, lo si può sostenere solo perché si crede di sapere che ‘nulla’ significa ‘nulla’ e non altro, e cioè solo perché l’affermazione dell’insuperabilità dell’aporia assume implicitamente come *non* aporetico quel ‘nulla’ che invece essa qualifica esplicitamente come irrimediabilmente aporetico. Dopo questa chiarificazione la *Struttura originaria* risolve l’aporia del nulla e una serie di aporie ad essa subordinate. Ma se – per assurdo – ciò non fosse avvenuto (se il linguaggio che testimonia il destino non fosse stato in grado di mostrare ciò che invece ha mostrato), la struttura originaria non sarebbe smentita, perché la negazione del rapporto che in tale struttura sussiste tra l’essente e il nulla è un’autonegazione.

Se ad esempio si affermasse che il nulla non ha alcun significato (è l’obiezione neopositivistica) e che quindi è priva di significato anche l’opposizione dell’essente al nulla, e dunque anche qualcosa come ‘l’essente’, questa affermazione negherebbe di essere significativa, appunto perché l’essente è il significare, l’esser significante, il significato, e questa tesi non può non presentarsi come un essente. O se si affermasse che, proprio perché il nulla è, l’essente è nulla, questa affermazione (se riconoscesse di esser qualcosa, cioè un essente) affermerebbe di esser nulla. D’altra parte, la tesi che il nulla non ha alcun significato è una tautologia che non sa di esserlo: è una tautologia perché il “non aver alcun significato” è un sinonimo di “nulla”, sì che dire che il nulla è il non aver alcun significato è dire che il nulla è il nulla

Dopo aver affermato che “la rigorosa logica severiniana dà certo ragione della possibilità dell’isolamento della Terra, ma non della sua necessità”, Vitiello mi chiede, a proposito della molteplicità dei cerchi finiti in cui appare il destino, “perché essi sono molti” e “perché l’eterno non si dà in un solo apparimento infinito” (par. 11). Rispondo rilevando innanzitutto che la struttura originaria è il contenuto del cerchio originario dell’apparire del destino. Tale apparire è questo attuale apparire. Nel capitolo V del mio libro *La Gloria* (Adelphi, 2007) si mostra la necessità dell’esistenza di una molteplicità infinita di cerchi del destino e quindi, senza ripetere quel che

ho già mostrato (e sviluppato in *Oltrepassare*, Adelphi, 2007 e *La morte e la terra*), attendo che a proposito di quel capitolo e dei suoi sviluppi Vitiello avanzi le sue riserve.

E anche a proposito della sua affermazione che la mia “logica” non dà ragione della necessità dell’isolamento della terra posso fare analoghi rinvii. Il capitolo IV di *Destino della necessità* (Adelphi, 1980), ad esempio, mostra la necessità che tutto ciò che sopraggiunge nel cerchio dell’apparire, e quindi la terra e il suo isolamento, vi sopraggiunga necessariamente. (Se invece Vitiello intende dire che non dò ragione dell’affermazione dell’esistenza della terra isolata, allora lo rinvio a quanto si è detto sopra a proposito dell’”intuizione” e dell’”immediato”, cioè lo rinvio a tutti i miei libri a partire da *Essenza del nichilismo* (1972, 2a ed. Adelphi, 1982). La terra isolata è la fede originaria e fondamentale in cui l’”uomo” crede di vivere; e questa fede è uno degli essenti che appaiono nella struttura originaria e la cui negazione è autonegazione).

E veniamo alla figura che Vitiello definisce “il maggior pericolo per il pensiero” (par. 11) – il pericolo che farebbe “ naufragare”, insieme al pensiero di Hegel, anche i miei scritti. Qui mi riferirò a quest’ultimi (che peraltro, come Vitiello mostra con chiarezza, si muovono in una direzione radicalmente diversa da quella hegeliana).

A partire dal paragrafo XX de *Il sentiero del Giorno* (in *Essenza del nichilismo*, 1972, Paideia, 2a ed. Adelphi, 1982), nei miei scritti si mostra la necessità dell’esistenza dell’*apparire infinito*, ossia dell’apparire della totalità concreta degli essenti. L’apparire infinito è l’apparire del destino della totalità concreta, e pertanto è l’eterno togliamento della totalità delle contraddizioni; è la verità concretamente assoluta (a differenza della verità assoluta dei cerchi finiti del destino, dove essa è assoluta ma non concretamente assoluta, perché in quei cerchi non appare la totalità concreta degli essenti). In quanto togliamento della totalità delle contraddizioni, e quindi della totalità del dolore (il dolore essendo contraddizione, errare; cfr. *La Gloria*, cit., capp. VIII-IX), l’apparire infinito è la *Gioia*.

Poichè la verità *in quanto tale* – e pertanto in quanto essa appare sia nel finito sia nell’Infinito – è togliamento (negazione) dell’errore, è necessario che l’*errore* appaia nella verità. La terra isolata dal destino è l’*errare* della fede (volontà) fondamentale in cui appare ogni

errare e ogni dolore, e pertanto ogni errore. (Sul rapporto tra errare e errore cfr. *La morte e la terra*, cit., cap. II). Ciò significa che, in quanto la verità è togliimento dell'errore, è necessario che in essa appaia la terra isolata, e questa necessità riguarda anche la verità concretamente assoluta in cui consiste l'apparire infinito. E' necessario cioè che nella Gioia appaia, con la totalità dell'errare e dell'errore, la totalità del dolore e dell'infelicità. *La Gloria, Oltrepassare, La morte e la terra* (citt.) mostrano in concreto il senso di questa necessità. E mostrano che la totalità dell'errare e dell'errore – che pure è un infinito – è un finito, un punto”, rispetto all'infinità della Gioia.

Ma questa necessità è per Vitiello “il maggior pericolo per il pensiero”. “Il maggior pericolo” significa “la maggiore delle contraddizioni”, il maggiore degli errori. Se non fosse così, perché evitarlo? Egli scrive:

“Come [...] può esservi Gioia – e Gioia assoluta, la Gioia della Gloria, la Gioia dell'infinito apparire dell'Infinito – se non meno eterno della verità è l'errore, se da sempre, per sempre la Terra isolata è compagna della Terra salvata, se l'infinito cerchio dell'apparire dell'infinito ha in sé tutti gli apparimenti finiti dell'Infinito? Ma è possibile la compresenza di Terra isolata e Terra salvata? Non è la Terra isolata che appare nel cerchio finito dell'apparire dell'infinito, altra, *diversa* da se stessa, quando essa sta nel cerchio infinito dell'apparire infinito dell'Infinito? L'eternità della Terra isolata non è la più dura smentita della ‘possibilità’ della Gioia della Gloria? Quale ‘salvezza’ conosce la Terra salvata accanto, *eternamente accanto* alla Terra isolata? Si può gioire della Verità in presenza dell'eterno errore? E nel versante opposto: si può soffrire dell'errore in presenza dell'eterna Gioia dell'eterno Vero? (par. 12). E poco dopo: “Verità e errore, infinito e finito, sono congiunti in un nesso per il quale il finito, il limite, la separazione, è la ferita di cui l'Infinito mai non cessa di sanguinare. [...] Non sarebbe Figlio il Figlio, se alla destra del Padre non patisse – e non: ancora, ma: sempre, in eterno – tutti i dolori del mondo. Tuttavia, dire che il Venerdi della passione e della morte toglie Gioia alla Gloria, perché è, *nella* Pasqua, patimento presente e non memoria di vinto dolore, non basta. Bisogna dire di più: bisogna dire che nella Gloria, nella *Dóxa Theoû*, si cela il maggior pericolo per il pensiero” (par. 12). Infatti “La Totalità che comprende in sé tutte le parti, ma distinte, non è il superamento della negatività dell'intelletto, è giusto il contrario: è la

perfezione della negatività dell'intelletto. È la somma imperfezione, perché contiene in sé tutte le imperfezioni del mondo" (par.13). E, certo, tutto questo – osservo – è in linea col "cristianesimo senza redenzione" sostenuto da Vitiello: per lui la redenzione – la Gioia – è contraddizione. Per quanto mi riguarda, da qualche parte mi sono riferito, certo, al racconto cristiano per chiarire come la situazione del Figlio che nella Gloria siede alla destra del Padre sia la situazione di ogni uomo, ossia di ogni cerchio del destino in cui sia sopraggiunta, col tramonto della terra isolata, la terra che salva. Impossibile che il Figlio, dopo essersi caricato sulle spalle tutti i peccati del mondo, e quindi tutte le esperienze umane, si dimentichi di quel peso, cioè dimentichi il fondamento che ha reso possibile la salvezza dell'uomo – e lo dimenticherebbe se si limitasse a "ricordarlo" senza patirlo. E si avverta che nei cerchi del destino in cui è sopraggiunta la terra che salva non "si continua" a patire ancora altro dolore, oltre a quello patito nella terra isolata, ma quest'ultimo appare eternamente nel suo essere ciò che esso è. Ma veniamo alla critica di Vitiello.

A suo avviso la somma perfezione, nei miei scritti, sarebbe "somma imperfezione": questa è, appunto, la maggiore delle contraddizioni. E Vitiello *argomenta* la sua tesi. Ma, innanzitutto, chiedo anche a lui: perché la contraddizione deve essere negata? Non è forse un presupposto arbitrario il proposito di negarla e evitarla? Egli potrebbe rispondere che è il mio discorso filosofico a sostenere la necessità di negarla e che lui *si limita* a mostrare come nonostante le intenzioni in senso opposto, tale discorso finisca con l'affermare la maggiore delle contraddizioni. Sennonché ritengo che Vitiello, mostrando la presenza di questa contraddizione nei miei scritti, non pensi che questo *mostrarla* sia un *non mostrarla*, o che tale contraddizione *ci sia* e insieme *non ci sia*. E in generale ritengo che egli non pensi che tutto quel che egli ha scritto sia la negazione di tutto quel che egli ha scritto. Ritengo che non voglia contraddirsi. Intendo dire che la negazione della contraddizione non appartiene soltanto ai miei scritti, ma anche ai suoi e a quelli di tutti i miei critici. Solo che nei suoi e in quelli di tutti i miei critici la negazione della contraddizione è appunto, come prima dicevo, un presupposto arbitrario; mentre la struttura originaria del destino, in quanto negazione di ogni presupposto (il presupporre essendo una forma dell'errare), è negazione anche del presupporre la necessità di negare la contraddizione.

Ma è soprattutto rispetto alla contraddizione che secondo Vitiello avvolgerebbe la Gioia che vanno tenute presenti le considerazioni indicate all'inizio a proposito del rapporto tra la struttura originaria del destino e le sue "conseguenze", ossia l'insieme di determinazioni da essa implicate. E' cioè soprattutto rispetto a quella contraddizione (in quanto essa sarebbe "il maggior pericolo per il pensiero") che viene in chiaro l'impossibilità di adottare il metodo praticato in questo saggio di Vitiello, cioè l'accertare quali siano le "conseguenze" della struttura originaria senza considerare concretamente in che consista l'assoluta innegabilità di essa – quell'innegabilità per la quale è impossibile che essa abbia a implicare delle contraddizioni, ossia qualcosa da cui essa è smentita.

Questo significa che, sì, Vitiello *argomenta* la propria tesi della contraddittorietà della Gioia (e ora considereremo brevemente tale argomentare), ma è 'a priori' necessario che solo *apparentemente* tale argomentare (e ogni altro che vada in questa direzione) pervenga là dove intende andare, ossia è necessario che esso sia un errare. E che lo sia, anche se il linguaggio che testimonia il destino non fosse capace di mostrare dove l'errore si annida. Ma questo non accade. E non accade nemmeno che Vitiello discuta il nesso per il quale la struttura originaria implica necessariamente l'eternità di ogni essente e quindi anche della terra isolata (e tanto meno che discuta il modo in cui nei miei scritti si indica l'assoluta innegabilità di tale struttura).

Rileggiamo ora quella parte dei passi sopra riportati, dove Vitiello afferma che "la Totalità che comprende in sé tutte le parti, *ma distinte*, non è il superamento della negatività dell'intelletto, è giusto il contrario: è la perfezione della negatività dell'intelletto" (corsivo mio). Mi sembra che questo sia il fondamento di quel suo argomentare. L'"intelletto" è, come dice Hegel, il pensiero che *separa* ciò che invece è essenzialmente unito. L'intelletto è l'errare. Credo che parlando di "negatività dell'intelletto" Vitiello intenda l'errare dell'intelletto. E giustamente egli scorge una certa analogia tra l'"intelletto" hegeliano e la terra isolata dal destino. *Ma* – osservo – *il separare non è il distinguere*: è distinto dal distinguere. Se il distinguere fosse l'errare, poiché l'affermazione che il distinguere è l'errare non è qualcosa privo di parti, ma è un tenere distinte, in una unità semantica, le proprie parti, ne verrebbe che tale affermazione affermerebbe di essere un errare. La Totalità che comprende in sé

tutte le parti, tra loro *distinte*, è dunque, contrariamente a quanto ritiene Vitiello, il *superamento* assoluto della negatività dell'intelletto. (E appunto per questo, in una prospettiva peraltro diversa, Hegel vede nella "ragione" il superamento dell'intelletto separante).

Venendo ora alla relazione tra verità e errore, essa esprime l'essenza della struttura originaria, dove appare che l'esser sé degli essenti è *negazione* dell'esser altro da sé, e dove appare che l'esser sé è l'assolutamente innegabile perché è *negazione* della propria autonegantesi negazione. *In una siffatta autonegazione* consiste anche l'intera argomentazione di Vitiello contro la possibilità di "gioire della Verità in presenza dell'eterno errore", ossia contro la possibilità che vi sia "Gioia – e Gioia assoluta [...] – se non meno eterno della verità è l'errore" (come egli scrive nei passi sopra riportati). Affermo che l'intera argomentazione di Vitiello contro la possibilità di "gioire della Verità in presenza dell'eterno errore" è una siffatta autonegazione, perché nella struttura originaria la relazione tra verità e errore si riferisce all'essente *in quanto essente*, cioè ad *ogni* essente, e quindi è *in quanto tale* che questa relazione appare nella e come struttura originaria: *in quanto tale* e non in quanto appartenente o al finito o all'infinito: *in quanto tale*, e dunque in quanto appartenente sia al finito sia all'infinito. L'intera argomentazione di Vitiello contro la possibilità della Gioia, diciamo, è una autonegantesi negazione della struttura originaria perché se la negazione (in cui tale argomentazione consiste) che la verità implichi con necessità la negazione dell'errore intende essere una teoria vera, allora essa (cioè quella prima negazione) sta negando quell'errore che (per essa) è costituito da tale implicazione; e quindi sta negando di implicare con necessità la negazione dell'errore costituito da tale implicazione; e pertanto sta negando sé stessa.

Non è dunque possibile ribattere che l'implicazione di verità e errore (di verità e negazione dell'errore) va respinta perché (come sembra risultare dalle pagine di Vitiello) riguarda soltanto la verità in quanto Gioia del Tutto, dove "non meno eterno della verità è l'errore". E' errato ribattere così, appunto perché, si ripeta, nella struttura originaria l'implicazione necessaria tra verità e negazione dell'errore è l'implicazione *in quanto tale*, in qualsiasi si forma essa si presenti (nel finito o nell'infinito). Sì che, come si è rilevato nel capoverso precedente, la negazione di tale implicazione è negazione di sé stessa.

Ma, detto questo, va aggiunto che la struttura originaria implica con necessità e l'eternità di ogni essente, e quindi l'eternità di sé stessa, e l'esistenza di quell'eterno che è la Gioia, ossia l'esistenza dell'eterno apparire infinito del destino (e implica queste determinazioni insieme a tutte le altre determinazioni da essa implicate con necessità: le "determinazioni persintattiche", ossia le determinazioni che non sorpassano nei cerchi del destino). La Gioia è l'apparire della struttura originaria in quanto tale struttura è l'apparire dell'esser sé *della totalità* degli essenti e in quanto essa implica con necessità *ogni* essente (mentre le determinazioni da essa implicate in quanto essa appare nei cerchi finiti del destino sono soltanto le non sorpassanti determinazioni persintattiche – laddove nell'apparire infinito della totalità degli essenti non può sorpassare alcunché, e cioè in esso appare eternamente anche la terra e la terra isolata).

Tutta la sequenza ora indicata è determinatamente indicata nei miei scritti, ed è anch'essa a dover essere discussa per stabilire la possibilità e il senso della coesistenza di Gioia e terra isolata (anch'essa, dico, fermo restando che quanto si è detto prima sull'autonegazione dell'argomentare di Vitiello è sufficiente a mostrare la non verità di tale argomentare). Di questa discussione resto in attesa, giacché mi sembra che Vitiello si basi per ora su quell'argomentare, relativo alla "negatività dell'intelletto", che prima è stato considerato e che inoltre, ripeto, non può essere che un argomentare che solo *apparentemente* può mostrare l'impossibilità di "gioire della Verità in presenza dell'eterno errore". Se dunque per "Gioia assoluta" si intende una situazione in cui non si sa alcunché dell'errore e del dolore, allora questa "Gioia" non è verità, quindi non è la Gioia autentica, cioè la Gioia implicata dalla struttura originaria. L'autentica Gioia assoluta è quella implicata con necessità dalla struttura originaria del destino della verità. Dove peraltro – mostrano *La Gloria, Oltrepassare, La morte e la Terra* – la Gioia è l'assoluta infinità del Tutto, mentre l'errare (e pertanto l'errore) e il dolore, che essa all'interno di sé stessa nega conservandoli ed essendone l'eterno oltrepassamento, sono un finito e dunque un "punto", dicevo, rispetto all'infinito (un "punto" – anche se la totalità dell'errare e del dolore, estendendosi alla costellazione infinita dei cerchi del destino, è una dimensione infinita: la dimensione infinita che è un "punto" rispetto all'assoluta infinità del Tutto). Né intendo qui ri-

chiamare la configurazione dell'immenso spettacolo implicato dal tramonto della terra isolata e dal modo in cui nel Tutto si costituisce il rapporto tra la Gioia e quel "punto".

Vitiello chiede anche, nel gruppo di passi sopra riportati: "Non è la Terra isolata che appare nel cerchio finito dell'apparire dell'infinito, altra, *diversa* da se stessa, quando essa sta nel cerchio infinito dell'apparire infinito dell'Infinito?".

Rispondo: la terra isolata che appare in relazione all'apparire infinito del destino della totalità degli essenti, e che pertanto non è più isolata, è certamente diversa dalla terra isolata da tale apparire e che appare nei cerchi finiti del destino. (La terra isolata è la fede, il sogno che appare nei cerchi del destino quando essa è isolata dal destino). *D'altra parte*, poiché è la terra isolata da tale totalità – è *essa*, e non altro – a stare in siffatta relazione, è necessario che, nella totalità concreta, la terra isolata appaia *anche* nel suo *non essere* in questa relazione, ossia che appaia nel suo isolamento dalla totalità concreta in cui essa appare. Altrimenti ciò che appare in quella relazione non sarebbe la terra isolata, ma qualcosa d'altro da essa.

Ciò significa, daccapo: è necessario che, perché sia tolto, l'errare (e l'errore) appaia nella configurazione che gli è propria; e nell'apparire infinito dell'Infinito il togliimento dell'errare implica che l'errare stia in relazione con la verità concreta della totalità infinita degli essenti. *In quanto* appare nella configurazione che le è propria (in quanto cioè appare isolata dal destino della verità), la terra isolata è *diversa* 'da sé' *in quanto* appare nel suo essere in relazione alla totalità concreta del destino; ma la diversità non è incompatibilità, perché la terra isolata appare nella totalità concreta per un motivo o in un riferimento diverso da quello per cui essa, nella totalità concreta, appare non isolata.

Anche nell'apparire infinito – si ripeta – la verità è necessariamente negazione dell'errare (e dell'errore), e tale negazione richiede che l'errare (e l'errore) appaia concretamente (ossia nella configurazione che gli è propria) – altrimenti è una negazione astratta, parziale –; e anche nell'apparire infinito la negazione dell'errare è l'apparire della relazione con la totalità infinita del destino dalla quale l'errare si è isolato: l'apparire dove l'errare è oltrepassato e insieme conservato.

Infine, riferendosi alla relazione necessaria che sussiste tra ogni essente e ogni altro essente, Vitiello scrive: “Ma cosa è l’essente, l’identità dell’essente se non tutte le determinatezze della sua identità? Ma se nel singolo essente, nella sua identità, sono tutte le relazioni costitutive delle identità di tutti gli (altri) essenti, allora l’identità del singolo essente non è più distinguibile dall’identità di tutti gli altri essenti” (par. 15). Tuttavia, nemmeno in questo caso questa tesi di Vitiello prende determinatamente in considerazione i miei scritti dove si mostra determinatamente l’implicazione necessaria che unisce la struttura originaria all’essere, ogni essente, necessariamente in relazione a ogni altro essente. Ancora una volta considera l’*apparente* contraddizione delle *conseguenze* della struttura originaria. Infatti, non va perduto di vista che poiché tale struttura implica con necessità l’eternità di ogni essente, ogni essente è in relazione a ogni altro non accidentalmente, ma necessariamente. Proprio per questo ogni essente è in qualche modo presente in ogni altro essente; ma essendo impossibile che tale presenza sia l’identità dei diversi, è *come negato* che ogni essente è presente in ogni altro essente. Nei miei scritti questa presenza è chiamata la “traccia” di un essente in un altro essente. (A partire da *La Gloria*, e poi in *Oltrepassare e La morte e la terra*, il tema della traccia è ampiamente considerato). Anche in ogni essente *Y*, che è altro da un certo essente *X*, è presente la traccia di ogni altro essente, sì che la traccia di *Y* (e di ogni essente diverso da *X*) in *X* è la traccia di *Y* in quanto includente le tracce di tutti gli essenti diversi da *Y*. Ma, appunto, le tracce sono presenti in qualcosa che *differisce* da esse e senza il quale non potrebbe esistere *ciò rispetto a cui* le tracce sono tali – ossia la traccia sarebbe un che di impossibile e quindi impossibile sarebbe e la relazione necessaria tra gli essenti e l’eternità degli essenti, peraltro necessariamente implicate dall’innegabile struttura originaria del destino. La tesi di Vitiello qui sopra richiamata è dunque da rovesciare: “L’identità del singolo essente” è *pertanto necessariamente distinta* “dall’identità di tutti gli altri essenti”.



CONVERSAZIONE SULLA TEOLOGIA CON EMANUELE SEVERINO

(a cura di Antonino Postorino)

La teologia, che per un tempo millenario è stata il vertice del sistema del sapere – accogliendo in sé l'intera tradizione filosofica quale suo momento strutturale, ed essendo così in qualche modo la segreta e anche dichiarata forma architettonica della *mens* occidentale –, sembra oggi destinata all'irrelevanza, come è testimoniato per esempio dal cardinal Kasper:

Nel realizzare il suo programma di “aggiornamento” la chiesa corre il pericolo di presentarsi in modo ancora confuso ad un mondo che esige assoluta franchezza; ma se poi essa cerca di parlare in modo chiaro e inequivocabile corre il rischio di muoversi in una sfera estranea agli uomini e ai problemi che li travagliano. Se si preoccupa della propria identità rischia di smarrire la propria rilevanza; se si preoccupa invece della propria rilevanza rischia di perdere la propria identità.

W. KASPER, *Jesus der Christus*, 1974 by Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, trad. it. *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 1996⁸, p. 9.

È noto il fatto che la sua opera filosofica, che nasce in una prospettiva vicina alla teologia e con essa compatibile, in seguito si è allontanata da questo modulo epistemologico con precise e circostanziate critiche che colpiscono prima di tutto lo stesso alveo epistemico della tradizione occidentale, dunque a più forte ragione la teologia, che di questa tradizione è stata a lungo il punto culminante.

Le domande che seguono sono volte a capire se questa sua critica riguarda la filosofia col suo vertice teologico per così dire essenzialmente e senza appello, o se riguarda – come io e molti come me credono – la filosofia col suo vertice teologico quale essa è andata storicamente determinandosi, senza che la critica escluda la sua possibile rinascita.

1. Uno dei difetti imputati dalla sua critica alla tradizione teologica è quello di fare riferimento a una concezione ontologica viziosa irrimediabilmente dal nichilismo. Tuttavia nel suo libro *La follia dell'angelo* lei dà alla filosofia, che si è fatta portatrice di questa concezione, l'alternativa possibile fra l'essere un "canto del cigno" o un "canto del gallo". Questo significa che un auto-emendamento di questa tradizione è possibile, o – per essere più rigorosamente coerenti col suo pensiero – che il destino possa avere in serbo questo auto-emendamento?

—oOo—

In che senso si è manifestata la differenza tra il contenuto del mio libro *La struttura originaria* (1958) e il contenuto dei miei scritti successivi l'ho indicato nella *Introduzione* alla seconda edizione (Adelphi) di quel libro. Ho però l'impressione che i miei critici abbiano reso quella differenza più consistente di quanto in effetti non sia.

Lei scrive ad esempio [nell'introduzione alla prima domanda] che la mia "opera filosofica [...] nasce in una prospettiva vicina alla teologia e con essa compatibile" e che "in seguito si è allontanata da questo modulo filosofico".

Ma la teologia che si appoggia alla tradizione filosofica non ha *mai* preso in considerazione il modo in cui già nella *Struttura originaria*, ma anche prima, viene affermata l'eternità dell'essente in quanto essente, ossia di ogni essente; e l'eternità dell'essente in quanto essente corrisponde a ciò che la teologia, *per altre vie*, intende con il termine "Dio".

Pertanto, già della *Struttura originaria* si deve dire che essa non si trova "in una prospettiva vicina alla teologia", intesa, quest'ultima, nel senso da lei indicato nella sua introduzione alle domande. Lo stesso va detto del mio saggio *La metafisica classica e Aristotele*, pubblicato nel 1956 su "Rivista di filosofia neoscolastica". Direi invece che il mio discorso filosofico procede, da una fase in cui la *fede* cristiana si presenta, in relazione al contenuto di *tale discorso*, come una possibilità, a una fase in cui questa possibilità viene esclusa.

Quando in quel libro parlavo di "canto del cigno" e di "canto del gallo" mi riferivo alla possibilità (in seguito esclusa) che *la testimo-*

nianza attuale del destino della verità non abbia alcun seguito (e sia pertanto “canto del cigno”). A partire da *La Gloria* si mostra invece che quella testimonianza è *destinata* ad ampliarsi e a concretarsi all’infinito – sì che la testimonianza attuale del destino è il canto che nel modo più radicale è “canto del gallo”.

2. Di contro all’ipotesi di una qualunque “continuità” fra il linguaggio della tradizione epistemica e il linguaggio del destino, lei ha formulato e approfondito l’obiezione radicale del carattere “inaudito” dei significati che sorgono lungo l’intentato Sentiero del Giorno. Ma, posto che l’“inaudito” può apparire come tale solo in relazione al “già udito”, questo non fonda di per sé una continuità almeno coscienziale fra la tradizione epistemica viziata dal nichilismo e la testimonianza del destino intorno a questo vizio nichilistico?

—oOo—

Della “continuità”, di cui lei parla, va detto che in certo senso essa esiste, in un cert’altro no. E’ vero che, come lei scrive, “l’“inaudito” può apparire come tale solo in relazione al ‘già udito’. Ma il destino, di cui parla il linguaggio che lo testimonia, non appare a un certo punto dello sviluppo storico. E’ invece l’apparire del destino il luogo originario soltanto all’interno del quale può apparire qualcosa come “storia” – che è storia del mortale, ossia è la terra isolata dal destino. E questo è il senso in cui *non* esiste (è impossibile che esista) la “continuità” alla quale lei si riferisce.

D’altra parte, il *linguaggio* che testimonia il destino non è il destino, ma appartiene anch’esso alla terra isolata dal destino e, *stando alle regole* che presiedono la ricostruzione storica (e che hanno un carattere ipotetico), tale linguaggio ha una precisa collocazione nello sviluppo storico, sì che *esiste* una “continuità” tra esso e il linguaggio che testimonia la terra isolata. Nonostante il peso semantico che la testimonianza del destino eredita dalla storia del mortale e dai suoi linguaggi, tale testimonianza tenta di dire ciò che è “inaudito” rispetto a ciò che in quella storia viene “udito”.

3. Un'altra obiezione alla teologia è che il "Dio" della tradizione epistemica è l'"Artefice" di una "creazione" interamente intessuta di nichilismo. Ma, stante il fatto che una qualche "trascendenza" ontologica dell'orizzonte infinito rispetto all'orizzonte finito (quella che lei chiama fin dall'inizio la "contraddizione C") è imposta dalla necessità, perché non ammettere quel concetto di "creazione" che ne *La struttura originaria* – opera che lei continua a riconoscere "il terreno" dove tutti i suoi scritti "ricevono il senso che è loro proprio" – viene chiamato una "decisione dell'immutabile"?

==oOo==

Dio o il nulla sono entrambi "Artefici" di ciò che incomincia a essere (e sono entrambi "Artefici" del suo annientamento). Per la tradizione l'"Artefice" è Dio, per l'essenza del pensiero del nostro tempo l'"Artefice" è il nulla. In entrambi i casi si pensa e si vuole che l'essente, in quanto essente, sia nulla. Questa è la follia e la violenza originaria.

L'apparire infinito (quello che lei chiama "orizzonte infinito") include l'apparire (l'"orizzonte") finito. Lo "trascende" in quanto lo include. Sia nel finito sia nell'infinito ciò che appare sono gli essenti e gli essenti (in quanto essenti) sono eterni. Già *La struttura originaria* mostra l'eternità dell'essente in quanto essente. E l'apparire finito si apre all'infinito ai contenuti eterni dell'apparire infinito (questa apertura è il "compito infinito" a cui si riferiscono le ultime righe della *Struttura originaria*).

Giacché anche questo *La struttura originaria* incomincia a mostrare. Il paragrafo 26 dell'ultimo capitolo di questo libro è intitolato: "Il divenire come apparizione dell'Immutabile". Mi sembra che spesso si presti troppo poca attenzione al modo in cui si fa avanti, in questo capitolo, uno dei temi decisivi della testimonianza del destino. Nel paragrafo 8 si mostra l'incontrovertibilità dell'affermazione che "L'essere (l'intero) non diviene" ("L'essere è immutabile") e dell'affermazione che "L'essere (l'intero) non si annulla". L'"intero", ossia *ogni* essente. Nel paragrafo 25 si trae la conseguenza necessaria che "il divenire dunque del contenuto della totalità del F-immediato non aggiunge e non toglie alcuna positività all'intero immutabile, ché altrimenti al positivo che sopraggiunge o che dilegua converrebbe [cioè competerebbe] di non essere (prima

del suo sopraggiungere o dopo il suo sottrarsi all'orizzonte della presenza). Sì che il positivo, che si aggiunge o dilegua, è già o è ancora nel cerchio dell'intero immutabile, già da sempre carpito al futuro e per sempre trattenuto nel cerchio dell'essere". Il paragrafo 26 mostra quale sia *l'unica condizione* per la quale questo essere già ed essere ancora è possibile e necessario. Vi si dice (e il "*pertanto*" che vi compare è da sottolineare, perché, in relazione al paragrafo 25, mostra in che consista quell'*unica condizione*): "La totalità dell'essere [essente] F-immediato, come orizzonte in cui la nascita e l'annullamento dell'essere viene alla manifestazione [questa totalità è appunto l'apparire, finito, di ciò che sopraggiunge e scompare; l'"F-immediato" è l'"immediatezza fenomenologica"] deve essere pertanto determinata come l'orizzonte in cui è manifesto il comparire e lo sparire dell'essere [essente]; ossia ciò che, da un punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione dell'essere [essente] F-immediato....si manifesta come un sopraggiungere [ossia come un incominciare a essere] e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario, come un *apparire* e uno *scompare*".

Ora, il "punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione dell'essere F-immediato" è *negazione* della struttura originaria ("strutturazione concreta dell'originario"), perché ignora l'impossibilità che l'essente non sia, cioè l'impossibilità che sia niente. Tale punto di vista separa un tratto della struttura originaria dal concreto a cui originariamente esso appartiene; e tale separazione è negazione della struttura originaria. La struttura originaria non è negata *solo se* – ecco *l'unica condizione* di cui si è detto nel capoverso precedente – il divenire non è inteso come un incominciare a essere e un annientarsi degli essenti – che sono eterni, perché è impossibile che un qualsiasi essente non sia, cioè sia nulla –, ma è inteso come l'apparire e lo scomparire degli eterni, ossia di ciò che in questo contesto è chiamato l'"intero immutabile": la totalità degli essenti, l'apparire infinito. Questo è il nucleo (circondato da un alone) che mi consente di dire che *La Struttura originaria* è il terreno dove i miei scritti successivi ricevono il senso che è loro proprio.

Sennonché *La struttura originaria*, che pur riesce a portare alla luce l'"inaudito", rompendo con la storia del mortale, esce dall'urto portandosi addosso i frammenti della barriera infranta. Accade cioè che, in quest'ultimo capitolo della *Struttura originaria*, il "punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione dell'essere F-imme-

diato” – e per il quale ciò che sopraggiunge e svanisce è inteso come un incominciare e un cessare dell’essere –, oltre a essere smascherato come negazione della struttura originaria, faccia resistenza a tale smascheramento e, nonostante quest’ultimo, continui a presentarsi come *non* negazione della struttura originaria. Quel punto di vista viene cioè considerato come negazione della struttura originaria, continuando peraltro – per la resistenza del nichilismo al linguaggio che lo sta eliminando – a restare in vita come *non* negazione di essa.

E restando in vita predispone le condizioni in base alle quali il rapporto tra l’apparire del mondo diveniente e l’intero immutabile viene inteso come la “decisione” dove l’intero immutabile fa essere quel mondo. Infatti, la totalità di ciò che esce dal nulla e vi ritorna (la totalità del F-immediato) non può appartenere necessariamente all’intero immediato (che è, appunto, la totalità di ciò che è e quindi non può richiedere di includere anche l’essere che diviene); sì che, nella totalità del F-immediato, ciò che incomincia a essere e cessa di essere può incominciare e cessare solo perché l’intero immutabile è ciò per cui esso incomincia a essere e cessa di essere (giacché, se esso avesse di per sé la capacità di incominciare e di cessare, l’intero immediato sarebbe privo di quel positivo che è costituito da tale capacità).

In tal modo *La struttura originaria* consente di non vanificare la *possibilità* di un Principio dell’universo, tale che di esso si possa dire: *Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est* (Gv., I, 3-4). *Possibilità* che invece è esclusa dal nucleo essenziale di questo libro (quello che mi consente di dire che questo libro è il terreno dei miei scritti successivi). Già in tale nucleo si mostra che *nihil factum est*, si mostra cioè che non può esistere alcun “Fattore”, alcun “Creatore”; appunto perché il divenire degli essenti – che, quando ci si chiuda nella prospettiva alienata che nega l’originario strutturarsi della verità, sembra un uscire e un ritornare nel nulla –, è invece l’apparire e lo scomparire degli eterni. E gli eterni che compaiono e scompaiono appartengono necessariamente alla totalità degli essenti (ossia all’intero immutabile).

Come è noto, alcuni cattolici rimproverano a Gustavo Bontadini di avere alla fine accettato il fondamentale teorema, della *Struttura originaria*, dell’eternità dell’essente in quanto tale, abbandonando il modo in cui egli aveva creduto di pervenire all’affermazione dell’esistenza di Dio. Un rimprovero patetico, perché Bontadini ri-

mane la mente più profonda della filosofia cattolica del Novecento. D'altra parte egli continua a tener ferma la convinzione che l'uscire degli enti dal nulla e il ritornarvi *appare*. Nel suo discorso il fondamento del sapere acquista questa configurazione: Ciò che esiste è incontraddittorio; quindi è necessario che anche l'uscire dal nulla e ritornarvi, che esiste, sia incontraddittorio; tuttavia *appare* come contraddittorio (per il motivo indicato nella *Struttura originaria*). In questa prospettiva l'apparire non mostra ciò che è, ma l'opposto di ciò che è. L'apparire dell'essere del divenire nega l'incontraddittorietà dell'essere. Il fondamento è cioè, affermazione e negazione dell'incontraddittorietà dell'essere. Tale fondamento afferma l'impossibile, è negazione della verità.

Anche i successivi tentativi di assestare la posizione di Bontadini (penso ad esempio al tentativo di Leonardo Messinese, col quale lei concorda) presentano lo stesso inconveniente. Messinese, oltre all'eternità dell'essente (accettata da Bontadini) ha accettato anche, del "Poscritto" a "Ritornare a Parmenide", il teorema che l'uscire dal nulla e ritornarvi *non appare*, cioè, abbandonando Bontadini, concorda col modo in cui nei miei scritti è intesa la struttura originaria del destino della verità. Ma se questa è la struttura originaria, allora è impossibile un qualsiasi sviluppo concettuale che a partire e sul fondamento di essa conduca alla negazione di essa, come appunto è una negazione siffatta l'affermazione dell'esistenza di un "Creatore" che avrebbe potuto lasciare nel nulla gli essenti che appaiono e potrebbe risospingervi.

4. Negando un Dio che è autocoscienza originaria della totalità delle determinazioni dell'Essere poste nella luce dell'apparire infinito nell'originario esser tolto di tutte le contraddizioni, sembra ci si trovi nella situazione nella quale una certa parte di questi enti potrebbero essere destinati a non apparire determinatamente nel cerchio della finitezza. Ma, lasciando aperta questa possibilità per la quale una certa parte delle determinazioni dell'Essere potrebbero essere destinate a restare eternamente nell'"inconscio", come far fronte alla necessità che in assoluto tutte le contraddizioni siano originariamente tolte?

L'apparire *infinito* è l'eterno togliimento – oltrepassamento – della totalità delle contraddizioni, che d'altra parte sono eternamente conservate nel loro esser oltrepassate. (Anche le contraddizioni sono degli essenti, cioè degli eterni. Le *contraddizioni*: non il loro contenuto *contraddittorio* che è nullo, è nulla). La struttura originaria del destino è il fondamento della necessità che l'apparire infinito sia e sia il togliimento della totalità delle contraddizioni. Questo togliimento è "originario" non nel senso in cui è originaria la struttura originaria del destino, ma nel senso che l'apparire infinito è il Tutto di cui la struttura originaria (l'apparire finito) è parte – la parte che peraltro è il fondamento dell'affermazione che il Tutto è l'apparire infinito in cui è eternamente tolta la totalità delle contraddizioni..

L'apparire *finito* è invece l'ampliarsi all'infinito del contenuto che appare, ossia è il togliimento (oltrepassamento e conservazione) senza fine della contraddizione C. In *Oltrepassare* (Adelphi, 2007) si mostra che la morte conduce alla Gioia, dove l'apparire infinito si mostra concretamente nell'apparire finito, ma proprio perché questa concretezza appare nel finito è essa stessa destinata a essere oltrepassata da modi sempre *più concreti* del concreto mostrarsi dell'infinito nel finito. Poiché è impossibile che l'infinito entri *compiutamente* nel finito, è quindi necessario che una dimensione infinita del Tutto sia destinata a non apparire nel finito. Questa destinazione garantisce l'ampliarsi all'infinito del contenuto dell'apparire finito.

5. Passando alla sua critica della teologia per il suo fondarsi su un momento di fede, questa critica è assolutamente insuperabile quando per "fede" si intenda il porre forzosamente o surrettiziamente nella certezza qualcosa di diverso dalla verità. Nel suoi *Studi di filosofia della prassi*, però, lei ammetteva un significato della fede che si definiva come un temporaneo abbandono della verità necessaria inteso proprio a salvare la verità come tale, sebbene correndo un consapevole "rischio". Ora, anche consentendo con la sua critica della fede in quanto prevaricazione, che cosa impedisce di pensare che quel primo e diverso concetto della fede abbia comunque mantenuto la sua validità?

—oOo—

Alla fine del paragrafo 1 del Capitolo Primo della Parte Seconda di *Studi di filosofia della prassi* (ultimato nel 1961), – ossia della Parte dedicata al rapporto tra verità e fede, si dice: “La fede in un asserto è sempre autocontraddizione (è cioè sempre una situazione autocontraddittoria, antinomica); ma l’asserto che è contenuto della fede non è sempre autocontraddittorio... può esserlo, ma può anche non esserlo. In questo secondo caso diciamo che tale asserto non è né vero né falso; il che significa che ha la possibilità di essere accertato, in un momento ulteriore rispetto alla situazione attuale dell’originario [ossia della struttura originaria], o come vero o come falso”. Qui il testo sta parlando della fede in quanto tale, di ogni fede (anche la non verità ha fede nell’esistenza del mondo e dei suoi contenuti). La fede cristiana è una tra le fedi. Nella 10^a delle “Postille” pubblicate nella edizione Adelphi di questi *Studi* (1984), a proposito dell’ultima proposizioni del passo ora riportato si dice, in riferimento alla fede cristiana: “ebbene questo indica quanto è effettivamente accaduto: l’accertamento che il cristianesimo cresce all’interno dell’alienazione essenziale che domina la storia dell’Occidente: il nichilismo” (op. cit., p. 310). L’accertamento cioè che mentre per *La struttura originaria* e *Studi di filosofia della prassi* gli asserti che costituiscono il contenuto della fede cristiana sono ancora un problema, dopo *Essenza del nichilismo* (cioè da quando incomincia a essere indicata l’appartenenza del cristianesimo alla storia del nichilismo) “il problema autentico – così prosegue la Postilla 10^a – è se il ‘cristianesimo –, una volta che si mostri al di fuori delle categorie del nichilismo e dell’isolamento della terra, riesca a presentarsi come problema autentico (cioè problema che è tale rispetto alla verità), oppure non abbia più nulla da presentare. Questo problema è in parte risolto in *La morte e la terra* (Adelphi, 2011, VIII, V), dove si mostra che *ad ogni tratto* della terra isolata corrisponde, nella “pura terra” – ossia nella terra in quanto appare nel destino della verità (“la terra degli dèi”) –, una “sapienza nascosta” che comunque rimane interamente da decifrare. *Ad ogni tratto*, quindi al cristianesimo come all’ateismo, alla tradizione dell’Occidente come alla civiltà della tecnica che volta le spalle a quella tradizione.

Ogni fede – da quella dell’amore a quella dell’odio – è comunque, in quanto *fides qua creditur*, un “porre forzosamente o surrettiziamente nella certezza qualcosa di diverso dalla verità”, come lei scrive nella sua domanda. Ogni fede è violenza e negazione della

verità. Ed è violenza e negazione della verità anche ogni *fides quae creditur*, perché è l'isolamento della terra dal destino della verità, e l'isolamento è la fede che le cose divengano altro e da altro – e con l'avvento della filosofia si presenta come fede che certi enti, e poi tutti gli enti, diventano dal nulla e vi ritornano.

La fede è inoltre comunemente intesa come atto dell'uomo singolo che vuole e agisce. Anche Gesù la esige da ogni singolo uomo: *Qui crediderit salvus erit – qui* (“colui che”, “chi”); il testo greco dice: *ho (ho pisteusas)*. Il singolo uomo è coscienza di sé, un “io”. Ma la coscienza del singolo che vuole e agisce non può essere l'apparire del destino *della verità* (non può essere ciò che chiamo “Io del destino” e che costituisce l'essenza più profonda di ogni uomo). La coscienza di sé è volontà di dominare le cose, che per poterle dominare deve avere innanzitutto la capacità di dominare sé stessa. Ciò significa che la volontà crede, ha fede di dominarle e di dominare se stessa; e per avere questa fede deve credere di essere sé. L'“io” è un voluto, cioè un creduto. Credo in me, nella mia esistenza. L'“io” è l'errare che appare quando, sul fondamento della terra isolata, si vuole far diventare altro le cose. In quanto fede e volontà, l'“io” è la forma di violenza che ha la propria radice nella violenza originaria in cui la terra isolata consiste. Quando uno dice: “Credo, ad esempio, nella parola di Gesù, o di Buddha – o credo che questa parola non risolva i problemi dell'uomo”, al fondamento della violenza di questo suo dire si trova la fede in sé stesso, cioè la volontà, la violenza che produce (crede di prodursi) il proprio essere sé. Questo strutturarsi della violenza non è qualcosa che si possa decidere di evitare, ma è la terra isolata, che contrasta il destino sino a che essa perviene al tramonto (non per opera della volontà umana ma perché tale tramonto è una necessità – come è necessario tutto ciò che accade).

Qui vorrei aggiungere che se *Studi di filosofia della prassi* (oltre a contenere spunti che meritano di essere sviluppati) rimangono nel clima della *Struttura originaria*, d'altra parte ne rafforzano quello che abbiamo chiamato il nucleo essenziale: il teorema che il divenire, concretamente inteso, è il comparire e lo scomparire degli eterni. La rafforzano tuttavia secondo una modalità che non è presente nella *Struttura originaria*. Nella *Struttura originaria*, infatti, che il divenire debba essere inteso

in questo modo è un teorema *dedotto* (poiché ogni ente eterno, allora ciò che sembra un uscire dal nulla e un ritornarvi è invece, concretamente inteso, come un apparire e uno scomparire degli eterni). In *Studi di filosofia della prassi*, invece, si considera quella particolare forma di divenire che è la “contingenza” degli enti, intesa come il loro essere essendo potuti non essere e il loro non essere essendo potuti essere. Nel secondo degli *Studi* si mostra che la “contingenza” non è e non può essere un “contenuto fenomenologico”, ossia non appare e non può apparire. E uno degli enti contingenti è la decisione libera, che dunque non appare e non può apparire. In questo modo si apre la strada alle tematiche del *Poscritto* di *Ritornare a Parmenide* (poi in *Essenza del nichilismo*), nelle quali si mostra che l’uscire dal nulla e il ritornarvi non appare e non può apparire, e che il “divenire” appare invece come il comparire e lo scomparire degli eterni. In tal modo questo, che è il senso autentico del divenire, non è dedotto (come avviene nella *Struttura originaria*), ma è affermato perché *si constata* (appare) che l’uscire dal nulla e ritornarvi non appare. E la constatazione è complementare alla deduzione.

6. Nella sua opera anche più recente si trovano costanti richiami al significato possibilmente veritativo – sebbene solo *sub condicione* – di figure proprie della Sacra Scrittura (pensando ancora a *La follia dell’angelo*, per esempio, vi si trovano le figure della “Providenza”, del “Padre” e del “Corpo glorioso”), e d’altronde alcune figure chiave della sua ontologia – la Gioia, la Gloria –, per quanto rigorosamente autonome e necessitate, evocano irresistibilmente un’aura teologica. Non essendoci sicuramente nella sua riflessione niente di casuale, non si deve pensare che questa relazione, per quanto sotterranea, sussista fermamente, sebbene a condizioni che solo lei è in grado di precisare?

—oOo—

Le “figure” di cui lei parla hanno l’intento di mostrare che il loro significato autentico non è quello che vien loro assegnato dal cristianesimo, ma quello che è dato dal contesto in cui esse compaiono.

7. Mi permetta un'ultima domanda intorno alla possibilità di una "teologia futura" che sia in qualche modo analoga al senso da lei dato alla "filosofia futura" nel suo libro che ha appunto questo titolo. Le teologia storicamente determinatasi non ha, in base alle sue precedenti risposte, questa possibilità. Tuttavia, definendo classicamente la teologia in maniera puramente formale come *opus fidei et rationis*, la domanda è se si possa pensare ad una teologia futura nella quale la componente della *ratio* sia quell'"ampliarsi e concretarsi all'infinito" della testimonianza attuale del destino che ne fa "nel modo più radicale" un "canto del gallo", e la componente della *fides* sia per così dire la scommessa (tutta da verificarsi) sulla verità di quella "sapienza nascosta" che "rimane interamente da decifrare", e che nella "pura terra" corrisponde "*ad ogni tratto della terra isolata*". Circa quel tratto che è il cristianesimo, nella misura in cui questo, "una volta che si mostri al di fuori delle categorie del nichilismo e dell'isolamento della terra, riesca presentarsi come problema autentico (cioè problema che è tale rispetto alla verità)". Potrebbe essere questo – se mi passa l'allargamento magari improprio – un significato "inaudito" della fede, affrancata da ogni prevaricazione.

—oOo—

Quel discorso sul "problema autentico" compare nella postilla 10^a (a cui accennavo nella risposta alla sua quinta domanda), che appartiene all'edizione del 1984 di *Studi di filosofia della prassi*. Ma "categorie del nichilismo" sono innanzitutto "Dio", "generazione e creazione" ("generato, non creato", si dice del Verbo), "creazione del mondo", "incarnazione del Verbo" e *kénosis*, "volontà" e "libertà". Al di fuori di queste categorie e di quelle che il cristianesimo ha in comune con le altre dimensioni della terra isolata – chiede quella postilla – il cristianesimo può presentarsi come un problema autentico, o piuttosto non ha più nulla da presentare? Poiché questa richiesta è innanzitutto essa a costituirsi come "il problema autentico", allora le due possibilità che lo costituiscono sono a) che il cristianesimo si presenti come problema autentico, b) che non abbia più nulla da presentare. C'è dunque il problema autentico *dominante*, ossia la prospettazione di queste due possibilità, e c'è il problema *subordinato*, costituito dalla possibilità a).

Ma la summenzionata postilla continua dicendo che “*questo problema* è in parte risolto in *La morte e la terra* (Adelphi, 2011, VIII, V), dove si mostra che *ad ogni tratto* della terra isolata corrisponde, nella ‘pura terra’ – ossia nella terra in quanto appare nel destino della verità, (‘la terra degli dèi’) –, una ‘sapienza nascosta’ che comunque rimane interamente da decifrare”. Dove “*questo problema*” è il problema *dominante*; e di esso si dice che “è *in parte risolto*” in quelle pagine di *La morte e la terra*, perché in esse si mostra che, al di fuori delle categorie del nichilismo, *anche* al cristianesimo, *come a ogni altro tratto della terra isolata*, corrisponde, nella pura terra *non isolata*, una sapienza nascosta. La follia dell’isolamento della terra appare infatti come esito del gesto isolante con cui essa separa il sopraggiungere della terra dal destino. La separazione appare all’internò della follia estrema, all’interno del sogno dell’errare – giacché il sogno della follia non può far sì che la Veglia abbia a cessare, ossia che la terra cessi di apparire nel destino. Pertanto la Veglia della pura terra è la sapienza nascosta che corrisponde a ogni tratto della terra isolata. La sapienza nascosta è problema, rispetto alla configurazione attuale della testimonianza del destino, nel senso che è tutta da decifrare, ma il suo contenuto, in sé, come tale, non è problema, ma è, appunto, “sapienza”, che sebbene nascosta non è problema nel senso del problema “subordinato” che costituisce la possibilità a) di ciò che ho chiamato “problema dominante”.

Alla sapienza nascosta della pura terra non competono le categorie della terra isolata e del nichilismo e quindi rispetto ad essa e ai suoi tratti (quale ad esempio il tratto che corrisponde a ciò che nella terra isolata appare come cristianesimo) non può sussistere alcuna “scommessa” sulla sua verità (per usare le espressioni della sua domanda). Che la pura terra sia tutta da decifrare significa che essa è ancora contrastata dal suo apparire isolata dal destino; ma essa è *pura* in quanto, nello sguardo del destino, è verità.



La Filosofia Futura

Rivista semestrale di filosofia teoretica

- N. 01/2013 *Discussioni su verità e contraddizione*
- N. 02/2014 *Libertà, azione, tecnica*
- N. 03/2014 *Prassi e nichilismo*
- N. 04/2015 *Verità e individuo. Discussione su Heidegger e i Quaderni neri*
- N. 05/2015 *Sul fondamento*
- N. 06/2016 *Identità e differenza*

*Finito di stampare
nel mese di xxx 2017
da Digital Team - Fano (PU)*