



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in Filosofia della società, dell'arte e della comunicazione

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Dal mutamento all'eterno. Riflessioni sull'essere e il divenire nel pensiero di Emanuele Severino.

Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch. Prof. Giorgio Brianese

Laureando

Cristina Pagnin
Matricola 987553

Anno Accademico

2013 / 2014

*Questi, in realtà, sono pensieri d'ogni uomo in ogni
epoca e luogo, non nascono con me,
Se non son vostri quanto miei non sono niente, o quasi
niente,
Se non sono l'enigma e la sua soluzione non sono niente,
Se non vi sono vicini quanto sono distanti non sono
niente.*

W. Whitman, *Canto di me stesso*.

A mia madre e a mio padre

Introduzione.....	p. 4
-------------------	------

Parte prima: il divenire nichilisticamente inteso

1. <i>La dimenticanza del senso dell'essere: l'ente trattato come niente</i>	p. 10
2. <i>Parmenide, Melisso, Platone</i>	p. 23
3. <i>"L'essere è e non può non essere": l'opposizione universale del positivo e del negativo</i>	p. 38
4. <i>La struttura del fondamento: immediatezza logica e immediatezza fenomenologica</i>	p. 45
5. <i>L'aporia del nulla</i>	p. 53

Parte seconda: per un'interpretazione non nichilistica del divenire

1. <i>Il destino dell'ente è l'esser sé dell'essente</i>	p. 62
2. <i>La verità originaria: l'eternità dell'ente</i>	p. 81
3. <i>Apparire e scomparire</i>	p. 89

Parte terza: passato, presente, futuro

1. <i>Del perfectum, o di ciò che è compiuto</i>	p. 107
2. <i>Il destino, l'attesa e la Gioia</i>	p. 119

Conclusioni:

1. <i>Finito e infinito</i>	p. 133
2. <i>Per una filosofia "positiva"</i>	p. 153

Bibliografia.....	p. 157
-------------------	--------

INTRODUZIONE

«Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure, quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo parlare altri. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so. Questo però posso dire con fiducia di sapere: senza nulla che passi, non esisterebbe un tempo passato; senza nulla che venga, non esisterebbe un tempo futuro; senza nulla che esista, non esisterebbe un tempo presente. Due, dunque, di questi tempi, il passato e il futuro, come esistono, dal momento che il primo non è più, il secondo non è ancora? E quanto al presente, se fosse sempre presente, senza tradursi in passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, deve tradursi in passato, come possiamo dire anche di esso che esiste, se la ragione per cui esiste è che non esisterà? Quindi non possiamo parlare con verità di esistenza del tempo, se non in quanto tende a non esistere»¹.

¹ Agostino, *Le confessioni*, XI, 14. 17, trad. it. di A. Marzullo, Bologna, Zanichelli 1968.

La riflessione sul divenire² - sul fluire incessante di tutte le cose, sullo spettacolo maestoso e cangiante nel quale siamo immersi senza tregua - è una delle più antiche che abbiano impegnato l'umanità.

Fin dai suoi albori, la filosofia si è interrogata sulla natura del divenire; anzi, si può dire che essa sia nata proprio per tentare di rispondere alla domanda intorno al divenire³.

Di fronte all'angoscia generata dall'imprevedibilità e dalla fugacità di tutte le cose, infatti, la filosofia è apparsa, fin da subito, come la candidata più idonea a proporre una risposta, a offrire un autentico rimedio. Perché proprio la filosofia?

La risposta è semplice: perché la filosofia si è posta sin dall'inizio come il pensiero rivolto al senso del Tutto; come il sapere che ricerca la conoscenza innegabile, incontrovertibile; come la custode di ciò che è immune da ogni divenire: la verità⁴.

Solo la filosofia poteva opporre all'inquietudine di fronte all'incerto, all'instabile, al vacillante, la stabilità del sapere fermo, epistemico, che "sta".

Tuttavia, è stata proprio la filosofia a evocare per la prima volta, in una modalità chiara e del tutto nuova rispetto a quella, ambigua, del mito, il senso che il divenire avrebbe acquisito per la cultura occidentale.

Attraverso le categorie dell' "essere" e del "non-essere", introdotte per la prima volta dal pensiero greco, la filosofia ha impresso al divenire il significato che esso riveste tutt'oggi: il significato per il quale il divenire è l'uscire delle cose dal nulla e il ritornare delle cose nel nulla.

Questo, secondo il discorso di Emanuele Severino, è il senso del divenire indicato per la prima volta dai greci, e questo è il convincimento più profondo che accompagna il nostro modo di pensare.

Il mondo che si presenta ai nostri occhi, infatti, non ci appare come una realtà sottratta alla minaccia del nulla: ci appare, anzi, come una realtà oscillante, sospesa tra l'essere e il

² Con il termine "divenire" intendiamo ogni tipo di mutamento, da quello fisico a quello psicologico o spirituale: in pratica, ciò che Aristotele indica, in *Fisica*, V, 1-2, con la parola *μεταβολή*. Questo sostantivo deriva da *μετα-βάλλω* che significa: volto, rivolto, cambio, mutò, trasformo (Lorenzo Rocci, Dizionario greco-italiano, Società editrice Dante Alighieri, 1943).

³ La ricostruzione delle origini del pensiero filosofico che qui proponiamo si richiama all'interpretazione della storia della filosofia proposta da Emanuele Severino nei tre volumi che egli dedica alla filosofia antica e medievale, alla filosofia moderna e a quella contemporanea (E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, BUR, Milano 2010).

⁴ «La filosofia intende [...] indicare il vero Senso del mondo, al quale, dunque, nulla può sfuggire ("Come è possibile sfuggire a ciò che non tramonta?", dice Eraclito), e quindi prevede l'essenza di tutto ciò che può accadere» (E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Vol. I, cit., p. 42).

non-essere, perennemente contesa da entrambi come da due forze in lotta. Ci appare come *γένεσις*: come l'evidente generazione e corruzione di tutte le cose sensibili, che esistono per un certo tratto e poi tornano al nulla dal quale sono venute.

Eppure, ricorda Severino, una delle prime parole della filosofia greca era stata questa: «ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν – l'essere è, mentre il nulla non è»⁵. Così aveva detto Parmenide, tracciando un confine invalicabile tra l'essere e il non-essere.

Se il confine è davvero invalicabile, come è possibile guardare al divenire come a ciò per il quale l'ente - ciò che è - viene dal nulla e ritorna al nulla? Come è possibile guardare al divenire come a ciò per il quale l'ente è nulla?

Parmenide aveva negato che l'"essere" potesse non essere, che potesse esistere un momento in cui l'essere non è; eppure - tutti noi lo constatiamo -, il mondo *diviene*: gli enti non sono stabili e immutabili ma, al contrario, incerti e mutevoli.

Da una parte, dunque, è necessario dire che "l'essere è e non può non essere"; dall'altra, si deve riconoscere che le cose divengono: che un momento ci sono e il momento dopo non ci sono più. Come possono stare assieme queste due affermazioni? Come si possono tenere unite due proposizioni apparentemente così inconciliabili?

A nostro avviso, il discorso di Severino si costituisce precisamente come il tentativo di tenere unite queste due affermazioni: come il tentativo di integrare il *λόγος*, messo in luce da Parmenide, con il *φαίνεσθαι* – con l'evidenza di ciò che appare -, in una sintesi volta a chiarire l'autentico significato di ciò che chiamiamo "divenire".

Il *λόγος* e il *φαίνεσθαι* non sono, e non potrebbero essere, due dimensioni contraddittorie, bensì sono i due "momenti astratti di un concreto" che l'ontologia di Severino si propone, rigorosamente, di determinare.

L'esito al quale perviene tale tentativo è, come si sa, la potente affermazione che ogni ente è eterno: non semplicemente che il Tutto è eterno, o che qualche particolare ente è eterno, ma che ogni singola determinazione – perfino la più irrilevante e insignificante - è eterna, cioè è e non può non essere.

Come perviene Severino a tale conclusione? E quale significato assume, essa, per la nostra umana esistenza?

⁵ Parmenide, *Poema sulla natura*, Fr. 6, vv. 1-2 DK, trad. it. di G. Reale.

La metafisica di Severino – ma sul senso che il termine metafisica riveste nella filosofia di questo autore avremo modo di soffermarci – non si colloca al di fuori della storia del pensiero occidentale: al contrario, noi crediamo che essa si inserisca pienamente sia nell'alveo della tradizione metafisica classica, che vede in Aristotele e Tommaso i suoi più illustri esponenti, sia nel solco del pensiero dialettico - in particolare, del pensiero dialettico hegeliano - verso il quale, al di là delle importantissime differenze, è esplicitamente debitrice.

Tuttavia, allo stesso tempo, la metafisica di Severino è anche, e in modo del tutto consapevole, il tentativo di collocarsi "oltre" la metafisica classica e la filosofia dialettica, per giungere a una dimensione radicalmente nuova: una dimensione in cui il linguaggio filosofico della tradizione risuona secondo un timbro essenzialmente diverso e, in un certo senso, perfino estraneo a quello al quale la metafisica ha sempre fatto riferimento.

Basti pensare allo stesso principio di non contraddizione, sul quale tutto il pensiero metafisico si fonda e che, nell'ontologia di Severino, assume un valore differente rispetto a quello che esso riveste nella filosofia aristotelica e tomista. Ma questa differenza si può cogliere anche riflettendo sul senso che la fenomenologia assume nelle opere del nostro filosofo, laddove essa non esprime più soltanto la volontà di aderire a ciò che appare, nei limiti in cui appare, ma è accompagnata dallo "smascheramento" del pregiudizio con il quale tale apparire viene da sempre interpretato⁶.

Esistono, dunque, diversi livelli di lettura dei testi di Emanuele Severino: un livello per il quale è possibile – anzi, necessario - valutare il suo pensiero, collocandolo nell'ambito della grande tradizione metafisica, e ricercando le profonde consonanze tra il suo dire e quello dell'ontologia classica; e un altro livello, per il quale il discorso di Severino si situa al di là della stessa indagine filosofica, laddove la filosofia non è più sentita come il desiderio che spinge l'umanità a mettersi in cammino verso la verità, ma come «la cura per il chiarore della Necessità»⁷. Che cosa sta ad indicare quest'espressione così inconsueta ed enigmatica?

⁶ «Poiché l'incontrovertibile non può costituirsi indipendentemente dalla testimonianza della verità dell'essere, la storia della filosofia è storia della *ύβρις*, dove le stesse figure dell'incontrovertibile diventano le forme più radicali dell'alienazione del senso dell'essere. Così l'opposizione dell'essere al non-essere diventa il 'principio di non contraddizione', in cui si nega sì che l'essere sia il niente, ma lo si nega *sin tanto che* l'essere è, giacché l'essere è inteso, in questo principio, come ciò che può diventar niente e, così diventato, esser niente. E la fenomenologia enuncia sì il 'principio di tutti i principi', per il quale si deve affermare tutto ciò che appare e nella misura in cui appare, ma *ciò che* appare, ossia l'essere, è inteso come qualcosa che, quando non appare, potrebbe essere un niente» (E. Severino, *Il sentiero del giorno*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 157).

⁷ E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981. p. 98.

A nostro avviso, essa sta ad indicare che, per Severino, la verità non è una meta da raggiungere o una dottrina da comunicare, ma è lo sfondo perenne sul quale ogni cosa, nel suo inscindibile legame con il proprio essere e con l'essere di ciascuna altra cosa, da sempre si staglia.

Naturalmente, tutto questo esige di essere fondato e argomentato e, per farlo, affronteremo, in questa sede, l'analisi di alcuni testi chiave della filosofia di Severino.

Innanzitutto, ci soffermeremo sui fondamenti teoretici contenuti nella prima, imprescindibile opera dell'autore, *La struttura originaria*; in secondo luogo, prenderemo in considerazione gli scritti contenuti nella raccolta di saggi *Essenza del nichilismo* - in particolare, *Ritornare a Parmenide* e *Poscritto a ritornare a Parmenide* -, cercando di esibire i caratteri dell'interpretazione non nichilistica del divenire proposta da Severino; infine, affronteremo le implicazioni teoretiche di tale proposta, illustrando la descrizione fenomenologica che il filosofo offre del passato, del presente e del futuro, attraverso le pagine di *Destino della necessità*.

Ovviamente, questa tesi non ha assolutamente la pretesa di esaurire tutti i nodi teoretici sviluppati dall'autore e di seguire il suo percorso speculativo fino alle più recenti pubblicazioni. Testi importantissimi e successivi a *Destino della necessità*, come *La Gloria*, *Oltrepassare* e *La morte e la terra*, ad esempio, non verranno presi in considerazione: non perché una loro disamina non sia fondamentale ai fini di una maggiore comprensione del nostro filosofo, ma perché il tema scelto per quest'indagine è la teoria del divenire formulata da Severino e, per cogliere il senso della sua proposta, ci è sembrato preferibile concentrarci sulle prime tre grandi opere che egli ha scritto, nelle quali sono esposti i capisaldi del suo pensiero e di una riflessione tutt'oggi aperta a nuovi sviluppi.

Alcune questioni - anche fondamentali -, per le quali l'autore ha cercato di elaborare una risoluzione attraverso i lavori più recenti, resteranno, perciò, in queste pagine, solo abbozzate, ma fortunatamente il compito di chiarirle e approfondirle è oggi al centro dell'attenzione di molti studiosi che, consapevoli dell'importanza del discorso di Severino nell'ambito dell'attuale panorama filosofico, si stanno misurando con le rilevanti implicazioni teoriche della sua ontologia.

In particolare, a nostro avviso, non va trascurata la ricerca che mira a tradurre le tesi sostenute da Severino nei termini di una "nuova" antropologia filosofica, provando a

sviluppare un'indagine sulle possibilità reali di un'etica e di una prassi morale che si fondino su una teoria dell'essere e del divenire quale quella messa in luce dal nostro autore.

Un compito arduo, che non può essere eluso e che spetta agli studiosi di questo grande pensatore portare avanti, perché, se è vero che la risposta è già da sempre davanti ai nostri occhi, nondimeno noi crediamo, come scrive Seneca, che «Coloro che hanno affrontato queste questioni prima di noi non sono i nostri padroni, ma le nostre guide. La verità è aperta a tutti, non è stata conquistata; gran parte di essa è stata lasciata a chi verrà dopo»⁸.

⁸ Seneca, *Lettere a Lucilio*, Trad. it. di Caterina Barone, IV, 33.

I. IL DIVENIRE NICHILISTICAMENTE INTESO

1. La dimenticanza del senso dell'essere: l'ente trattato come niente

«Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –
 quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:
 l'una che “è” e che non è possibile che non sia –
 è il sentiero della Persuasione perché tien dietro alla Verità -
 l'altra che “non è” e che è necessario che non sia.
 E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende.
 Infatti non potresti conoscere ciò che non è, perché non è
 [cosa fattibile, né potresti esprimerlo]»⁹.

I. «La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci»¹⁰.

Con questo giudizio, che per la perentorietà ricorda quello espresso da Martin Heidegger all'inizio di *Essere e tempo*¹¹, Emanuele Severino apre il primo saggio, contenuto nella raccolta *Essenza del nichilismo: Ritornare a Parmenide*.

Si tratta forse di una provocazione? Certamente, se per provocazione si intende il tentativo di scuotere il lettore per mostrargli ciò che da sempre egli ha sotto gli occhi e che, pure, non sembra in grado di vedere: per Severino, infatti, tutto ciò che pensiamo, il nostro modo di interpretare il mondo e i fenomeni, il lento, millenario cammino dell'uomo alla

⁹ Parmenide, *Poema sulla natura*, cit., Fr. 2.

¹⁰ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 19.

¹¹ «Ma queste espressioni alludono a qualcosa di radicalmente diverso dall'interpretazione heideggeriana della storia della filosofia occidentale. La diversità è radicale, perché anche il pensiero dello Heidegger è una sorta di alterazione, e non meno grave, del senso dell'essere» (ivi).

ricerca del senso ultimo dell'esistenza, non è che la conseguenza di una dimenticanza, l'esito di un oblio che ha segnato l'intero destino dell'Occidente.

Questa dimenticanza, che secondo Severino ha sospinto l'umanità lungo una strada errata - il "sentiero della notte", dal quale Parmenide, nel suo *Poema sulla natura*, aveva messo in guardia - è la dimenticanza del senso dell'essere, del senso autentico dell'essere, che da lungo tempo la filosofia ha smarrito e che, tuttavia, come gli stessi scritti di Severino provano, essa custodisce ancora dentro di sé.

Come fare, dunque, per riportare alla luce questo autentico senso dell'essere? Per dissotterrarlo dalle macerie sotto le quali secoli di storia l'hanno sepolto?

Secondo Severino, basterebbe ritornare a quei pochi versi, dove si nasconde «la parola più essenziale e più dimenticata di tutto il nostro sapere»¹²: «ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν - l'essere è, mentre il nulla non è»¹³.

Qui, nei pochi frammenti di un poema composto nel sesto secolo a. C., si nasconde per Severino "il cuore ben rotondo della verità", il nucleo fondamentale di una conoscenza che esige di essere riscoperta. Ma, perché questo avvenga, è necessario mettersi in ascolto del λόγος e tornare a riflettere sulla portata, oggi inaudita, del significato aperto da quelle parole: una portata inaudita, perché ad essa, dopo Parmenide, è stato posto un limite.

Aristotele afferma: «È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non-essere non sia, quando non è; tuttavia, non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto l'essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità. La stessa cosa si dica del non essere»¹⁴.

In questo discorso dello Stagirita, richiamato da Severino, «il senso dell'essere si è già dileguato; la stessa chiarezza del discorso denuncia che la rottura è ormai irrimediabile»¹⁵.

Per Severino, infatti, dire che l'essere è, quando è, significa dire che l'essere è, solo fin tanto che è: significa dire che può esserci un tempo, nel passato, in cui l'essere non era, o un tempo, nel futuro, in cui l'essere non sarà più; un tempo - o una dimensione logica - in cui l'essere era o sarà il nulla; un tempo, dunque, in cui l'essere è il nulla.

Tuttavia, l'aspetto più drammatico di questa "rottura" è che, a sancirla, dando luogo a un immane scandalo logico che, però, rimane sempre, insidiosamente, nell'ombra, sia proprio

¹² E. Severino, *Ibidem*, p. 20.

¹³ Parmenide, *Poema sulla natura*, Fr. 6, vv. 1-2, cit.

¹⁴ Aristotele, *De interpretatione*, IX, 19a 23-27.

¹⁵ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21.

colui al quale si deve la prima formulazione teorica del principio di non contraddizione, quel *principium firmissimum* che, come vedremo, rappresenta per Severino un'individuazione dell'opposizione fondamentale positivo/negativo.

Per il momento, ci basti rilevare come la radice di ogni nichilismo - anche di quel nichilismo inconsapevole che determina il nostro consueto modo di abitare il mondo - si celi proprio in questo "tradimento" del senso dell'essere, operato dal pensiero occidentale, per il quale l'essere è il nulla e l'ente - ciò che è - è niente.

Dire che la storia del pensiero occidentale è la storia stessa del nichilismo, non è indifferente per la vita di ciascun uomo e ciascuna donna del nostro tempo: non equivale semplicemente a denunciare la perdita di fiducia in un sistema di valori, o l'inutilità di ogni sforzo teso a comprendere il reale, ma significa individuare la radice della malattia, della quale quelli sopra richiamati non sono che i sintomi; significa mettere a nudo l'autocontraddittorietà della tecnica, laddove questa crede di poter creare - cioè far uscire dal nulla - o distruggere - cioè far ritornare nel nulla - ciò che è.

Non solo: significa individuare la medesima sorgente dalla quale, secondo Severino, scaturiscono sia la scienza moderna, sia la metafisica: l'intima persuasione, talmente profonda e radicata da non poter essere messa in discussione neppure per un attimo, che ogni ente - vale a dire ogni essere, ogni determinazione - esista solo per un certo tratto e che, dunque, in senso assoluto, non esista.

Si può dire, anzi, che il termine esistenza (da *ex-sisto*, stare fuori, presso altro) alluda proprio a questa presunta caratteristica della condizione umana: il non possedere in se stessa la ragione del proprio essere, l'essere esposta al non essere, alla caducità¹⁶.

«L'affermazione che l'essere non è non-essere deve venire certamente negata sin tanto che non se ne veda il valore. Nel frattempo, tale affermazione è come una spada invincibile in mano a uno che non sappia di avere in mano una spada invincibile: costui si lascia sopprimere dal primo venuto. E, qui, è giusto che il primo venuto lo sopprima: una verità che non sappia tenersi ferma non è una verità»¹⁷.

¹⁶ In questo senso, l'uomo condivide questo destino con tutte le altre cose, ma con il termine esistenza, riservato unicamente a lui, si indica la coscienza di tale condizione.

¹⁷ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 40-41.

Una verità che esige di essere dimostrata, dunque, ma fin da subito così abbagliante da rendere ciechi. Questa, secondo Severino, è la “follia” dell’Occidente: avere in mano una spada invincibile, senza sospettarlo neppure.

Ed è proprio questa inconsapevolezza, questa “rimozione” del senso autentico dell’essere, quale è espresso dal principio di Parmenide, ciò che, secondo Severino, ha spinto la metafisica a creare degli “immutabili”: le idee platoniche, il motore immobile di Aristotele, il Dio cristiano, perfino lo Spirito Assoluto di Hegel, sono la spada invincibile, della quale l’uomo è sempre andato alla ricerca, sperando di trovare altrove ciò che, invece, già da sempre possiede.

Da un punto di vista gnoseologico, infatti, gli “immutabili” sono la garanzia della possibilità di un’*ἐπιστήμη*, di una conoscenza certa e stabile, che non vacilla, che “sta”: senza la fede in qualcosa che permanga sempre identico a se stesso, come sarebbe possibile conoscere alcunché?

Tuttavia, secondo Severino, la metafisica non è disposta a concedere a tutto l’essere – a tutte le determinazioni – ciò che conviene solo ad alcuni enti privilegiati: quel che la metafisica predica degli immutabili – ad esempio l’eternità e la necessità - non può essere predicato di tutti gli enti perché, incontestabilmente, tutti gli enti con i quali abbiamo a che fare sono mutevoli: sono soggetti al divenire, al generarsi e al corrompersi che investe ogni cosa e al quale, momento dopo momento, tutti noi assistiamo.

E’ proprio per non tradire l’evidenza di un siffatto divenire che la scienza moderna, secondo Severino, ha proceduto alla distruzione degli “immutabili”: per salvaguardare l’evidenza fenomenologica, la scienza ha sacrificato la propria fede nella possibilità di un’*ἐπιστήμη* e si è resa disponibile ad avanzare solo per ipotesi, abbandonando il progetto di conquista di una verità assoluta¹⁸.

Dunque, pur con esiti profondamente diversi, la metafisica e la scienza moderna¹⁹ sono, per Severino, solidali tra loro, al punto che, nelle pagine di *Ritornare a Parmenide*, tutta la

¹⁸ La scienza moderna non è affatto l’unica responsabile di una “distruzione degli immutabili”. Per Severino, la filosofia di Nietzsche e quella di Gentile, per molti aspetti profondamente diverse tra loro, rappresentano entrambe gli apici di un pensiero che porta l’interpretazione nichilistica del divenire alle sue conseguenze più estreme e coerenti. Tuttavia, un discorso a parte può essere fatto intorno alla figura dell’eterno ritorno che, secondo Severino, rappresenta uno dei modi più antichi di pensare l’immutabile e la necessità.

¹⁹ Tuttavia, vale la pena sottolineare come anche la scienza moderna, più o meno inconsapevolmente, continui a fare affidamento su un particolare tipo di immutabile: l’intersoggettività. Ciò che impone il successo di una particolare teoria scientifica rispetto a un’altra, infatti, è, essenzialmente, il consenso della comunità scientifica intorno a tale

metafisica occidentale dopo Parmenide viene definita come una fisica: una fisica alla quale, tuttavia, si riconosce il “coraggio” di non indietreggiare di fronte al valore di alcuni principi che essa ritiene irrinunciabili²⁰.

«[...] dopo Parmenide tutta la metafisica occidentale è una fisica: perché l’idea di essere su cui si edifica pensa sì l’essere come il positivo che si oppone al nulla, ma lo pensa, insieme, come qualcosa che esercita tale opposizione solo quando è, e quindi lo pensa come ciò a cui è consentito (a lui, all’essere!) di non essere (e cioè di essere il nulla), secondo quanto accade alle differenze che si manifestano come divenienti»²¹.

Se la metafisica classica è una fisica, la scienza, e soprattutto la tecnica, sono l’esito più coerente dell’istanza metafisica la quale, predicando l’essere autentico solo di alcuni enti, di volta in volta identificati come “immutabili”, nega questo stesso predicato a tutti gli altri enti.

II. La distinzione reale di essenza ed esistenza, operata dalla scolastica, si riferisce esattamente a questa differenza: al solco, insuperabile, che separa l’Immutabile dal diveniente, l’Ente supremo - “*quod omnes dicunt Deum*” - dalle altre, mutevoli, determinazioni.

Secondo il dettato scolastico, infatti, solo Dio, propriamente, è Essere – in quanto, in Dio, l’essenza implica l’esistenza -, mentre tutti gli altri enti, le essenze, hanno l’essere, per partecipazione.

Tuttavia, per Severino, dire che le essenze sono distinte dall’essere - come ciò che è in potenza è distinto da ciò che è in atto - non significa solo scavare un abisso tra Dio e il

teoria: un consenso assolutamente non giustificabile in maniera incontrovertibile, quindi arbitrario, eppure inteso come imprescindibile, cioè immutabile.

²⁰ Ci riferiamo, per esempio, al principio di non contraddizione che, pure, a partire da *Ritornare a Parmenide*, Severino respinge nella sua formulazione aristotelica. A questo proposito, comunque, è opportuno rilevare come gli “antimetafisici”, i quali contestano l’incontrovertibilità di alcuni principi (come, appunto, il PNC) o il valore di alcune nozioni (come quelle di “essere” e “nulla”) siano costretti, loro malgrado, a farne uso, finendo per cadere, a nostro avviso, in una inevitabile contraddizione performativa.

²¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 26.

mondo, ma significa portare a compimento il definitivo tramonto del senso originario dell'essere.

In *Poscritto a Ritornare a Parmenide* (d'ora in poi: *Poscritto*), Severino prende in considerazione la distinzione tra essenza ed esistenza formulata, nel modo più rigoroso, da Tommaso d'Aquino, nel cap. IV del *De ente et essentia*.

Per Tommaso, l'essenza – la *quidditas* - è ciò per cui un ente è quel che è²².

Tuttavia, secondo l'interpretazione del testo offerta da Severino, con il termine *essentia* Tommaso non intende significare solamente le essenze intelligibili (come "*homo*" o "*Phoenix*"), ma vuole indicare ogni tipo di determinazione, dalla più astratta alla più individuata (come *essentia Petri*).

Ora, per Tommaso, è possibile intendere l'essenza di qualcosa, senza sapere se questa essenza esista oppure no. L'essenza, cioè, è ciò di cui non è possibile dire, senza una dimostrazione, se sia, o non sia, esistente. L'esistenza di un'essenza – quella di "*homo*", quella di "*Phoenix*", o quella di "*Petrus*" - è qualcosa che va dimostrato.

Occorre cioè un medio – Dio – che, negli enti reali, unisca essenza ed esistenza; che, negli enti reali, tragga le cose dalla potenza (di essere) all'atto (di essere).²³

Ma, a questo punto, Severino chiede - e all'apparente banalità di questa domanda non è lecito sfuggire -: "*homo*" o "*Phoenix*" sono qualcosa, o sono un nulla? "*Homo*" o "*Phoenix*" sono delle determinazioni, o sono puro non essere?

Se ciò che stiamo nominando è qualcosa – e che sia qualcosa è già provato dal semplice fatto che lo stiamo nominando -, allora com'è possibile sostenere che, di esso, non si può sapere se esista oppure no? A questo qualcosa, qualunque cosa esso sia – *homo*, *Phoenix*, *Petrus* - l'essere compete necessariamente, immediatamente. Non c'è bisogno di dimostrare alcunché. Ciò di cui posso dire "ciò" è già, in quanto non-nulla, esistente.

«L'esistere [...] non è una certa *modalità* dell'esistere, ma è, appunto, l'*esistere*, ossia l'*esse* nella sua valenza trascendentale, ossia come il puro non esser nulla»²⁴.

²² È il *τί ἦν εἶναι* di Aristotele.

²³ Com'è noto, Tommaso riprende da Aristotele la dottrina dell'atto e della potenza, secondo la quale ciò che è in potenza può essere portato all'atto solo da ciò che è già in atto: «*Ergo oportet quod omnis talis res cuius aliud quam natura sua, habeat esse ab alio*» (S. Tommaso, *De ente et essentia*, Cap. IV).

²⁴ E. Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, cit., p. 75. Come avremo ampiamente modo di vedere, il valore esistenziale dell'essere è costituito proprio dalla sua opposizione al non essere: tutto ciò che non è non essere, è, cioè esiste. È proprio l'essere, in quanto tale, a non poter non essere.

Per Severino, cioè, a differenza che per Tommaso, l'esistenza delle cose non ha a che vedere con il loro trovarsi o meno *in rerum natura*, o con il loro venire o meno sperimentate dai sensi, ma con il fatto molto più elementare di essere qualche cosa, una qualunque determinazione, un "che".

Non ha alcuna importanza che io possa incrociare Pietro per la strada, e non possa mai trovarmi di fronte a un uccello favoloso come la Fenice: il solo fatto di nominare la Fenice – cioè di pensarla – indica che essa è, esiste, è un non-nulla. La Fenice esiste certamente in una modalità diversa da quella secondo la quale Pietro esiste, ma la sua esistenza (cioè, il suo non essere un niente) è immediatamente nota e, dunque, non può essere negata²⁵.

«La determinazione rifiuta di essere un nulla, proprio in quanto essa è una determinazione; sì che il non essere un nulla conviene alla determinazione *in quanto tale*, e quindi è un predicato che non può mai separarsi da essa»²⁶.

In altri termini, ciò che viene predicato di una determinazione - l'essere, l'esistere - deve essere predicato di qualsiasi determinazione, di qualsiasi "significato". Anzi, si può dire che vi siano tanti "modi" di esistere quante sono le determinazioni che esistono: si può dire, cioè, che ogni determinazione, il positivo che ogni determinazione è, sia una modalità di esistenza²⁷.

«Per la verità dell'essere, non si tratta di andare dall'ordine ideale all'ordine reale, ma di riconoscere infine che *ogni* ordine (ideale o reale, illusorio o verace, fattuale o necessario) è una positività, ossia è un non esser un nulla, e come tale non gli può accadere di non essere.»²⁸

Tommaso dice: «*Esse est aliud ab essentia* – l'essere è altro dall'essenza -»; Severino dice: «La verità dell'essere esige che l'inclusione (*scil.* dell'esistenza nell'essenza) sia implicazione immediata dell'esistenza da parte della (di ogni) essenza»²⁹.

Questo non significa, per Severino, che essenza ed esistenza non siano distinti: sono distinti, ma non sono separati.

²⁵ Per il Severino del *Poscritto*, che un ente "ideale", come la Fenice, possa avere anche un'altra modalità di esistenza, oltre a quella che si manifesta attualmente nell'esperienza, è un "problema": non è ancora chiaro, cioè, se è contraddittorio che la Fenice possa avere, oltre a un'esistenza "ideale", anche un altro modo di esistenza: quello, per così dire, "reale".

²⁶ *Ivi*

²⁷ Come si vede, dunque, anche per il pensiero di Severino si può parlare di analogicità dell'essere, ma si tratta di una analogicità del tutto "orizzontale".

²⁸ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 67.

²⁹ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 77, nota 13.

«Ciò che non è nulla, non è un 'ciò', che se ne stia separato dal suo non esser nulla (e possa quindi, in quanto così separato, esser nulla) e che successivamente entri in sintesi col suo non esser un nulla: essenza ed esistenza non vanno presupposti alla loro sintesi [...], bensì si distinguono *nella* sintesi che, dunque, è sintesi originaria. [...] Onde si può dire, altrettanto bene, sia che all'*essenza* compete necessariamente l'esistenza, sia che all'*essere* (o all'*ente*) compete necessariamente l'esistenza»³⁰.

Per chiarire il senso di queste affermazioni, è opportuno introdurre due determinazioni categoriali che, nel pensiero di Severino, appaiono fondamentali fin dalla scrittura de *La struttura originaria*, e sulle quali avremo modo di tornare in maniera approfondita: si tratta dell'"astratto" e del "concreto"³¹.

Per il momento, ci basti dire che astratto e concreto sono i modi fondamentali attraverso i quali le cose appaiono in relazione alla verità originaria, o a ciò che, negli scritti successivi ad *Essenza del nichilismo*, Severino chiamerà il "destino della necessità".

L'astratto può essere detto come un momento, una parte del concreto, ma - si badi - non in senso quantitativo: la somma degli astratti non esaurisce il tutto del concreto.

L'astratto è la dimensione nella quale ogni cosa appare slegata dalla verità originaria, slegata cioè dal legame necessario che essa intrattiene con il proprio essere e con l'essere di ogni altra determinazione. L'astratto è l'isolamento, in base al quale ogni singolo ente od evento – decisivo o insignificante che sia - viene arbitrariamente separato dalla sua relazione con il Tutto che, invece, sempre lo accompagna, e dal quale può essere disgiunto solo astrattamente.

A sua volta, il concreto è il modo, la dimensione nella quale ciascuna determinazione appare come - in quanto - inscindibilmente legata al proprio essere e all'essere di ciascuna altra cosa: eternamente in compagnia di tutto.

Dire, dunque, che «essenza ed esistenza sono distinti, ma non sono separati» (*cfr.*: p. 6) significa mettere in luce come essenza ed esistenza possano apparire separati solo in astratto.

³⁰ *Ibidem*, p. 78, nota 13.

³¹ Tuttavia, secondo quanto lo stesso Severino rileva, il metodo dialettico contenuto ne *La struttura originaria* è profondamente diverso dal metodo dialettico hegeliano. Il metodo dialettico hegeliano è una «teoria del significato concepito come divenire» (E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 48), mentre invece, per Severino, la dialettica è la struttura che conviene al significato in quanto ente che è ed è impossibile che non sia. Se, infatti, come avremo modo di vedere, la contraddizione è data dalla separazione di una determinazione dal nesso necessario che essa ha con ogni altra determinazione, tale nesso non può essere, come avviene in Hegel, un risultato, un mediato, ma deve essere, appunto l'immediato.

Perché qualcosa – un’essenza, una determinazione - sia posto come nulla, si richiede infatti «quell’*astratta separazione* che pone l’essere e il determinato come due assoluti, come due luoghi assolutamente irrelati, cosicché il determinato [...] proprio per questa sua assolutezza cade al di fuori dell’essere, nel nulla»³².

L’errore dell’intelletto astratto, dunque, consiste precisamente nella persuasione che l’essere e la determinazione siano separabili – che possano stare, cioè, l’uno senza l’altra.

Ma essi non possono stare l’uno senza l’altra: l’essere non relazionato alla determinazione sarebbe l’essere di nulla – sarebbe non essere – e la determinazione senza il suo esserci sarebbe una determinazione della quale non si saprebbe neppure se è o non è un nulla – e invece la determinazione è qualcosa, non è un niente.

Per questa ragione l’ente – ciò che è – dev’essere inteso come sintesi dell’essere e della determinazione: sintesi originaria – concreta - dove nessuno dei due elementi può essere presupposto all’altro.

Questo significa che dire “essenza” è sempre dire “quell’essenza che esiste”; e dire “esistenza” è sempre dire “l’esistere di quell’essenza”, di modo che dire “l’essere esiste” o “l’essere è” è dire la sintesi concreta e originaria³³.

Tuttavia, è opportuno chiarire un punto: l’esistenza non deve essere riferita all’essenza in quanto questa sia pensata come di fatto esistente – rilevando, cioè, che, se esiste, allora vuol dire che è necessario che esista, per una necessità ipotetica - ma, come abbiamo visto, va riferita all’essenza come tale, in quanto non-nulla, cioè per una necessità assoluta.

Per Severino, dunque, tutte le determinazioni esistono e, in quanto enti, non possono diventare nulla: Pietro e la Fenice esistono entrambi (in modi diversi) ed entrambi, in quanto enti, sono eterni.

«Questo foglio, questa penna, questa stanza, questi colori e suoni e sfumature e ombre delle cose e dell’animo sono eterni, se ‘eterno’ possiede l’essenziale significato che la lingua greca attribuisce ad *αἰών*: «che è» (senza limitazioni)»³⁴.

Questo significa che tutto il pensabile esiste? O, in termini diversi, che la condizione dell’esistenza è la pensabilità? Cercheremo, più avanti, di rispondere a questa domanda;

³² E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 71.

³³ L’esistenzialismo è certamente una delle filosofie che pensano più a fondo la separazione, nell’uomo, di essenza ed esistenza. Per l’esistenzialismo, infatti, l’uomo, privo di essenza e ricondotto solo alla propria esistenza, è l’uomo “gettato” nel mondo, l’uomo circondato dal nulla e destinato al nulla.

³⁴ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 28.

tuttavia, possiamo fin d'ora escludere che, per Severino, gli oggetti contraddittori, come i circoli quadrati, esistano.

«Ogni essente che “può” essere – ossia non è contraddittorio che sia – è *necessario* che sia»³⁵. Questa affermazione, che certamente contiene molto di più rispetto a ciò che ora si sta indagando, può aiutarci a comprendere come l'incontraddittorietà sia la custode che vigila il confine tra essere e non essere.

Per Severino, infatti, pensare la contraddizione - pensare, ad esempio, un circolo quadrato - non è un non pensare, ma è un pensare il nulla. Avremo modo, trattando l'aporetica del nulla, di riflettere a fondo su quest'aspetto.

III. Intanto, tornando alle ragioni della metafisica, è necessario specificare che essa crea gli immutabili per una ragione ancora più essenziale, rispetto a quella dettata dall'esigenza, gnoseologica, di giustificare la possibilità di un'*ἐπιστήμη*.

«Ogni elaborazione logica, che *giunga* ad affermare che un ente esiste necessariamente, è un voler andare alla 'ricerca', ossia è un voler 'dimostrare' ciò che costituisce la stessa verità originaria dell'essere – e quindi è un esser destinati a non trovar mai ciò che, proprio perché vicino, non si potrà mai trovare cercando lontano»³⁶.

La verità dell'essere dice che l'essere è e non può non essere; eppure questa verità – che esamineremo nei prossimi capitoli, mostrando come la sua negazione sia destinata a togliersi – è smentita, di fatto, dall'evidenza del divenire, del non essere ancora e del non esserci più degli enti.

Secondo Severino, è perché la metafisica si accorge di questa contraddittorietà del reale – la contraddittorietà tra il piano fenomenologico e quello logico – che essa tenta di superarla con la creazione degli immutabili.

Rivolgendosi direttamente al suo vecchio maestro, Gustavo Bontadini, Severino scrive: «Nelle pagine da lui (leggi: da Bontadini) dedicate a *Ritornare a Parmenide* ricorre di

³⁵ E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 18.

³⁶ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 80, nota 14.

continuo un motivo, su cui però non viene mai richiamata la dovuta attenzione. Si parla cioè continuamente della *contraddizione del divenire*, che Parmenide ha avuto il merito di ‘avvistare’. E se ne parla intendendola come la contraddizione metafisica, ossia come quella nel cui togliimento consiste l’essenza della metafisica. Quando, in quelle pagine, non si può fare a meno di stabilire in che cosa determinatamente consista tale contraddizione, vien fuori allora che essa è data dall’affermazione che l’essere non è. Sì che si viene a riconoscere che il gran peccato dal quale il sapere deve liberarsi è appunto la convinzione che l’essere non sia»³⁷.

Bontadini, secondo Severino, introduce il “Principio di Creazione” proprio per “compensare”, neutralizzare, quell’annullamento dell’ente che si manifesta nell’esperienza, e che risulta incompatibile con il principio di Parmenide, secondo il quale l’essere è e non può non essere.

Tuttavia, a parer nostro, la metafisica non ha alcun bisogno di cercare una “compensazione”: dalla prospettiva della metafisica classica, l’annullamento di un ente non contravviene al principio di Parmenide, perché ad annullarsi è solo un ente, non l’essere.

Un determinato ente, il tavolo, non c’è più, ma quel non essere che si mostra in questa perdita è solo un non essere relativo, non un non essere assoluto, perché l’intero, cioè l’essere autentico, rimane il medesimo³⁸.

Così, la *vertibilitas in nihilum* di un ente è un annullamento relativo, che non toglie nulla all’intero dell’essere. Non è necessario rendere conto di quella perdita, di quel niente di sé che si mostra nell’annullamento di un ente, perché l’ente, la determinazione, non è propriamente l’essere, ma ha l’essere, lo ha ricevuto e, come lo ha ricevuto, così può anche perderlo³⁹.

³⁷ E. Severino, *ibidem*, p. 81, nota 15.

³⁸ Per la metafisica classica, cioè, il divenire non è contraddittorio, perché è il passaggio dal non-essere qualcosa all’essere qualcosa (o dall’essere qualcosa al non-essere qualcosa): in questo processo, l’intero dell’essere è sempre salvo, perché il qualcosa (il *τόδε τι*) non è l’essere. Per Severino, invece, il qualcosa (ogni qualcosa) è pienamente e incontrovertibilmente essere: è essere proprio in quanto non è un nulla e, dunque, come vedremo nel corso dell’indagine, il divenire, inteso come passaggio dal non-essere qualcosa all’essere qualcosa, è immediatamente passaggio dal non essere all’essere, dove gli opposti vengono, contraddittoriamente, a identificarsi.

³⁹ Per la metafisica, tuttavia, sarebbe contraddittorio porre il divenire come originario: porre, infatti, l’esperienza – che attesta l’annullamento di un ente – come il tutto, significherebbe porre il nulla – la potenza annullante – come un positivo. Secondo la metafisica, dunque, il divenire non è contraddittorio in quanto tale, ma solo se considerato come originario.

Agli occhi della metafisica, dunque, non dovrebbe esservi contraddizione tra il piano logico e quello fenomenologico – per il quale il non essere ancora e il non essere più degli enti è evidente.

Eppure, Bontadini rileva una contraddizione: non è forse perché, in lui, è ancora vivo quel senso originario della verità dell'essere che la metafisica ha dimenticato e che pure, talvolta, torna a sentire⁴⁰?

A questo punto, infatti, risulta chiaro che il problema è dato proprio dal significato che si attribuisce al termine "essere": per Severino, «l'essere (l'esse, l'εἶναι, l'esistere) dell'ente è il suo stesso non esser niente»⁴¹, e questo non esser niente, come vedremo, non può essere negato.

Tuttavia – e, in Severino, questo rilievo è fondamentale – la necessità che, almeno in origine, spinge la metafisica a creare gli immutabili per dare ragione del divenire è la stessa che spinge la filosofia degli ultimi due secoli, in totale sintonia con l'atteggiamento scientifico, a liberarsi degli immutabili.

L'annuncio di Zarathustra – «Dio è morto» – è il risultato della consapevolezza che l'esistenza di qualunque immutabile è incompatibile con il darsi di ciò che non si vuole assolutamente mettere in discussione: il divenire delle cose.

Se esiste un immutabile, non può esistere il divenire, perché qualunque novità, qualunque vero imprevisto che venga ad essere dal nulla – e che al nulla sia destinato – sarebbe, a guardar bene, già da sempre ricompreso in quell'immutabile che, necessariamente, lo contiene, lo prevede e, quindi, in realtà, lo nega come autentica novità.

«In Nietzsche è l'evidenza stessa del mondo del divenire (ossia ciò che egli, come l'intero pensiero occidentale, crede che sia l'evidenza) a esigere la negazione di "un mondo vero" al di là di questo – e quindi, insieme ad esigere di considerare come menzogna ed errore la fede nella "verità in sé" delle cose del mondo. Infatti, se esistesse un "mondo vero" e

⁴⁰ La legittimità di questa domanda ci sembra suffragata da quanto lo stesso Bontadini scrive: «La contraddizione del divenire non consiste nel fatto che l'essenza – a – esista e non esista, abbia e non abbia l'esistenza [...] ma nel fatto che l'esistenza si identifica con la non esistenza. Ciò noi possiamo anche esprimere dicendo che l'essere 'a' è annullato. Si scorge, allora, che il positivo che si identifica col negativo, il positivo di cui si predica il negativo, è, propriamente l'esistenza, l'actus essendi. L'esistenza non esiste: questo lo scandalo del divenire» (*Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *De Deo, Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*, vol. I, Romae, 1965, p. 175).

⁴¹ *Ivi*, p. 81.

immutabile al di là del mondo del divenire, il mondo del divenire diventerebbe “apparente”»⁴².

Ecco perché l'idealismo, e ancora più l'attualismo, rappresentano la negazione più esplicita e coerente della verità originaria, l'estremo baluardo filosofico dell'essenza del nichilismo. Secondo Severino, distruggere gli immutabili, stabilendo che l'unico “immutabile” è il divenire - sia pure il divenire del pensiero - è il risultato naturale della dimenticanza del senso originario dell'essere, quel senso che proibisce che l'ente sia niente.

Questa dimenticanza, che sta al fondo dell'interpretazione nichilistica del divenire, è la radice di ogni prassismo e, dunque, anche dell'atteggiamento tecnico-scientifico che, in assenza di un Creatore, affida all'uomo il compito di creare l'ente, di condurlo dal non essere all'essere, o, viceversa, di annientarlo, portandolo dall'essere al nulla.

«E' vero che, soprattutto oggi, si sottolinea l'abissale diversità tra l'atteggiamento metafisico-teologico, specie quello classico, per il quale niente, propriamente, incomincia o finisce per davvero, ma tutto è da sempre nella sostanza divina, e l'atteggiamento dell'uomo moderno, che non contempla o ripete l'essere, ma lo produce e lo incrementa: da un lato la contemplazione di Dio, dall'altro la costruzione pratica di Dio. Questa contrapposizione è però condotta dal punto di vista di chi ormai si è lasciato alle spalle la verità dell'essere: in effetti, il prassismo contemporaneo ha le sue radici nell'ontologia post-parmenidea, per la quale l'essere, in quanto essere, è indifferente ad esistere o a non esistere, e per la quale dunque si deve andare alla ricerca della dimostrazione dell'esistenza dell'essere necessario»⁴³.

Metafisica, scienza e tecnica sorgono, dunque, per Severino, sul medesimo terreno: un terreno dal quale si innalza proprio ciò che la giustizia dell'essere, della quale Parmenide parla, non consente.

⁴² E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 86.

⁴³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 34.

2. Parmenide, Melisso, Platone

«Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno,
con ai due estremi un architrave e una soglia di pietra;
e la porta, eretta nell'etere, è rinchiusa da grandi battenti.
Di questi, Giustizia, che molto punisce, tiene le chiavi
che aprono e chiudono»⁴⁴.

I. Per Severino, Parmenide è il primo testimone del senso autentico dell'essere⁴⁵. Prima di lui, il richiamo della verità originaria dell'essere è stato forse avvertito, ma non è stato testimoniato: la poesia omerica, la cosmogonia esiodea, la Genesi, il patrimonio sapienziale della cultura orientale, tutte queste immense opere dell'uomo parlano dell'"essere" e del "non essere", ma il linguaggio con il quale lo fanno è ambiguo.

«Il linguaggio primitivo (o, in generale, non metafisico) non porta [...] esplicitamente alla luce il senso della verità dell'essere, che pur gli sta davanti; ma non porta alla luce nemmeno il senso alienato dell'essere. E dunque resta per noi essenzialmente ambiguo, perché non ci è consentito stabilire se il significato delle sue parole esprima o tradisca la verità dell'essere. [...] La forza evocatrice del linguaggio non metafisico sta appunto nella sua essenziale ambiguità, che si porta sul bivio dei due opposti sentieri, senza oltrepassarlo»⁴⁶.

Parmenide, invece, è colui che per primo intravede il sentiero del giorno e si fa interprete della verità originaria. Primo testimone, dunque, ma, insieme, anche «primo responsabile del tramonto dell'essere»⁴⁷.

Per Parmenide, infatti, solo l'essere è; dunque, gli enti, le determinazioni, tutto ciò che appare, e che appare come diveniente, non è essere, ma nomi: *ὄνομα*, illusione, non essere.

⁴⁴ Parmenide, *Poema sulla Natura*, fr. 1, vv. 10-14, cit.

⁴⁵ «Parmenide non è colui che pensa per primo il positivo, l'essere, ma è colui che per primo rende testimonianza al pensiero come pensiero dell'essere. Ogni uomo è tale proprio in quanto è portatore del pensiero dell'essere» (E. Severino, *La parola di Anassimandro*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 396).

⁴⁶ E. Severino, *Il sentiero del giorno*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 154.

⁴⁷ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23.

Parmenide esprime - con una chiarezza che non sarà più raggiunta - la verità dell'opposizione originaria tra essere e nulla ma, al contempo, avvedendosi di come questa verità sia inconciliabile con l'evidenza fenomenologica, rinuncia a quest'ultima, sacrificando il *φαίνεσθαι* del mondo e le sue differenze.

Questa è l'interpretazione che, fin dall'inizio, la tradizione greca ha offerto del grande Eleate e che compare – come è noto – anche in Platone e Aristotele.

Tuttavia, una lettura diversa, che ha il grande merito di risolvere alcune incongruenze che permanevano nell'ambito delle interpretazioni tradizionali del *Poema sulla natura*, è stata proposta, negli ultimi anni, da Luigi Ruggiu⁴⁸.

Secondo Ruggiu, il "monismo" eleatico – la qualificazione dell'Essere come uno – non appartiene tanto a Parmenide, quanto alla scuola di Elea e, in particolare, ai primi discepoli del Maestro: Zenone e Melisso.

«Esplicitamente egli (*scil*: Parmenide) parla dell'«Uno» solo una volta [...] e comunque *della questione dell'unità non fa una tematica preminente*. Lo stesso Platone, e gli altri antichi con lui, lessero quindi Parmenide con gli occhi della sua scuola, ossia lessero il poema *Sulla natura* non con gli occhi del primo Eleate, ma con gli occhi dei suoi discepoli»⁴⁹.

Secondo l'interpretazione di Ruggiu, ampiamente condivisa da Giovanni Reale, l'Essere di Parmenide non sarebbe affatto quel blocco monolitico, negatore di ogni differenza, che, per secoli, i commentatori hanno attribuito al suo pensiero, bensì il trascendentale: lo *ξυνόν*⁵⁰, il "comune" che, lungi dal negare le cose, costituisce proprio ciò che le tiene insieme, attraversandole tutte.

Verso la fine del proemio che apre il *Poema*, la Dea dai molti nomi annuncia al giovane iniziato il contenuto della sua rivelazione e dice:

«Bisogna che tu tutto apprenda:
e il solido cuore della Verità ben rotonda
e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza.
Eppure, anche questo imparerai: come le cose che appaiono

⁴⁸ L. Ruggiu, *Saggio introduttivo e Commentario filosofico* a cura di, in Parmenide, *Poema sulla natura*, Bompiani, Milano 2010.

⁴⁹ L. Ruggiu, *ibidem*, p. 11.

⁵⁰ *ξυνόν* è un termine usato da Eraclito: indica l'elemento comune a tutte le cose, ciò che è identico in tutte le differenze.

bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso»⁵¹

Secondo l'interpretazione di Ruggiu, le cose che appaiono, *τὰ δοκοῦντα*, non sono affatto le apparenze - non sono le illusioni, gli errori dei mortali, il non essere – ma sono le cose nel loro apparire, nel loro essere manifeste: le cose che fanno necessariamente parte dell'essere.

«La *krisis* sussiste solo fra *è* e *non è*: nessuna *via mediana* è possibile. Il che significa anche che non sussiste alcun contenuto (determinazione reale) che non si collochi o nell'una o nell'altra alternativa. Pertanto, il terzo momento, quello dell'apparire dei *τὰ δοκοῦντα*, deve necessariamente rientrare in una delle due possibilità che sole (*μοῦναι*, fr. 2) sono logicamente possibili».

Nel sottolineare come, in Parmenide, i termini in radice **dek*, come *δόξα* e *δοκίμως*, abbiano significato positivo e non negativo⁵², Ruggiu sostiene che tra il “cuore della verità ben rotonda” e “le cose che appaiono” vi sia la stessa relazione che intercorre tra la *Δάμιον* e i suoi molti nomi: come i nomi non sono altro che i diversi aspetti, le forme, dell'essenza complessa ma unitaria della Dea, così *τὰ δοκοῦντα* sono i modi diversi nei quali il cuore della verità - cioè lo stesso essere - si manifesta.

«A partire e sul fondamento della *verità dell'essere*, deve essere affermata la *verità dell'apparire* e dei suoi contenuti. In tal modo l'apparire costituisce un momento essenziale e necessario dell'*alétheia* in quanto forma compiuta e totale del reale»⁵³.

Secondo Ruggiu, dunque, in Parmenide non esiste alcuna “terza via”, nessun sentiero alternativo rispetto alla via della verità – la via dell'essere – e alla via dell'errore – la via del non essere: ciò che appare appartiene necessariamente all'una o all'altra, ed è solo l'interpretazione (errata) dei mortali a intenderlo come non essere, quando, invece, in quanto manifestazione indubitabile, appartiene senz'altro all'essere.

E', infatti, la lettura scorretta dell'apparire – di quanto appare nell'esperienza – a rendere i mortali «uomini a due teste, sordi e ciechi a un tempo, uomini senza giudizio»: la loro interpretazione di ciò che appare – del molteplice, del diveniente – come non essere, li porta a presumere l'impossibile: che il nulla sia.

⁵¹ Parmenide, *Poema sulla Natura*, fr. B1, vv. 28-32, cit.

⁵² Secondo Ruggiu, la *δόξα* assume valore negativo quando viene specificata come “*δόξα* dei mortali”.

⁵³ L. Ruggiu, *Saggio introduttivo*, in Parmenide, *Poema sulla natura*, cit., p. 37.

«Nel testo parmenideo non si dice affatto che ciò che appare è non-essere e quindi dev'essere negato, ma si dice che il nulla né è né può apparire. Sicché, quanto appare è solo Essere»⁵⁴.

Ciò che appare, dunque, è sempre essere e, se i sensi testimoniano inconfutabilmente che le cose vanno e vengono, che un momento ci sono e il momento successivo non ci sono più, questo non significa che esse abbiano la possibilità di diventare nulla, non essere. I sensi, infatti, non ingannano nella loro testimonianza, ma non mostrano il senso profondo dell'apparire e dello scomparire delle cose – cioè del loro divenire – il quale non può mai avere a che fare con un loro non esserci⁵⁵.

«Nulla può dire l'apparire circa il senso dell'essere dei contenuti che appaiono e scompaiono. L'apparire va interpretato»⁵⁶.

Per interpretarlo nel modo corretto, per cogliere cioè il senso più profondo, secondo il quale le cose – che sempre sono – a volte appaiono presenti e a volte appaiono assenti, bisogna dunque rivolgersi al *λόγος*, al giudizio: solo esso può illuminare intorno al significato di ciò che appare.

«Considera come cose che pur sono assenti, alla mente siano saldamente presenti;
infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere,
né come disperso dappertutto in ogni senso nel cosmo,
né come raccolto insieme»⁵⁷

Questo frammento dice che, grazie al *νοῦς*, è possibile comprendere come le cose assenti siano, in verità, presenti, e come il legame che tiene unita ciascuna cosa al proprio essere non possa mai essere sciolto.

Come si vede, l'interpretazione di Parmenide proposta da Ruggiu, e sulla quale torneremo, mostra un filosofo dal volto completamente diverso rispetto a quello dipinto dai

⁵⁴ L. Ruggiu, *ibidem*, p. 42.

⁵⁵ In effetti, i sensi non possono mai ingannare, perché essi, propriamente, non sono né veri né falsi: una percezione è una percezione, un fatto. E' solo il giudizio, cioè il modo in cui si interpreta quella percezione, che può essere vero o falso.

⁵⁶ L. Ruggiu, *ibidem*, p. 40.

⁵⁷ Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 4, vv. 1-3, cit.

commentatori della tradizione⁵⁸. Agli occhi di Ruggiu, Parmenide non è affatto il primo “mistificatore” del mondo, ma è anzi colui che restituisce al mondo il suo significato originario: non il negatore delle cose, ma il loro testimone più autentico e fedele. Talmente fedele, da mostrare come tutto ciò che appare, in qualunque modo appaia – nella presenza o nell’assenza – sia e non possa non essere⁵⁹.

Il non essere è solo ciò che non può essere detto o pensato: tutto ciò che, invece, è pensabile – che è presente al *νοῦς* – esiste necessariamente.

Ecco, dunque, emergere in una luce nuova, il senso del frammento 3:

«...infatti lo stesso è pensare ed essere»⁶⁰

Queste parole mostrano che, per Parmenide, l’esistenza di una determinazione non è separabile dalla sua pensabilità: che non vi è separatezza tra il piano logico e quello ontologico, perché tutto ciò che è pensabile – e quindi logicamente possibile – è, a vario titolo, immediatamente esistente e, reciprocamente, tutto ciò che esiste è già pensiero.

II. Per Parmenide, dunque, tutto ciò che è pensabile è immediatamente esistente e, reciprocamente, tutto ciò che esiste è già pensiero.

⁵⁸ Sulla correttezza di questa interpretazione grava, comunque, il peso di una domanda, alla quale Ruggiu non sembra dare risposta: perché nessuno, nemmeno gli allievi più vicini allo stesso Parmenide, ha fornito una lettura del Maestro che suffragasse la tesi qui esposta? Una spiegazione potrebbe giungere, naturalmente, dall’eventualità di un totale fraintendimento delle parole di Parmenide ad opera dei suoi discepoli, ma l’ipotesi, pur suggestiva, ci sembra un po’ debole rispetto alla portata del discorso proposto.

⁵⁹ Lo stesso Severino, come Ruggiu, sembra avallare l’ipotesi che Parmenide non abbia affatto inteso sostenere la non verità dell’apparire e dello scomparire delle cose: «Se nella lettura di questo testo (*scil*: Il *Poema sulla natura*) non si introducono le categorie della ragione alienata, si trova allora in esso affermato che la *δόξα* consiste nel ritenere che le cose che appaiono si generino e si corrompano, ossia escano e ritornino nel nulla.[...]Solo l’intorpidimento del senso dell’essere – e quindi del senso del divenire – può far supporre che, ponendo come *δόξα* l’uscita e il ritorno nel nulla, sia per ciò stesso posto come *δόξα* il divenire manifesto delle cose» (E. Severino, *Poscritto*, cit., pp. 90-91).

⁶⁰ Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 3, cit.

È così anche per Severino? A nostro avviso, la risposta è sì, ma in un senso meno banale di quanto appaia a prima vista. Per chiarire il significato di quanto andiamo affermando, ci sembra utile richiamare l'interpretazione che Martin Heidegger offre del frammento 3 di Parmenide⁶¹.

Per Heidegger, dire che «lo stesso è pensare ed essere» non significa rilevare un'identità, ma significa mostrare una co-appartenenza, una co-implicanza: quella di essere e pensiero.

Per Heidegger, cioè, essere e pensiero sono lo stesso, in quanto essi sono distinti, ma non sono separati.

Il pensiero – l'esserci, il *Dasein*, l'uomo – è la stessa, essenziale apertura all'essere, e l'essere è ciò che può mostrarsi solo in quell'apertura: nel pensiero⁶². Questa co-appartenenza, per la quale nessuno dei due termini è presupposto o può stare senza l'altro, è, a parer nostro, un modo per indicare quella stessa sintesi originaria nella quale ogni ente si rivela, nel concreto.

Detto in termini diversi: la sintesi, per la quale la determinazione non è separata dal suo esserci, così come l'essere non è separato dalla determinazione a cui conviene, è la stessa co-appartenenza di essere e pensiero. Come l'essenza non è presupposta alla sintesi nella quale essa si dà insieme all'esistenza, così il pensiero – l'apparire di una determinazione - non può essere presupposto alla sintesi nella quale esso si dà insieme all'essere⁶³.

In questo senso, per Severino, il piano logico non può essere separato, se non astrattamente, dal piano ontologico. E in questo senso, come vedremo, il principio di identità - il fatto che ciascuna cosa sia ciò che è, e non altro rispetto a ciò che è - non può essere separato dal principio di non contraddizione.

Ma il piano ontologico, a sua volta, è lo stesso piano fenomenologico, come lo stesso Heidegger mostra nelle pagine introduttive di *Essere e tempo*.

«L'espressione fenomenologica può essere formulata come segue in greco: λέγειν τὰ φαινόμενα, dove λέγειν significa ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologia significa dunque

⁶¹ M. Heidegger, *Il principio di identità*, in *Identità e differenza*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.

⁶² Ricordiamo che anche per Severino «Ogni uomo è tale proprio in quanto è portatore del pensiero dell'essere» (cfr. nota 26, p. 12).

⁶³ Ci sembra che la fenomenologia abbia il merito di provare a pensare questa co-appartenenza di pensiero ed essere, laddove tenta di mantenere distinti, ma non separati, l'ente che appare dall'apparire dell'ente.

ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»⁶⁴.

E che cos'è ciò che la fenomenologia deve lasciar vedere? Ciò che, innanzitutto e per lo più non si manifesta, ma che, al contempo, appartiene essenzialmente a ciò che, innanzitutto e per lo più si manifesta: l'essere. Di modo che, per Heidegger «l'ontologia non è possibile che come fenomenologia»⁶⁵.

Dire, dunque, che «lo stesso è sia essere che pensare» significa, a nostro avviso, mostrare quella co-appartenenza del piano logico e del piano ontologico che si rivela anche come una co-appartenenza del piano logico e del piano fenomenologico.

Questo rilievo ci sarà forse d'aiuto quando si tratterà di mettere a fuoco il significato dell'apparire, quale emerge negli scritti di Severino.

Per ora, si può anticipare che, per Severino, l'apparire è sempre apparire dell'ente – in quanto, se così non fosse, sarebbe apparire di nulla, cioè un non apparire – ma, a sua volta, l'ente che appare non è *tutto* l'ente che appare – in quanto, se fosse l'apparire di tutto, noi non assisteremmo ad alcuno scomparire dell'ente: non assisteremmo, cioè, ad alcuna variazione del contenuto dell'apparire che, invece, innegabilmente, si presenta all'esperienza di volta in volta diverso⁶⁶.

«Appunto perché l'apparire dell'immutabile è un processo, l'immutabile si nasconde proprio in quanto si rivela e si rivela proprio in quanto si nasconde [...]. Proprio perché l'apparire dell'immutabile è processuale, l'immutabile si rivela *in parte*. Il che significa che la parte non si rivela nel tutto, non appare in quella beata compagnia, in cui pur si trova; e *essenzialmente* si trova»⁶⁷.

Ciò significa che, se la parte è l'astratto e il tutto è il concreto, allora l'errore dell'intelletto astratto – la sua comprensione astratta dell'astratto – consiste proprio nell'isolare la parte dal tutto al quale essa appartiene – scambiando l'astratto per il concreto⁶⁸.

⁶⁴ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, pp. 54-55.

⁶⁵ M. Heidegger, *libidem*, p. 56.

⁶⁶ Che l'essere si riveli processualmente, e non totalmente, è considerato, in *Essenza del nichilismo*, un semplice fatto ma, a partire da *Destino della necessità*, la relazione tra apparire finito e apparire infinito (sarà fatta oggetto di un approfondimento sempre maggiore).

⁶⁷ E. Severino, *Poscritto*, cit., pp. 100-101.

⁶⁸ Se il concetto astratto dell'astratto è il pensiero che scambia la parte per il tutto, il concetto concreto dell'astratto è, invece, il pensiero che riconosce alla parte il suo non essere il tutto.

La parte che appare in quanto non legata al tutto al quale essa è necessariamente legata, non è la parte che appare in quanto legata a questo tutto: avvolta dal tutto, la parte ha un senso che, isolata dal tutto, essa non possiede.

Diverso, dunque, è l' apparire della parte in quanto avvolta dal tutto, e l' apparire della parte in quanto isolata rispetto al tutto al quale essa appartiene.

Tuttavia, la parte che appare nell'isolamento non è qualcosa di diverso dalla parte che appare avvolta dal tutto: si tratta della medesima parte, sia che essa appaia nell'isolamento – cioè come astratta - sia che essa appaia nel proprio essere avvolta dal tutto – cioè come concreta. E questo essere la medesima parte, nonostante il proprio differente apparire – cioè, nel proprio apparire nell'isolamento, oppure nella concretezza - non è contraddittorio.

Per Severino, infatti, ciò che appare è tutto l'essere, anche se questo apparire non appare come tutto l'essere. La differenza tra queste due modalità dell' apparire – la differenza tra l' apparire adeguato, nel quale la parte si mostra come concretamente avvolta dal tutto, e l' apparire inadeguato, nel quale la parte si mostra come astrattamente isolata – è la stessa differenza ontologica.

«*Tutto* ciò che appare (e dunque anche lo stesso apparire) *differisce* pertanto dall'essere: ma nel senso che ciò che appare è l'essere stesso in quanto astrattamente manifesto, ossia è l'essere stesso nel suo nascondersi nell'atto in cui si rivela. [...] Ciò che appare è l'essere. Eppure ciò che appare *differisce* dall'essere: appunto perché l'essere, apparendo, non si rivela in tutta la sua pienezza»⁶⁹.

Avremo modo di incontrare di nuovo il concetto di una "identità differenziantesi", in particolare quando affronteremo un altro genere di identità, che chiameremo identità specifica o permanenza.

Intanto, ciò che ci preme rilevare in questo contesto è che, per Severino, tutto ciò che appare, appare a un apparire finito, empirico, "umano" (la nostra coscienza attuale) ma, allo stesso tempo, questo apparire finito ed empirico non è qualcosa di diverso dall'infinito apparire del tutto che appare.

L' apparire finito è certamente lo sguardo "isolante" - è il pensiero dell'uomo - ma il pensiero dell'uomo è anche il luogo nel quale il tutto infinito si disvela. In questo senso essere e pensiero sono lo stesso.

⁶⁹ E. Severino, *Poscritto*, cit., pp. 104-105.

Per Heidegger, la differenza ontologica è ciò che distingue, senza separarli, l'essere e l'ente. L'essere, per Heidegger, è niente, proprio perché è *ni-ente*, perché non è l'ente⁷⁰. Tuttavia, per Heidegger, l'ente che è distinto dall'essere, e che pure all'essere co-appartiene, è l'esserci, il *Dasein*, l'uomo.

«L'uomo è qualcosa di essente. In quanto tale appartiene all'intero dell'essere come la pietra, l'albero e l'aquila. "Appartenere", qui, significa ancora essere "inserito" (*eingeordnet*) nell'essere. Ma ciò che distingue l'uomo consiste nel fatto che egli, essendo l'essere che pensa, aperto all'essere, è posto di fronte all'essere, resta riferito a esso e gli corrisponde. L'uomo è in senso proprio questo rapporto di corrispondenza ed è soltanto questo. "Soltanto" non significa qui una limitazione, bensì un'eccedenza. Nell'essere umano domina un'appartenere all'essere, appartenere (*gehören*) che ascolta (*hört*) l'essere poiché gli è affidato»⁷¹.

In queste parole che cercano di nominare l'essenza stessa dell'umano, risuona lo stesso motivo che, a nostro avviso, ritroviamo in Severino: la persuasione, cioè, che apparire ed essere – pensiero ed essere - si coappartengano e che l'essere che si cela all'apparire – al pensiero – sia il concreto dell'essere, mentre l'essere che si rivela nell'apparire – nel pensiero – sia la manifestazione astratta dell'essere.

«La differenza ontologica è così la differenza tra l'essere e l'esserci, ossia tra l'essere in quanto tale e l'essere in quanto astrattamente manifesto. Il mondo (ciò che appare) è Dio in quanto si rivela nella coscienza finita (la cui finitezza è appunto il suo valere come un apparire astratto dell'essere). Ma la coscienza finita (l'apparire attuale) è essa stessa [...] un momento dell'immutabile [...]. L'apparire attuale, in cui si disvela l'eterno, è un momento dell'eterno»⁷².

Questo non rivelarsi pienamente – concretamente – dell'essere nell'apparire non è contraddittorio⁷³ e, come avremo modo di vedere, non è in contraddizione nemmeno con

⁷⁰ Per questa considerazione si tenga presente il saggio di M. Ruggenini *L'essenza della tecnica e il nichilismo* contenuto in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.

⁷¹ M. Heidegger, *Il principio di identità*, in *Identità e differenza*, cit., p. 37.

⁷² E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 105.

⁷³ La vera contraddizione, a nostro avviso, è intendere l'essere come "cosa in sé", alterità irriducibile al pensiero, come Fichte rileva per primo. Ma anche il rivelarsi pienamente dell'essere al pensiero sarebbe contraddittorio perché, come avremo modo di vedere, in questo caso il pensiero diventerebbe qualcosa di diverso da ciò che è, e questo per Severino è l'impossibile. Tuttavia, è innegabile che, in questa disequazione tra pensiero ed essere, risieda una particolare forma di contraddizione: si tratta della cosiddetta "contraddizione C", della quale ci occuperemo a fondo nel corso dell'indagine.

l'immediatezza dell'essere: esso riafferma, a nostro avviso, la non separabilità dell'ente dal proprio apparire e, dunque, la sintesi nella quale l'ente e il proprio apparire si mostrano come co-appartenenti l'uno all'altro⁷⁴.

Tornando, dunque, al frammento 3 di Parmenide, possiamo senz'altro ribadire che la co-appartenenza di essere e pensiero, non è una semplice identità, ma una sintesi dove i due termini non devono essere presupposti l'uno all'altro.

«L'identificazione di pensare-essere-dire nel fr. 3 costituisce dunque non una posizione di ingenua e immediata identità, quanto un risultato che ha come punto di partenza il senso comune espresso dall'epica con la scissione, nell'uomo, tra pensiero e realtà. Il criterio di realizzabilità del pensiero e della parola, cioè la loro capacità di porsi come reali, non dipende dalla potenza "esterna" del divino, bensì dal pensiero in quanto esso sia "vero"»⁷⁵. E "vero", in questo caso, significa regolato sull'essere, orientato lungo l'unica via "che è".

Tuttavia, come abbiamo più volte rilevato, il pensiero occidentale ha abbandonato fin da subito questa via: dopo Parmenide, il senso autentico dell'essere è stato travisato, fino a trasformarsi nella pallida ombra di quel che risplendeva nei versi del *Poema sulla natura*.

III. Per Severino, il primo a smarrire il significato dei versi che compongono il *Poema sulla natura* è proprio uno dei discepoli diretti di Parmenide: Melisso. Tra Melisso e il suo Maestro vi è un abisso: quello che separa, irrimediabilmente, il sentiero del giorno dal sentiero della notte.

In Melisso, infatti, l'immutabilità dell'essere non scaturisce più dall'impossibilità, sancita dal principio di Parmenide, che l'essere non sia, ma dalla constatazione, già infinitamente lontana dalla verità originaria, che se l'essere non fosse, non potrebbe generarsi dal nulla.

⁷⁴ Alla struttura dell'apparire, così come viene intesa da Severino, è dedicata la seconda parte del presente lavoro.

⁷⁵ L. Ruggiu, *Saggio introduttivo*, in Parmenide, *Poema sulla natura*, cit., p. 49.

«Sempre era ciò che era [qualsiasi cosa era] e sempre sarà. Se, infatti, fosse nato, è necessario che, prima di nascere, non fosse nulla; ora, se non era nulla, in nessun modo nulla potrebbe nascere dal nulla»⁷⁶.

Questo frammento, che contiene la prima formulazione di quel principio, caro alla scolastica, secondo il quale “*ex nihilo nihil* - dal nulla non scaturisce nulla”, mostra che, in Melisso, la temporalità ha già fatto breccia nell’essere, alterandone il senso originario. Melisso, infatti, non si avvede che, già il porre come ipotesi che l’essere non sia, rappresenta un aberrante tradimento del senso autentico dell’essere.

Per Parmenide, l’essere è immutabile perché, se divenisse, non sarebbe; per Melisso, l’essere è immutabile perché, «se non era nulla», non vi sarebbe potuto essere nulla: infatti, è impossibile che dal non essere si generi l’essere.

Ma è proprio in quel “se non era nulla” che, secondo Severino, si misura la sconfinata distanza tra il sentiero del giorno e quello della notte: qui risiede la differenza tra la verità e la sua dimenticanza.

Melisso, cioè, sente la necessità di “difendere” in qualche modo l’essere dalla possibilità del non essere ma, così facendo, lo spoglia della sua stessa forza. Dal punto di vista di Severino, Melisso non aveva alcun bisogno di “aggiungere” quel principio dell’ *ex nihilo nihil*: l’essere non aveva bisogno di quel principio. Ma Melisso non si fida del proprio dire e il suo voler esprimere troppo segna l’inizio del tramonto del senso originario dell’essere.

«Non ci si rende conto che, il trasalimento, il pensiero deve averlo di fronte alla supposizione che l’essere non sia: e invece Melisso e la sterminata schiera dei suoi seguaci non si avvedono che in questa semplice supposizione è *già* contenuto l’impercorsibile assurdo, e – ponendo che, se l’essere non è, dal niente non può generarsi qualcosa – l’assurdo vanno a cercarlo nella generazione di qualcosa da parte del nulla»⁷⁷.

Secondo Parmenide, dunque, Melisso, è il vero padre della metafisica occidentale, colui che per primo, senza volerlo, volge lo sguardo in direzione del sentiero della notte: quel

⁷⁶ Melisso, Fr 30 B1, trad. it. di P. Albertelli, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1986 (= Fr. B1, DK).

⁷⁷ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 70.

sentiero lungo il quale, poco dopo, Platone si inoltrerà, portando con sé l'intera civiltà occidentale.

Per Severino, infatti, «Platone non fonda la teoria del 'mondo': fonda il 'mondo'»⁷⁸.

Che cosa significa dire che Platone fonda il mondo? Forse che, prima di Platone, il mondo non esisteva? Che non esistevano tutte le opere, gli eventi, le azioni e le passioni umane che compaiono nella storia e in mezzo alle quali viviamo? Che non esistevano il mare e le stelle, le guerre e i desideri? La risposta di Severino è chiara: no, prima di Platone queste cose non esistevano, non erano ancora il "mondo".

Ognuna delle determinazioni che abbiamo nominato – ognuno degli innumerevoli enti con i quali abbiamo a che fare – è diventato il "mondo" perché Platone ci ha mostrato il senso che avrebbe dovuto avere per noi. Platone non ha innalzato le montagne o riempito gli oceani, ma ha determinato, irrevocabilmente, il nostro modo di intenderli, di interpretarli: il "mondo" non è l'insieme delle cose che vediamo, ma il modo in cui le vediamo. E, dopo Platone, il modo in cui vediamo le cose è quello in base al quale siamo convinti che esse vengano dal nulla e siano destinate al nulla.

Le cose, così come le mostra Platone, non sono eterne, non sono necessarie: sono *μεταξύ*, sono *ἐπαμφοτερίζειν*: sono ciò che perennemente oscilla tra l'essere e il non-essere, ciò che è conteso da entrambi, ciò che - prima di apparire - non era ancora e che – quando avrà cessato di apparire – non sarà più⁷⁹. Questo è il mondo evocato da Platone: il paesaggio sospeso tra l'essere e il nulla che, da millenni, contempliamo.

Perché Platone evoca il mondo? Perché non segue il "Padre" Parmenide, «terribile e venerando», lungo il sentiero del giorno?

Perché, secondo Severino, Platone non vede, lungo quel sentiero, ciò che, pure, su quel sentiero, dovrebbe stare: Platone vi vede soltanto l'Essere - il puro Essere indeterminato, l'Essere che sempre è - e non vi vede le cose, che pur appaiono all'esperienza e che, nella loro evidenza, non possono essere negate.

Platone non scorge, lungo quel sentiero, la totalità delle differenze, degli enti determinati, delle singole cose, che vanno invece salvaguardate; così, anziché portarsi oltre Parmenide,

⁷⁸ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 147.

⁷⁹ Nell'opera platonica, il termine *μεταξύ* compare novantanove volte: i dialoghi dove viene usato più frequentemente sono la *Repubblica*, il *Parmenide*, il *Simposio* e, in misura minore, il *Fedone* e il *Teeteto*. Il termine *ἐπαμφοτερίζειν*, invece, viene utilizzato solo tre volte: due volte nella *Repubblica* e una volta nel *Fedro*. (Per un elenco preciso dei luoghi platonici dove i due termini appaiono, si veda: Roberto Radice, *Plato*, Biblia, Milano 2004).

compiendo il solo passo che avrebbe potuto testimoniare la piena verità dell'essere – anziché, cioè, predicare di ogni ente determinato quel che Parmenide predicava dell'Essere indeterminato – cambia strada e si incammina lungo l'altra via - quella per la quale gli enti esistono, sì, ma solo per un certo tratto, solo fin tanto che sono.

«Introducendo un μεταξύ fra l'essere e il nulla (*Civitas*, V, 477-480), Platone segna il destino dell'Occidente. Libera il pensiero che diverrà il protagonista sempre più esigente della nostra storia: l'affermazione di una dimensione in cui è contenuto ciò che nasce e muore, ossia ciò che, partecipando dell'essere e del niente, non era e non sarà più, era un niente e sarà ancora un niente»⁸⁰.

Per Severino, dunque, Platone è l'evocatore del mondo - degli enti che divengono nel tempo - ma, insieme, è anche «l'evocatore di Dio»⁸¹.

Per Platone, infatti, il mondo non è l'intero, non è il tutto che c'è. Il fondamento del mondo - di ciò che vediamo ed esperiamo con i sensi - sta altrove: in quella regione privilegiata dell'essere dove gli enti sono eterni, dove ogni idea è necessaria e immutabile e dove l'essere si oppone davvero al non essere.

Platone si mette alla ricerca di ciò che esiste necessariamente, perché non si rende conto che dire 'ciò' - dire qualunque determinazione - è già dire 'ciò che esiste' e dire 'ciò che esiste' è già dire 'ciò che esiste necessariamente'⁸².

Ma, appunto, Platone non se ne avvede: per questo va alla ricerca di un medio che tenga assieme essenza ed esistenza: che le tenga assieme, come se esse fossero separabili.

«L'essere non è non-essere' (e, appunto, non è nemmeno un non esistere): il predicato qui è la negazione del negativo ('non-non essere') e, come tale conviene per sé, immediatamente, al soggetto (l'essere). Affermare un medio tra il soggetto e il predicato, significa non vedere l'originarietà di questa predicazione, significa problematizzare la stessa immediatezza della verità e quindi negarla»⁸³.

Per Severino, infatti, voler dimostrare l'immediato è negare l'immediato: voler trovare un medio che unisca un'essenza – una determinazione – al proprio essere, significa pensare,

⁸⁰ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 146.

⁸¹ E. Severino, *ibidem*, p. 148.

⁸² «L'essere non è il puro indeterminato, ma la totalità concreta delle determinazioni. E ogni determinazione, in quanto sia un qualcosa-che-è, è un essere: tò òn è ora la sintesi della determinazione e del suo 'è'. Ma nell'atto stesso in cui contrappone l'essere, così concretato, al niente, Platone lascia l'essere identico al niente. Pensa le determinazioni (e cioè il non-niente, l'ente) come per sé indifferenti al loro essere o non essere (e cioè al loro esistere o non esistere, al loro essere un niente o non essere un niente)» (E. Severino, *ivi*).

⁸³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 33.

come abbiamo visto, che la determinazione possa essere separata dall'essere (dove, invece, non può esserne separata, perché, se lo fosse, di essa non si saprebbe nemmeno se è o non è) e significa pensare che l'essere possa essere separato dalla determinazione (dove, invece, non può esserne separato, perché in quel caso sarebbe l'essere di nulla, cioè sarebbe non essere).

Cercare un medio, significa pensare che il legame – la sintesi – che unisce la determinazione all'essere è un legame contingente, che può venir meno o che sarebbe potuto non esserci. Ma questo significa di nuovo pensare che l'ente – che è la sintesi della determinazione e dell'essere – potrebbe o sarebbe potuto essere un niente: significa pensare, cioè, che l'ente è un niente.

«Platone si è lasciato sfuggire la grande occasione di pensare la verità dell'essere, perché anche lui (e dopo di lui, tutto il pensiero occidentale) lascia al fondo del pensiero dell'ente l'astratta separazione dell'essere e della determinazione: proprio lui che si presenta come il pacificatore della scissione, ossia come l'unificatore dell'essere e della determinazione»⁸⁴.

La ricerca del medio, operata da Platone, è la ricerca dell'essere immutabile e necessario: dell'ente che - come le idee dell'Iperuranio - esiste sempre e necessariamente. Ma cercare un medio vuol dire, appunto, tentare di unire ciò che, fin dall'inizio, è stato pensato come separato. Solo perché Platone pensa l'essere come separato dalla determinazione, può tentare di unirlo di nuovo ad essa in quegli speciali enti che, soli, ai suoi occhi, splendono come eterni e necessari.

«Per Platone, alla determinazione è proibito scrollarsi di dosso il suo 'è' non già in quanto essa sia una determinazione (ossia un qualsiasi 'che', che non sia un nulla), ma in quanto è *ιδέα*, ossia è *quel certo tipo* di determinazione che si distingue dalla determinazione sensibile»⁸⁵.

Per Platone, cioè, non basta che qualcosa sia – che sia un non nulla – per poter dire che essa è, in senso pieno, assoluto: è necessario che essa sia un' *ιδέα*: in tutti gli altri enti, il non essere un nulla, non è sufficiente.

In tutti gli altri enti, l'unione dell'essere – del predicato – e della determinazione – del soggetto – è accidentale: può esservi, e in tal caso l'ente esiste, oppure può spezzarsi, e allora l'ente non esiste più. Questa è la contesa – l' *έπαμφοτερίζειν* – alla quale ogni cosa è

⁸⁴ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 71.

⁸⁵ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 72.

soggetta: gli enti vengono dal nulla e al nulla ritornano, perché il legame che li costituisce – il legame tra la determinazione che essi sono e l'essere – è un legame che vacilla, che non sta, che li rende partecipi sia dell'essere, sia del non essere e che, dunque, li rende costantemente disponibili a diventare altro da ciò che sono (*ἕτερον*) o totalmente altro da ciò che sono (*ἐναντίον*)⁸⁶.

Questa è la lettura che Severino offre di Platone, pur riconoscendo al “fondatore del mondo” il merito di aver “salvato i fenomeni”, introducendo, come vedremo, quel senso del non-essere come essere-diverso, che rende conto delle differenze e, quindi, del molteplice determinato⁸⁷.

Tuttavia, per Platone, il molteplice determinato è appunto un *μεταξύ*, un intermedio tra l'essere e il non essere, e il divenire – la *γένεσις* - è quel processo per il quale le cose escono dal nulla e ritornano nel nulla.

⁸⁶ Quest'ultimo tema – il diventare altro – implicato dalla concezione dell'ente come *ἐπαμφοτερίζειν*, verrà ampiamente indagato nella seconda parte di questa ricerca.

⁸⁷ Secondo Severino, anzi, con Platone si ha «l'unico approfondimento del senso dell'essere compiuto dalla metafisica dopo Parmenide» (E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 28); un approfondimento, tuttavia, che finisce per tradire la verità originaria intravista dal filosofo di Elea.

3. "L'essere è e non può non essere": l'opposizione universale del positivo e del negativo

«Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro meravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna: parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio, ma un silenzio nudo e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi»⁸⁸

I. In queste parole bellissime, è nominato il pensiero custodito al fondo di ogni uomo: il pensiero che, fin dai Greci, accompagna ogni respiro, ogni incontro, ogni domanda di salvezza.

Insieme a Eschilo⁸⁹ e a Nietzsche, Leopardi è, per Severino, colui che meglio esprime il senso tragico dell'esistenza: quel senso che nasce dall'intima persuasione che ogni cosa venga dal nulla e al nulla debba fare ritorno. Leopardi è il poeta che sa che ogni cosa, perfino il suo stesso dolore, è destinata al tramonto e, benché qualcosa – la materia, lo spazio immenso e silenzioso – permanga forse in eterno, tutto il resto è polvere, e il canto del gallo silvestre lo ricorda ai mortali.

⁸⁸ G. Leopardi, *Il cantico del gallo silvestre*, in *Operette morali*, in *Opere*, Utet, Torino 1977.

⁸⁹ Eschilo è certamente, per Severino, tra coloro che per primi portano alla luce il senso greco del divenire come l'uscire e il ritornare dell'essere nel nulla, ma è anche uno dei primi a rendersi conto in maniera esplicita che il "rimedio" contro il dolore del divenire può essere offerto solo dalla filosofia, dal sapere incontrovertibile, dall'*ἐπιστήμη*. Al contrario, per Leopardi, è proprio grazie alla ragione che l'uomo riconosce la verità del nulla, dal quale ogni cosa proviene e al quale ogni cosa è destinata, e dunque la ragione non può essere un rimedio, ma è semmai ciò che rende l'uomo ancora più disperatamente consapevole della caducità di tutto. Leopardi, cioè, opera per primo il rovesciamento di quel principio fondamentale di tutta la tradizione filosofica occidentale che vede nella conoscenza la via per una vita felice.

Il canto del gallo è il sapere che appartiene a ogni uomo e che ogni uomo, dentro di sé, avverte. Eppure, secondo Severino, questo sapere vive solo nel contrasto con la verità dell'essere e l'uomo, pur persuaso della fugacità di ogni cosa, riconosce anche, nel profondo, la propria eternità. Si può dire, anzi, che l'uomo «è l'eterna coscienza della propria eternità»⁹⁰. Infatti, come avremo modo di vedere, è solo perché la verità dell'essere appare – anche se come negata o dimenticata – che qualsiasi altra determinazione può apparire: l'errore appare, ma solo perché la verità appare⁹¹.

E la verità, Severino lo ripete con Parmenide, è che l'essere è e non può non essere o, secondo un'altra formulazione, che l'essere è, proprio in quanto non è non-essere. Che il positivo non è il negativo. O, di nuovo, con un'altra formulazione: che il positivo è positivo, in quanto non è negativo.

Ora, perché mai il principio che l'essere è e non può non essere dev'essere tenuto fermo? Anzi, quel che bisogna chiedere è: questo principio è capace di tenersi fermo da solo?

La risposta a questa domanda è della massima importanza perché, per affermare che un principio è vero, bisogna poterne mostrare il valore: bisogna poter mostrare, cioè, che la negazione di quel principio si fonda proprio su ciò che vuol negare e che, quindi, è destinata a togliersi, a scomparire, a lasciare che sussista solo quel principio, il quale dunque è il solo ad essere vero.

Secondo Severino, l'ἔλεγχος mostra proprio questo: mostra la solitudine del vincitore, che rimane in piedi, sul campo di battaglia, dopo che il nemico si è dileguato. Ma che cos'è, propriamente, l'ἔλεγχος?

L'ἔλεγχος, per Severino, è un'individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo, l'opposizione dalla quale scaturisce qualunque altra opposizione determinata.

Tuttavia, esso è solo un momento della verità originaria, un momento astratto. L'altro momento della verità originaria è la stessa opposizione universale del positivo e del negativo.

La verità originaria, dunque – il concreto - , è l'inclusione dell' ἔλεγχος - dell'"organismo apofantico" in cui consiste l'ἔλεγχος - nell'opposizione.

⁹⁰ E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 213.

⁹¹ Potremmo dire, anzi, che l'errore esiste in quanto, e solo in quanto, è momento della verità. L'errore - la negazione del dire incontrovertibile - non può esistere, cioè, al di fuori del proprio esplicito togliamento. Per l'approfondimento di questa affermazione, si veda: L. Tarca, *Verità, alienazione e metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington & Figlio Editore, Sondrio 1980.

«L'originario è la cooriginarietà dell'opposizione universale e di questa sua individuazione»⁹².

Che cosa vuol dire questo? Perché l'opposizione non è separabile dall' *ἔλεγχος*? E perché il fondamento - la verità originaria - è dato dalla cooriginarietà dell'opposizione e dell' *ἔλεγχος*?

Per comprenderlo, dobbiamo innanzitutto rilevare che l'opposizione è il fondamento di ogni dire. Senza opposizione, non si costituisce alcun dire, alcun pensiero, nemmeno il pensiero della negazione dell'opposizione.

L'opposizione è il vincitore che rimane in piedi da solo, sul campo di battaglia, dopo che il nemico si è dileguato. Ma perché si possa dire che un vincitore è veramente tale, è necessario che il nemico si sia fatto innanzi, e che sia stato respinto⁹³. Perché l'opposizione mostri il suo valore, cioè, è necessario che l'opposizione mostri, attraverso l'*ἔλεγχος*, che la sua negazione non sta, che è destinata a togliersi, a scomparire. E questo, infatti, è proprio quanto succede quando si tenta di negare l'opposizione.

Negare l'opposizione del positivo e del negativo, infatti, significa stabilire che il positivo è il negativo: che i significati di positivo e negativo sono identici. Ma questo dire, che tenta di negare l'opposizione, affermando l'identità degli opposti, non sta. Affermare l'identità degli opposti, infatti, significa di nuovo contrapporre un positivo – l'identità degli opposti – a un negativo – la loro non-identità, la loro opposizione. Significa, dunque, ricadere dentro ciò che si tentava di distruggere.

Si potrebbe obiettare che, negando l'opposizione, ciò che si vuol negare è proprio la differenza tra i significati "positivo" e "negativo", la quale, dunque, non è riconosciuta come differenza: come differenza non esiste, è nulla.

Ma, anche in questo caso, c'è una difficoltà: infatti, se i significati "positivo" e "negativo" non sono posti come diversi, ma come uguali, come sinonimi, allora la negazione della loro opposizione non è una vera negazione. Perché si abbia un'effettiva negazione dell'opposizione, i significati "positivo" e "negativo" devono essere saputi come diversi: se essi sono posti come identici, allora non si sta negando proprio nulla: si sta soltanto riaffermando l'identità di due significati che, fin dall'inizio, erano posti come identici.

⁹² E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 53.

⁹³ Ma questo respingere il negativo non va inteso come se il negativo avesse realmente una qualche forza da esercitare sul positivo: in realtà, come vedremo nel capitolo dedicato all'aporia del nulla, ogni negativo è già da sempre (immediatamente) tolto.

Tuttavia, si potrebbe ancora obiettare che chi nega l'opposizione tra il positivo e il negativo (o tra qualunque determinazione e il suo altro – ad esempio, tra il tavolo e il tappeto, tra la lampada e la finestra, tra il gatto e il quadro etc. -) intende davvero sostenere che tra il positivo e il negativo (o tra il tavolo e il tappeto, tra la lampada e la finestra etc.) non c'è alcuna differenza, che la differenza non appare: che il positivo e il negativo, il tavolo e il tappeto, sono davvero lo stesso. Ma, anche in questo caso, se non apparisse alcuna differenza tra il positivo e il negativo, che senso avrebbe la negazione? Che senso avrebbe la negazione di una differenza che non appare?

Come si vede, in qualunque caso, la negazione non riesce a costituirsi senza ciò che vuole negare: l'opposizione, la differenza – fosse anche solo la differenza tra ciò che la negazione sostiene, in quanto negazione, e l'altro da ciò che essa sostiene .

Per questo la negazione è destinata a togliersi, a scomparire: perché essa si fonda su ciò che vorrebbe distruggere, il quale, dunque, è il solo, vero fondamento.

«L'ἔλεγχος aristotelico [...] non consiste semplicemente nel rilevare che la negazione dell'opposizione è anche affermazione dell'opposizione, bensì consiste nel rilevamento che l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il fondamento di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione»⁹⁴.

L' ἔλεγχος, cioè, non dice solo che chi nega l'opposizione è destinato a riaffermarla, ma dice che l'opposizione è il fondamento sul quale poggia anche la stessa negazione dell'opposizione, la quale, senza questo fondamento, non sta.

Ecco perché l'originario – il concreto – è la cooriginarietà dell'opposizione e dell'ἔλεγχος, quale sua individuazione: perché è nell' ἔλεγχος – il quale mostra che la negazione dell'opposizione è destinata a togliersi – che l'opposizione è in grado di far vedere tutto il suo valore⁹⁵.

L'opposizione, dunque, è il fondamento di ogni dire - di ogni dire incontraddittorio.

«L' ἔλεγχος non dice, si badi, che la negazione della incontraddittorietà non è ammissibile perché è contraddittoria (giacchè, così, si presupporrebbe ciò di cui si deve mostrare il valore: l'incontraddittorietà, appunto), ma dice che tale negazione non riesce a vivere come negazione, perché nell'atto in cui si costituisce come negazione essa è insieme anche affermazione – e quindi, certamente, è contraddittoria: ma, appunto, non è tolta in quanto

⁹⁴ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 43.

⁹⁵ L'autentico fondamento, dunque, è il valore esibito dall'opposizione.

la si rilevi formalmente come contraddittoria, ma in quanto si rileva che non riesce a porsi come negazione, se non fondandosi su ciò che essa nega, e dunque solo negando se medesima: non riesce a liberarsi da ciò che nega, ma se ne fa essa stessa portatrice»⁹⁶.

L'affermazione «l'opposizione è il fondamento di ogni dire» ricorre in quasi tutti gli scritti di Severino e spiega perché, nelle sue opere, egli ribadisca, con insistenza crescente, che qualunque filosofia diversa dalla "sua" filosofia è destinata a togliersi da sola: quando Severino afferma questo, vuole indicare il fatto che qualunque filosofia che si opponga alla "sua" filosofia, vive, necessariamente, sul fondamento di quella stessa opposizione che cerca, invano, di negare⁹⁷.

Infatti, se l'opposizione è il fondamento di ogni dire, opporsi a tale affermazione - negarla - non è solo un riaffermare il significato di ciò al quale ci si vuole opporre, ma è un togliersi in quanto dire, un non riuscire a stare senza ciò al quale ci si vuole opporre.

II. L'incontraddittorietà del dire, dunque, nasce proprio dalla forza dell'opposizione, dalla capacità che essa ha di respingere la sua negazione, la quale si toglie davanti a quella stessa opposizione sulla quale si fonda.

Ma l'opposizione non è solo il fondamento di ogni dire incontraddittorio: essa è anche il fondamento di ogni determinato - dell'incontraddittorietà di ogni determinato.

Infatti, qualunque sia il cominciamento - l'immediato - esso si offre sempre nell'opposizione, nella differenza: un pensiero appare, ma perché un pensiero appaia, deve apparire anche il fatto che si tratta di quel pensiero, e non di un altro⁹⁸.

⁹⁶ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 45.

⁹⁷ Ci riferiamo in particolare al capitolo I de *La morte e la terra*, intitolato *L'obiezione al destino*, in E. Severino, *La morte e la terra*, cit. Tuttavia, già ne *La struttura originaria*: «Poiché qui "filosofia" non può significare altro che la stessa apertura del sapere originario, le "altre" filosofie sono originariamente tolte in quanto esse valgono come negazione dell'originario, e non in quanto esse sono determinazioni di un sapere ulteriore rispetto a quello originario» (E. Severino, *La struttura originaria*, Capitolo primo, § 18, Editrice La scuola, Brescia, 1958).

⁹⁸ «Οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τοῦτω τῷ πράγματι ἔν - Infatti, non si può pensare nulla se non si pensa una determinata cosa» (Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006 b10).

L'opposizione, cioè, è ciò che rende possibile il darsi di ogni singolo pensiero, di ogni ente, di ogni significato, del suo differire da tutti gli altri significati.

Quando la scolastica dice che "*omnis determinatio est negatio*" indica proprio questo: che ogni significato determinato si costituisce nell'opposizione - e, quindi, nella necessaria relazione - con ogni altro significato determinato.

Negare questa opposizione - negare l'opposizione di due significati determinati - significa cadere nell'indeterminato e, di conseguenza, annullare anche il proprio dire che, in quanto dire, è sempre un dire determinato.

Noi diciamo: il rosso è il rosso e non può essere il blu, il verde, il giallo etc. Oppure diciamo: il rosso è il rosso perché non è il blu, il verde, il giallo etc.

Negare questo – negare l'opposizione tra il rosso e tutti gli altri colori – significa affermare che il rosso e tutti gli altri colori sono identici. Ma affermare questo, non solo è contraddittorio – è un dire che non dice nulla - ma mostra anche che il significato rosso, che si voleva pur indicare come significato determinato, è identico a qualunque altro significato e, quindi, come significato determinato, non esiste, scompare, viene a cadere nella più totale indeterminazione.

Come si vede, dunque, l'opposizione esprime la stessa incontraddittorietà del determinato ed essa mostra il proprio valore – il valore di verità originaria – nell' *ἔλεγχος*.

Salvare le differenze, salvare i fenomeni - *σώζειν τὰ φαινόμενα* – significa riconoscere che l'opposizione è il fondamento.

«Ha valore dire che il foglio non è la penna – o che la negazione del determinato è un determinato e quindi è negazione di sé – solo se si relaziona questo dire all'opposizione universale del positivo e del negativo»⁹⁹.

L'opposizione universale del positivo e del negativo è, dunque, il fondamento dell'incontraddittorietà e della determinatezza. Una negazione che neghi l'opposizione universale del positivo e del negativo è destinata a togliersi da sola – rivelandosi contraddittoria - e ogni dire determinato che neghi una qualsiasi individuazione determinata dell'opposizione, è destinato a cadere nell'indeterminato¹⁰⁰.

⁹⁹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 53.

¹⁰⁰ In questo capitolo abbiamo trattato, senza operare una vera e propria distinzione formale, quelle che Severino chiama "le due figure dell' *ἔλεγχος*". Provando a schematizzare, potremmo definirle in questo modo: la prima figura dell'*ἔλεγχος* si articola in due asserti: "la negazione del determinato è un determinato" e "la negazione del determinato è negazione di quel determinato che è la negazione stessa e, quindi, è negazione di sé". La seconda figura

Da sola, la negazione non sta e, anche se essa appare – e deve apparire, perché l’opposizione mostri il proprio valore – appare come tolta.

«L’opposizione dell’essere e del non-essere può essere espressa dicendo che l’essere è determinato – ossia respinge via da sé ciò che esso non è, respinge via da sé il non-essere (sia come il *non-essere* costituito dalle altre determinazioni, sia come il *non-essere* del nulla) e in questa contrapposizione resta fermo in sé, determinato, appunto»¹⁰¹.

Tuttavia, con questo discorso, non è ancora chiarito il senso secondo il quale l’essere è e non può non essere. Perché, infatti, si dovrebbe dire che “l’essere è”? Da dove viene questa affermazione? Perché non dovrebbe essere considerata un presupposto?

Per comprenderlo, è necessario prendere in esame ciò che Severino sostiene ne *La struttura originaria*, dove si dice che l’affermazione “l’essere è”, per essere tenuta ferma, non ha bisogno di alcuna dimostrazione.

dell’*ἔλεγχος*, più ampia, si articola in queste due proposizioni: “la negazione della differenza include la differenza” e “la negazione della differenza è negazione della differenza che è inclusa nella negazione e, quindi, è negazione di sé”.

¹⁰¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 51.

4. *La struttura del fondamento: immediatezza logica e immediatezza fenomenologica*

«Indifferente per me è
il punto da cui devo prendere le mosse: là, infatti,
nuovamente dovrò fare ritorno»¹⁰².

I. Per Parmenide, non fa differenza il luogo dal quale si deve partire: egli sa che qualunque luogo appartiene all'essere e, nell'essere, il principio e la fine coincidono, e ogni viaggio verso la verità non è che un portarsi là dove già da sempre si è.

Eppure, nel mondo che l'uomo abita, nel mondo attraversato dal tempo, c'è sempre un cominciamento e la filosofia muove i suoi passi da lì. Qual è il cominciamento per Severino?

Ne *La struttura originaria*, Severino afferma che «l'essere che è immediatamente presente – l'"immediato", come ciò che entra a costituire il significato del giudizio originario [...] – è ciò che per essere affermato non richiede o non presuppone altro che la presenza di se stesso [...]. Ossia, il presentarsi, o il manifestarsi dell'essere è precisamente l'affermazione "l'essere è"»¹⁰³.

Il cominciamento - l'immediato, dunque - è l'affermazione, il pensiero, che l'essere è¹⁰⁴. L'immediato è l'essere "di per sé noto" - dove "di per sé noto" significa che non ha bisogno di altro per essere posto: che non ha, appunto, bisogno di alcuna mediazione¹⁰⁵. Questa è, per Severino, l'immediatezza fenomenologica.

¹⁰² Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 5, vv. 1-2, cit.

¹⁰³ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo secondo, § 1.

¹⁰⁴ È opportuno avvertire che con la parola "essere" qui non ci si riferisce al puro essere indeterminato (quello che appare nella prima triade della *Logica* di Hegel), ma all'"essere" come universale concreto, cioè all'"essere" come non separato dalle sue concrete determinazioni. Per Severino, lo ricordiamo, l'"essere" è sempre la sintesi del soggetto e del predicato, di essenza ed esistenza, della determinazione e dell'essere di questa determinazione: il puro essere indeterminato, cioè l'essere separato dalla sua determinazione, è l'essere di niente, cioè è un niente di essere.

¹⁰⁵ Anche per Leonardo Messinese «la risposta positiva alla domanda che chiede del contenuto della verità è possibile solo se quel contenuto appare *immediatamente*, vale a dire se appare "per sé" (non "per aliud") e, dunque, se è l'essere stesso a manifestarsi: il *dire* della filosofia è vero (e viceversa la verità è) solo se esso è il dire che l'essere dice

Tuttavia, per Severino, l'immediatezza fenomenologica non vale come fondamento - non ha valore di fondamento - finché non è posta, finché non è saputa: finché non mostra, appunto, la propria fondatezza.

Fin tanto che l'immediatezza fenomenologica non mostra la propria fondatezza, essa lascia sussistere la propria negazione, non riesce a toglierla. La semplice affermazione "l'essere è" non basta a respingere l'affermazione opposta - che l'essere non è.

D'altra parte, nemmeno la negazione riesce a togliere l'immediatezza fenomenologica - a negare che l'essere è - e, quindi, sia l'affermazione che l'essere è, sia la negazione che l'essere è, si contrappongono l'una all'altra, senza che nessuna delle due riesca a imporsi, senza che nessuna delle due si affermi come fondamento di sé.

«Né l'affermazione, né la negazione sono in grado di escludersi o di tenersi ferme di contro all'altra, e stanno perciò insieme come un infinito svanire l'una nell'altra. Ossia entrambe svaniscono infinitamente in forza del semplice sussistere dell'altra delle due»¹⁰⁶.

Dire che l'essere è, dunque, non basta a togliere la negazione: che cosa occorre perché essa si tolga, perché scompaia e lasci sussistere solo l'affermazione che l'essere è?

Secondo Severino, occorre affermare che l'essere è immediatamente presente: occorre cioè rilevare che, per affermare che l'essere è, non c'è bisogno di alcuna dimostrazione.

Per dare valore di fondamento all'affermazione che l'essere è, bisogna che "l'essere che è" sia posto, saputo, come immediato: che l'affermazione - il pensiero dell'essere - includa la sua stessa immediatezza - il suo stesso non aver bisogno di dimostrazioni.

«Nell'atto stesso col quale l'essere che è noto è posto come ciò per cui esso è affermato, in questo stesso atto nell'essere che è per sé noto è incluso l'essere (appunto l'essere che è noto), visto come ciò per cui l'essere è affermato: in questo stesso atto nell'essere che è base della sua affermazione è incluso l'essere come base della sua affermazione»¹⁰⁷.

Il fondamento dell'affermazione che l'essere è, dunque, è il suo stesso essere posta come sapere immediato¹⁰⁸. Il concreto è, appunto, la cooriginarietà della posizione dell'essere e

di se stesso» (L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino su la struttura del sapere*, Mimesis, Milano 2008, p. 40). In altre parole, la filosofia può realizzarsi come sapere originario solo se si identifica con l'automanifestazione dell'essere.

¹⁰⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo secondo, § 6.

¹⁰⁷ E. Severino, *ibidem*, capitolo secondo, § 16.

¹⁰⁸ L'immediato, dunque, è l'essere immediatamente noto come immediato. Ma, allora, si potrebbe obiettare: in base a che cosa si afferma che è immediatamente noto che l'essere è? Sembra profilarsi qui il rischio di un rinvio *ad indefinitum* della posizione del sapere come sapere immediato. Tuttavia, si tratta di un problema solo apparente. L'aporia viene risolta (tolta) da Severino mostrando che la totalità dell'ente che appare include originariamente il

dell'immediatezza di questa posizione: immediatezza fenomenologica o – con un'altra espressione utilizzata da Severino – F-immediatezza.

Per Severino, l'obiezione dell'intelletto astratto, che rileva come una stessa cosa non possa essere sia fondamento, sia fondato, non vede che la posizione dell'immediatezza dell'essere è "autofondativa": «*proprio perché l'immediato è fondamento di sé medesimo, esso non può essere insieme fondamento e fondato*»¹⁰⁹.

L'autentico fondamento, infatti, è la sintesi, l'unità, del fondamento e del fondato. Separato dal fondato - considerato cioè come una dimensione indipendente da ciò che esso fonda - il fondamento non sarebbe l'incontrovertibile¹¹⁰.

II. L'immediato – dunque, l'originario – è la posizione dell'essere come immediato, dove "posizione" significa appunto affermazione, pensiero, rilevamento. L'immediato, cioè, non è l'essere immediato, ma la notizia - l'apparire - dell'essere immediato: l'essere per sé noto. E, per Severino, la filosofia greca è stata la prima a saper svelare il senso di questa immediatezza¹¹¹.

Ora, l'affermazione della posizione dell'essere come immediato – la F-immediatezza - è in grado di togliere la propria negazione?

«Si afferma che l'essere è, perché la negazione dell'essere nega ciò che è lo stesso fondamento dell'affermazione dell'essere. O la negazione è tolta in quanto la posizione dell'essere è posta come immediatezza. [...] Ciò significa che [...] la negazione dell'essere non

proprio apparire, cioè che la posizione della presenza immediata dell'ente include la propria stessa immediatezza, il proprio stesso essere presente come immediata. Questo rilievo si rivelerà fondamentale per comprendere appieno la struttura triadica dell'apparire elaborata da Severino, sulla quale ci soffermeremo ampiamente nel capitolo 3, Parte seconda, del presente lavoro.

¹⁰⁹ E. Severino, *ibidem*, capitolo secondo, § 23.

¹¹⁰ Poiché la posizione dell'essere è essa stessa un immediato, l'originario è la sintesi del fondamento (l'immediatezza della posizione dell'essere) e del fondato (la posizione dell'essere come immediato).

¹¹¹ Secondo uno schema interpretativo proposto da Gustavo Bontadini, al quale Severino si ricollega, è vero, che per il pensiero greco l'essere (gli enti, la realtà) è esterno e indipendente rispetto al pensiero e, dunque, agli occhi dell'idealismo, del tutto presupposto (si tratta del cosiddetto "presupposto gnoseologico"), ma è anche vero che, fin da subito, per il pensiero greco, l'ente (il *φαινόμενον*) è proprio ciò che appare, che si manifesta da sé, nella sua propria luce (non è un caso che i termini *φαίνεσθαι* e *σοφία* siano costruiti sulla stessa radice *φῶς* [=luce]).

è *intrinsecamente* contraddittoria, ma è in contraddizione con l'immediatezza dell'essere»¹¹².

La negazione, cioè, intesa come un'ulteriorità, come un medio rispetto all'immediatezza dell'essere, è in contraddizione con la stessa immediatezza. "Immediatezza", infatti, significa, che non ha bisogno di mediazioni, che non ha bisogno di altro da sé per offrirsi: dunque, che non ha bisogno nemmeno della negazione, la quale, proprio per questo motivo, appare subito come tolta.

Ma questo togliamento, e Severino lo rileva, è solo un togliamento effettuale della negazione: è solo il momento di un concreto.

Il vero togliamento della negazione si ha perché la posizione dell'essere non è solo posizione dell'immediatezza dell'essere - F-immediatezza - ma è anche posizione dell'immediatezza dell'incontraddittorietà dell'essere: immediatezza logica o - con un'altra espressione utilizzata da Severino - L-immediatezza.

In altri termini: l'essere che, sul piano fenomenologico, è immediatamente noto, è l'essere la cui incontraddittorietà è, parimenti, immediatamente nota.

Che cosa significa che l'incontraddittorietà dell'essere è immediatamente nota? Significa che anche il principio di non contraddizione, così come la notizia dell'essere, è una posizione immediata - e tra poco vedremo in che senso.

Intanto, bisogna precisare che il principio di non contraddizione non è una posizione immediata nello stesso senso secondo il quale la notizia dell'essere è una posizione immediata: infatti, l'affermazione dell'immediatezza dell'essere - la F-immediatezza - equivale all'affermazione "l'essere è", mentre l'affermazione dell'immediatezza dell'incontraddittorietà dell'essere - la L-immediatezza - equivale all'affermazione "l'essere è essere".

Mentre nella prima affermazione, ciò che si offre come immediato è semplicemente un contenuto positivo - l'essere -, nella seconda affermazione ciò che si offre come immediato è la connessione tra due determinazioni: l'essere come soggetto e l'essere come predicato.

Nel primo caso si ha, appunto, una immediatezza fenomenologica, nel secondo caso si ha un'immediatezza logica e, per Severino, l'originario è la cooriginarietà (la sintesi) dell'immediatezza fenomenologica e della immediatezza logica.

¹¹² E. Severino, *ibidem*, capitolo secondo, § 27.

L'immediatezza dell'incontraddittorietà dell'essere – la L-immediatezza – non è, dunque, la stessa immediatezza dell'essere – la F-immediatezza –, anche se appartiene all'orizzonte di questa: ne è compresa¹¹³.

Dunque, l'immediato è sia dire "l'essere è", sia dire "l'essere è essere"¹¹⁴. E dire "l'essere è essere" equivale a dire "l'essere non è non-essere", dove la negazione appare, ma come tolta.

«La negazione dell'incontraddittorietà dell'essere, per realizzarsi come negazione (e non come non-negazione) deve lasciare implicitamente sussistere come non tolta l'incontraddittorietà: in relazione appunto a quel positivo che è la negazione stessa. Sì che allorché questa si realizza, l'incontraddittorietà è negata *in actu signato* ed è affermata *in actu exercito*. Pertanto esiste solo l'intenzione di negare l'incontraddittorietà; ché non appena l'incontraddittorietà è negata, questa, proprio perché è veramente negata, è insieme affermata»¹¹⁵.

Ritroviamo, in queste parole, la stessa situazione che avevamo descritto a proposito dell'impossibilità, per la negazione, di negare l'opposizione del positivo e del negativo¹¹⁶.

Il negativo, cioè, per essere veramente negativo, deve porsi come positivo: deve "sdoppiarsi" – essere esplicitamente un negativo, ma implicitamente un positivo - e, in questo sdoppiamento, esso viene a cadere, scomparire. Il negativo, cioè, si autoglie, perché si fonda sul positivo, così come la negazione dell'incontraddittorietà dell'essere viene a cadere perché si fonda sull'incontraddittorietà che, dunque, è originaria.

«Stante che l'essere è immediatamente presente come incontraddittorio [...] il togliimento della negazione non appartiene ad un momento logicamente ulteriore alla posizione dell'immediato, ma è immediatamente connesso a questa posizione»¹¹⁷.

¹¹³ «La totalità F-immediata include, in modo tipico, la totalità dell'essere L-immediato: la include nella misura in cui anche l'essere L-immediatamente affermato è immediatamente presente» (E. Severino, *ibidem*, capitolo sesto, § 18).

¹¹⁴ Per Severino questa identità dell'essere con se stesso è originaria e assoluta, nel senso che, né il soggetto né il predicato devono essere presupposti all'identità. Dire, cioè, "l'essere è essere" significa dire "l'essere che è essere" (soggetto) è "l'essere che è essere" (predicato).

¹¹⁵ E. Severino, *ibidem*, capitolo terzo, § 6.

¹¹⁶ Come si vede, il movimento elencico che compete al principio di non contraddizione, compete anche alla stessa struttura originaria, in maniera tale che la negazione della struttura originaria, per poter tenersi ferma come tale, deve necessariamente presupporre la struttura originaria.

¹¹⁷ E. Severino, *ibidem*, capitolo terzo, § 24.

L'essere che è immediatamente presente è anche l'essere immediatamente incontraddittorio, e questo vale sia per l'intero dell'essere - per la totalità delle determinazioni - sia per ogni singola determinazione.

Per Severino, affermare che "l'essere è", equivale ad affermare che "l'essere è essere", ed equivale ad affermare che "l'essere non è non-essere".

Il principio di identità non è distinto dal principio di non contraddizione: che l'essere sia - sia se stesso e non altro da se stesso - equivale all'impossibilità che l'essere non sia.

Identità, determinatezza e incontraddittorietà sono co-implicantisi: sono tutte figure dell'"originario"¹¹⁸.

A questo proposito, è opportuno sottolineare che l'incontraddittorietà dell'essere non è presupposta, esattamente come non è presupposta la presenza dell'essere: «C'è perfetta adeguazione tra il piano della immediatezza *logica* e il piano *ontologico*. Soltanto nell'orizzonte del "gnoseologismo" [...] ci si può chiedere se, ciò che vale per il pensiero, vale anche per l'essere. Al di fuori di quell'orizzonte appare la relazione trascendentale di pensiero e essere, sia a livello della presenza dell'essere, sia a livello della *incontraddittorietà* dell'essere. Peraltro, negare la portata ontologica della L-immediatezza significherebbe lasciare lo stesso essere dell'esperienza nella possibilità di essere negato»¹¹⁹.

Infatti, come abbiamo avuto modo di osservare, anche la L-immediatezza appare, cioè è presente, e negare questa presenza significherebbe negare la stessa evidenza del pensare (cosa impossibile, come Cartesio mostra a proposito del *cogito*¹²⁰).

Tuttavia, esattamente come per la F-immediatezza, questa evidenza vale come fondamento solo se è saputa come tale, il che significa che l'incontraddittorietà, intesa come impossibilità che l'essere non sia, è originaria in quanto è immediatamente posta, e in tale posizione, la sua negazione è tolta¹²¹.

Ora, l'incontraddittorietà dell'ente implica certamente che il significato (e l'esistenza) di ogni determinazione (e della totalità delle determinazioni) si costituisca per opposizione al non essere, inteso come non essere assoluto, ma implica anche che il significato di ogni

¹¹⁸ Potremmo dire che sono i momenti astratti di un unico, concreto principio: il principio di identità (o il principio di non contraddizione) concretamente inteso.

¹¹⁹ L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura del sapere*, cit., p. 64.

¹²⁰ Con quest'ultima affermazione non si vuole sostenere l'incontrovertibilità dell'"io penso", ma del "pensare" in quanto tale.

¹²¹ Se, per Severino, l'espressione formale della L-immediatezza è il principio di non contraddizione, la posizione immediata di tale principio equivale a questa affermazione: «L'essere non è non essere, perché che l'essere non sia non essere è per sé noto».

determinazione si costituisca per opposizione a quel non essere relativo, inteso come essere-diverso.

Per Severino, come abbiamo visto, Platone è il filosofo che compie il più importante passo innanzi rispetto a Parmenide, mettendo in luce per primo, nel *Sofista*, proprio questo nuovo senso del non essere come altro dall'essere: come ἕτερον e non come ἐναντίον¹²². Se non vi fosse un senso del non essere inteso come ἕτερον, l'apparire del molteplice - l'apparire delle differenze - risulterebbe contraddittorio e, dunque, come l'eleatismo sostiene, impossibile.

Accogliendo, dunque, il fondamentale contributo di Platone, Severino mostra come l'opposizione dell'essere al non essere vada compresa nei due sensi ora illustrati, grazie ai quali l'esistenza del molteplice può essere posta in maniera incontraddittoria e intesa come il concreto determinarsi dell'essere.

Tuttavia, secondo Severino, anche introducendo la nozione di non essere come essere diverso, Platone lascia irrisolta l'aporia di fondo che si viene a creare ogni qual volta si effettua un giudizio sintetico, cioè ogni qual volta si opera una connessione predicazionale tra due diversi significati.

L'aporia può essere espressa in questo modo: dire "questa estensione è rossa" equivarrebbe a dire "questa estensione è non questa estensione"; dunque, dire "questa estensione è rossa" sarebbe un dire contraddittorio.

In realtà, Severino mette in luce che dire "questa estensione è rossa" non è un dire contraddittorio perché esso indica una sintesi intelligibile, dove soggetto e predicato non sono presupposti alla loro identificazione: non sono, cioè, "congiunti" nel giudizio, ma già da sempre uniti nella sintesi.

Che cosa significa questo? Significa che il soggetto del giudizio ("questa estensione") e il predicato del giudizio ("rossa") hanno un valore apofantico, cioè il campo semantico costituito da ognuno di essi include la posizione dell'altro.

«Il significato dy può essere predicato del significato dx, solo in quanto dx sia posto come ciò cui conviene dy, e quindi in quanto il campo semantico del soggetto della predicazione non valga semplicemente come dx, ma come la stessa sintesi tra dx e dy. E viceversa dx può

¹²² «οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἦπτον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν, οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου - Dunque, a quel che sembra, l'opposizione di una parte della natura del diverso e di una dell'essere, fra loro contrapposte, non ha, se è lecito dirlo, meno realtà dell'essere in sé, in quanto indica non un contrario da quello ma solo un diverso da quello» (Platone, *Sofista*, 258 a 11-b 3, trad. it. di B. Centrone).

essere soggetto della predicazione di dy, solo in quanto dy sia predicato e quindi posto come ciò che conviene a dx, sì che il campo semantico costituito dal predicato non vale semplicemente come dy, ma come la stessa sintesi tra dy e dx. Il significato concreto della proposizione : “dx è dy” è pertanto:

$$(dx = dy) = (dy = dx)»^{123}.$$

Per Severino, dunque, il soggetto è già una sintesi di soggetto e predicato, e il predicato è già una sintesi di predicato e soggetto; perciò, dire “questa estensione è rossa” non significa dire “questa estensione è non questa estensione”, ma significa dire “questa-estensione-che-è-rossa” è il-rosso-di questa-estensione”, dove la relazione tra i due significati è originaria¹²⁴.

Ogni giudizio sintetico, dunque, è in realtà un giudizio analitico (identico) ed è per questo che esso è incontraddittorio¹²⁵.

La tautologia originaria è, appunto, quella espressa da questa formula:

$$(E' = E'') = (E'' = E'),$$

dove tale formula significa che «l'essere, che è essere (l'essere cioè che vale come soggetto della proposizione: “l'essere è essere”, è l'essere-*che-è-essere*, ossia è l'essere *che* è posto come identità; e non l'essere che, essendo posto (presupposto), è *poi* posto come identità (onde l'identità si costituisce come l'identificazione dell'alterità)»¹²⁶.

In questa maniera, dunque - torniamo a dire -, il significato di ogni determinazione si costituisce in (diversa) opposizione sia al non essere inteso come non essere assoluto, sia al non essere inteso come diverso dall'essere.

Il discorso di Severino, infatti, è essenzialmente una semantizzazione dell'essere, nella quale il significato “essere” è determinato dalla sua opposizione al significato “non essere”.

Tuttavia, è lecito chiedersi: questo fa del non essere – del $\mu\eta$ ὄν – un qualcosa che è?

¹²³ E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 26.

¹²⁴ Avremo modo di tornare su questo argomento nel Capitolo 1 della seconda parte di questo lavoro.

¹²⁵ Si tratterà poi di comprendere se la negazione delle varie sintesi semantiche sia immediatamente o mediamente autocontraddittoria: in breve, possiamo dire che, per Severino, la negazione dei giudizi analitici è immediatamente autocontraddittoria, la negazione dei giudizi sintetici a priori è mediamente autocontraddittoria e la negazione dei giudizi sintetici a posteriori è non immediatamente autocontraddittoria.

¹²⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo terzo, § 9.

5. *L'aporia del nulla*

«lo era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla. Solido nulla»¹²⁷.

I. «Tutto è nulla. Solido nulla», scrive Leopardi, dando voce alla più grande angoscia dell'uomo. Tutto è nulla perché, se ogni cosa è destinata a diventare nulla, allora il principio di ogni cosa deve essere il nulla. Ma il nulla può essere considerato? Può essere guardato?

Nel precedente capitolo, abbiamo visto come l'essere si presenti immediatamente come incontraddittorio, e come l'incontraddittorietà sia la "forma" di ogni significato, di ogni determinazione¹²⁸.

Tuttavia, abbiamo anche rilevato come, per Severino, la stessa posizione dell'incontraddittorietà dell'essere implichi la posizione del non essere. Anzi, addirittura come la semplice posizione dell'essere implichi la posizione del non essere. «Il "non essere" appartiene allo stesso significato "essere"»¹²⁹.

L'essere, cioè, per essere posto, deve essere messo in relazione al non essere: il positivo, per valere come positivo, "ha bisogno" di opporsi al negativo. E se, con il termine "positivo", intendiamo la totalità del positivo – la totalità dell'essere, del determinato - il negativo al quale il positivo deve necessariamente opporsi è appunto il totalmente altro dall'essere, l'orizzonte che "delimita" l'intero: il nulla assoluto.

Ora, l'aporia nella quale il pensiero si scopre imprigionato è proprio questa: se si dice che il non essere assoluto è ciò al quale l'essere, in quanto essere, deve necessariamente

¹²⁷ G. Leopardi, *Zibaldone* n. 85, cit.

¹²⁸ «Che l'essere sia incontraddittorio, o che la forma dell'essere sia l'incontraddittorietà, è [...] immediatamente presente così come è presente ogni altro contenuto F-immediato» (in E. Severino, *La struttura originaria*, Editrice La scuola, Brescia, 1958, p. 75).

¹²⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo terzo, § 17.

opporsi, allora questa affermazione conduce all'impensabile: conduce ad affermare che il non essere, in qualche modo, sia; che esso sia qualcosa, che abbia la forza di porsi come qualcosa.

Ma che il non essere sia, è esattamente ciò che viene respinto dal principio di non contraddizione, il quale, come abbiamo avuto modo di constatare, mantiene ferma proprio la differenza, l'opposizione, di essere e non essere. Contraddirsi è, precisamente, dire che il non essere è (o, parimenti, dire che l'essere non è).

A causa dell'aporia nella quale il pensiero si trova, dunque, sembra che l'affermazione che il non essere è – cioè, la contraddizione – sia il fondamento del principio di non contraddizione.

Sembra, cioè, che il principio di non contraddizione tenga, sì, ferma l'opposizione di essere e non essere ma, proprio per questo suo tener ferma l'opposizione, non riesca ad evitare che il non essere si mostri come qualcosa, qualcosa che è: si mostri, cioè, come essere.

Il problema viene affrontato anche da Platone nel *Sofista*: qui, dopo aver ribadito, in piena solidarietà con Parmenide, l'impossibilità che il non essere sia, lo Straniero di Elea è costretto a rilevare come ogni discorso che affermi l'impossibilità che il non essere sia, non faccia che riproporre, inevitabilmente, l'essere del non essere, non riuscendo in alcun modo a sfuggire a questa *impasse*¹³⁰.

«Proprio perché si esclude che l'essere sia nulla, proprio affinché questa esclusione sussista, il nulla è *posto*, è *presente*, e pertanto è. C'è un discorso sul nulla, e questo discorso attesta l'essere del nulla. O c'è una notizia, una consapevolezza del nulla, che ne attesta l'essere»¹³¹.

D'altra parte, è lo stesso Severino a rilevare come, nel *Sofista*, Platone abbia prospettato in termini chiarissimi l'aporia, pur non determinando in maniera totalmente compiuta il senso secondo il quale il non essere assoluto, sotto un certo riguardo, è.

L'aporia è risolta da Severino ne *La struttura originaria*, dove si chiarisce come quel positivo implicato necessariamente dal non essere, sia, in realtà, solo il momento astratto e incontraddittorio di un concreto autocontraddittorio e, in quanto autocontraddittorio, nullo.

¹³⁰ I passi del *Sofista* nei quali l'aporia è messa chiaramente in luce sono: 237 C – 239 A.

¹³¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 1.

Ma procediamo con ordine: innanzitutto, Severino rileva come alcuni dei più interessanti tentativi di risolvere l'aporia, falliscano l'impresa.

Ad esempio, la distinzione operata da Frege (ma già dalla scolastica) tra 'significato' - inteso come contenuto logico di un concetto - e 'senso' - inteso come posizione di questo contenuto - non è sufficiente a farci uscire dal vicolo cieco¹³². Infatti, se in riferimento al nulla – al non essere – distinguiamo tra il significato di 'nulla' e il senso che il 'nulla' ha, troviamo in effetti che, quanto al significato, il 'nulla' non ne ha alcuno, ma quanto al senso, il 'nulla' ha un senso: per lo meno, nel suo essere quell'operazione logica che consiste nella negazione.

Ma con ciò, Severino si chiede, è risolta l'aporia? Niente affatto, perché l'aporia si ripropone proprio a proposito del significato 'nulla', inteso come assenza di significato.

«Ché infatti questa assenza assoluta è posta, e, come tale, *quiddam est* – dove il suo essere è il suo essere *significante* come steresi assoluta di significato»¹³³.

Dunque, daccapo: quel non essere che si mostra nella totale assenza di significato del termine 'nulla', si mostra, appunto: è qualcosa – e questo è precisamente il senso dell'aporia.

Tuttavia, Severino si chiede ancora: può l'aporia essere eliminata con un "oblio" del nulla? Vale a dire, con l'evitare assolutamente di porre in alcun modo il non essere?

Ma anche qui, la risposta è negativa, perché, come abbiamo detto, non porre il non essere significa non riuscire a porre nemmeno l'essere e, parimenti, significa non porre neanche il principio di non contraddizione, il quale deve aver presente il non essere per poter escludere che il non essere sia (o che l'essere non sia).

«Se l'essere è per essenza ciò che non è non essere, porre l'essere senza porre il non essere significa non porre nemmeno l'essere: stante appunto che l'essere è ciò che non è non essere»¹³⁴.

Come abbiamo più volte sottolineato, infatti, la necessaria opposizione di essere e non essere è, innanzitutto, proprio in quanto opposizione, una relazione: è un legame tra due

¹³² F. L. G. Frege, *Senso e significato* (1892), in *Gottlob Frege. Logica e aritmetica*, scritti raccolti a cura di C. Mangione con prefazione di L. Geymonat, Boringhieri, Torino 1965.

¹³³ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 2.

¹³⁴ E. Severino, *ivi*.

termini, i quali, per opporsi l'uno all'altro, devono essere, entrambi, presenti¹³⁵. Ma, torniamo a far notare, proprio in questo consiste l'aporia del nulla: come può, infatti, il 'non essere' essere presente?

Un terzo tentativo di risolvere l'aporia è rappresentato dalla situazione nella quale si ammette che, sì, il non essere è, ma appunto come non essere.

Secondo Severino, questa situazione può essere paragonata a quella per la quale si afferma la 'presenza dell'assente'. In breve: dire che l'assente è presente non è contraddittorio perché, dicendo 'l'assente è presente', quello che si vuol dire è che 'l'assente è presente, ma come assente' (cioè, è presente la sua assenza).

Tuttavia, in realtà, secondo Severino, le due situazioni non sono paragonabili. Infatti, come già abbiamo avuto modo di vedere, è senz'altro possibile ammettere che qualcosa sia presente come assente¹³⁶, dal momento che la presenza non coincide con l'essere *tout court* (non è, cioè, necessariamente coestensiva all'essere)¹³⁷.

Tuttavia, quando i termini in gioco non sono le cose assenti o presenti, bensì lo stesso essere e non essere, la situazione cambia completamente.

Infatti, dire 'il non essere è, ma come non essere' non equivale affatto a dire 'l'assente è presente, ma come assente'. La seconda affermazione è, come abbiamo detto, da un punto di vista non nichilistico, non contraddittoria; al contrario, la prima affermazione è la stessa contraddizione.

¹³⁵ Che l'opposizione abbia, prima di tutto, valore di relazione ed esprima la stessa struttura del positivo, è quanto Severino afferma anche ne *La parola di Anassimandro*, dove analizza il senso del *πόλεμος* eracliteo: «"Polemos di tutte le cose è padre, di tutte re; e gli uni palesa dèi, uomini gli altri; e gli uni fa schiavi, liberi gli altri". Il polemos è lo stesso strutturarsi del positivo; ossia il positivo, l'essere esiste e si manifesta solo nell'opposizione, sì che l'annullamento di questa sarebbe lo stesso annullamento dell'essere. E perciò Eraclito si scaglia contro Omero che si augura la fine della lotta tra gli dèi e tra gli uomini» (E. Severino, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 400).

¹³⁶ Ricordiamo, a questo proposito, i versi di Parmenide, citati in precedenza: «Considera come cose che pur sono assenti, alla mente siano / saldamente presenti» (Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. B4).

¹³⁷ Che l'essere F-immediato non sia l'intero dell'essere è una tesi sostenuta da Severino fin da *La struttura originaria*: l'essere presente come diveniente è l'essere posto nell'astrattezza, non l'essere posto nella concretezza; l'essere presente come diveniente è solo un momento dell'intero.

II. Secondo Severino, dunque, l'aporia dev'essere risolta in un modo diverso. Per comprenderlo, può esserci utile tornare a riflettere su che cosa Severino intenda per 'ente'.

Come abbiamo visto, per Severino, qualunque ente – qualunque significato, qualunque determinazione – è la sintesi di essenza ed esistenza. L'ente, cioè, è la sintesi della determinazione e dell'essere di quella determinazione. Inoltre, come abbiamo più volte sostenuto, l'ente si presenta sempre, immediatamente, come incontraddittorio: in maniera tale, cioè, che la negazione della sua incontraddittorietà è destinata a togliersi, proprio perché fondata, essa stessa, su ciò che nega.

Ora, quando si dice 'non essere' oppure 'nulla', si nomina una sintesi dove la determinazione – il non essere, appunto – nega l'essere di quella determinazione. Nella sintesi espressa dal significato 'non essere', cioè, c'è un significato – l'assoluta negatività – che si oppone al positivo significare – l'essere – di questo significato.

«La positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l'assoluta negatività»¹³⁸.

Il 'non essere', cioè, è un significato auto contraddittorio, proprio perché la sintesi nella quale esso consiste è costituita da un contenuto significato – il non essere – che nega e si oppone al positivo significare di quello stesso significato.

«Se ogni significato (ogni contenuto pensabile, qualsiasi il modo in cui esso si costituisce) è una sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare [...], è chiaro allora che il significato "nulla" è un significato autocontraddittorio, ossia è l'essere significante come una contraddizione: appunto quella per cui la positività di questo significare è contraddetta dall'assoluta negatività del contenuto significante»¹³⁹.

Il 'non essere', come contenuto determinato del positivo significare è, certamente, un momento incontraddittorio della sintesi ma, appunto, è solo un momento: è l'astratto di un concreto. L'altro momento - l'altro astratto del concreto – è la stessa positività del significare, la quale viene negata di fatto dal contenuto significato. Ecco perché il 'non essere', il 'nulla', è un significato autocontraddittorio: perché esso è costituito da due momenti: il nulla, come significato incontraddittorio, e l'essere, come positivo significare del nulla - e il primo nega il secondo.

¹³⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 5.

¹³⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 6.

Se questi due momenti vengono astrattamente separati, come vedremo tra poco, si cade inevitabilmente nell'aporia.

Riassumendo, dunque: il nulla, come significato incontraddittorio, è solo un momento – Severino lo chiama il 'nulla-momento' – del nulla come significato autocontraddittorio. L'altro momento è il positivo significare del nulla – l'essere del nulla.

Nel principio di non contraddizione, ciò che viene fatto valere come negazione dell'essere è appunto il nulla-momento – il nulla come significato incontraddittorio -, e non il nulla in quanto concreto, cioè in quanto significato autocontraddittorio.

«Il non essere, che nella formulazione del principio di non contraddizione compare come negazione dell'essere, è appunto il non essere che vale come momento del non essere, inteso come significato autocontraddittorio»¹⁴⁰.

Quando, dunque, si dice che 'il non essere è' si intende che il non essere – come momento incontraddittorio – è positivamente significante e, in quanto positivamente significante, dà luogo a un significato autocontraddittorio: infatti, dire 'il non essere è' è dire la contraddizione.

«Il nulla è, nel senso che l'assolutamente negativo è positivamente significante; o il nulla è, nel senso che quello di "nulla" è un significato autocontraddittorio. I due lati o momenti di questa autocontraddittorietà sono [...] l'essere (il positivo significare), e il *nulla*, come significato *incontraddittorio*»¹⁴¹.

Questo significa che il 'non essere' è insignificante? La risposta, per Severino, è no: infatti, se il non essere fosse insignificante, anche l'essere sarebbe insignificante. Il non essere, per Severino, è contraddittorio (come concreto), ma non è insignificante. Infatti, come abbiamo avuto modo di accennare in precedenza, pensare la contraddizione non significa non pensare, bensì pensare il nulla.

«Il pensiero che si contraddice guarda il nulla. [...] E in quanto il nulla si lascia guardare, indossa la veste del positivo. Ogni contraddizione, come d'altronde lo stesso significato 'nulla', costituisce il positivo significare del nulla. Che il nulla si lasci guardare dal pensiero (e il pensiero deve guardarlo, se vuol contrapporre l'essere al nulla), costituisce uno dei più formidabili ostacoli al pensiero dell'essere»¹⁴².

¹⁴⁰ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 7.

¹⁴¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 8.

¹⁴² E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 57.

Tuttavia, si potrebbe aggiungere, è proprio questo lasciarsi guardare da parte del nulla, l'indizio più evidente del fatto che l'unica via percorribile è quella «che è»¹⁴³.

Ma tornando alla nostra aporia, ora risolta, è opportuno notare che, per Severino, è proprio perché il 'non essere' è autocontraddittorio che il principio di non contraddizione ha valore.

«Se il significato "nulla" non valesse come questa autocontraddittorietà – se il nulla non fosse, nel senso che è corretto riconoscere -, e se dunque il nulla fosse soltanto quell'assoluta negatività, per la quale esso vale come significato incontraddittorio ("nulla", come momento dell'autocontraddittorietà), escludere che l'essere sia nulla sarebbe un non escluder nulla, poiché l'esclusione non avrebbe un termine su cui esercitarsi: il nulla non apparirebbe nemmeno»¹⁴⁴.

Il principio di non contraddizione, cioè, non potrebbe escludere, come invece esclude, che l'essere sia il non essere, se il non essere fosse quell'assoluta e incontraddittoria negatività contenuta nel significato autocontraddittorio del non essere. Non potrebbe escluderlo perché, appunto, il non essere così inteso – il non essere come nulla-momento – non potrebbe neppure essere posto, non si manifesterebbe nemmeno e, dunque, non varrebbe come termine di opposizione rispetto all'essere.

Questo, tuttavia - Severino lo sottolinea - non significa che la condizione del costituirsi del principio di non contraddizione sia la contraddizione, cioè il significato autocontraddittorio del non essere. Significa, anzi, che la condizione del costituirsi del principio di non contraddizione è la contraddizione saputa come tale, cioè la contraddizione subito tolta.

«Quel principio non esige che non esistano significati autocontraddittori, ma che l'autocontraddittorietà sia come tolta; o quel principio si realizza solo in quanto si realizza quel significato autocontraddittorio»¹⁴⁵.

Ricapitolando: il significato 'nulla' è un significato autocontraddittorio, costituito da due momenti astratti e incontraddittori: il nulla-momento – cioè il nulla come totale assenza di significato – e il positivo significare del nulla.

¹⁴³ In altri termini, il fatto che perfino il nulla appaia – cioè, in qualche modo, sia – è la prova del fatto che lo stesso non-essere "rientra" necessariamente nell'essere (vi è compreso come significato autocontraddittorio e, dunque, già da subito tolto).

¹⁴⁴ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 8.

¹⁴⁵ E. Severino, *ivi*. A nostro parere, qui si intende rilevare come l'oggetto del pensiero sia proprio la contraddittorietà (cioè, la reciproca esclusione) dei due momenti astratti della sintesi: una contraddittorietà saputa e, proprio per questo, "esistente".

L'aporia scaturisce dal fatto che l'intelletto astratto separa questi due momenti che, invece, non devono essere separati. L'intelletto astratto, cioè, considera soltanto il nulla-momento, separato dal positivo significare, ma, nel considerare il nulla momento, si avvede, appunto, del fatto che esso si lascia considerare: l'intelletto astratto, cioè, si avvede, del fatto che il nulla appare come qualcosa – e questa è l'aporia –, ma non sa che il nulla-momento può apparire come qualcosa solo perché, in realtà, esso è posto grazie all'altro momento – il positivo significare – che l'intelletto astratto non considera. In questo modo, «*ad un tempo*, si considera e non si considera come momento il nulla-momento»¹⁴⁶, e questo produce l'aporia.

Tuttavia, vale la pena sottolineare un aspetto che, in parte, abbiamo già richiamato: che il 'non essere' sia un significato autocontraddittorio, non significa assolutamente che l'affermazione del non essere sia una affermazione auto contraddittoria; anzi, proprio perché l'affermazione del 'non essere' è l'affermazione di una sintesi concreta, e saputa come tale, essa è originaria, immediata e incontraddittoria. Essa è originaria, immediata e incontraddittoria perché i due momenti della sintesi – il nulla momento e il positivo significare – sono distinti ma non sono separabili l'uno dall'altro: i due momenti sono già da sempre in relazione l'uno all'altro, in una maniera tale per cui la sintesi in cui essi si trovano non è un risultato ma è, appunto, originaria.

Né il nulla-momento, né il positivo significare, possono essere presupposti alla sintesi nella quale si trovano, ed è per questo che l'affermazione di essa, essendo affermazione di un concreto, è affermazione incontraddittoria – dove, appunto, la contraddizione appare, ma come saputa, cioè già da subito tolta.

A questo proposito, è interessante notare come la relazione tra i due momenti della sintesi – che, in questo caso, è una opposizione assoluta – mostri qui in maniera evidente il proprio valore di fondamento.

Severino, infatti, dice: «l'opposizione 'fonda' [...] *ogni pensiero*»¹⁴⁷, e la verità di questa affermazione non potrebbe essere più evidente nel caso del pensiero del nulla: infatti, senza

¹⁴⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 9.

¹⁴⁷ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 131.

l'opposizione tra i due momenti della sintesi (il 'nulla momento' e il positivo significare del nulla), il non essere non potrebbe offrirsi, in alcun modo, al pensiero¹⁴⁸.

D'altra parte, il fatto che l'opposizione abbia valore di fondamento, mette in luce proprio come l'orizzonte dell'essere non possa mai essere trasceso. «Infatti l'essere, che [...] è significante in relazione al nulla, include, nel modo che si è visto, questo stesso suo altro; e questa inclusione è appunto ciò per cui l'intero non lascia altro oltre di sé»¹⁴⁹.

Che il nulla sia posto, appaia e, dunque, in un certo senso (il senso che abbiamo cercato di chiarire) sia, testimonia il fatto che, ovunque si volga lo sguardo, ciò che si è destinati a incontrare è l'essere.

¹⁴⁸ In altre parole, il valore di fondamento esibito dall'opposizione universale del positivo e del negativo (*cfr.* parte prima, capitolo 3) mostra tutta la propria evidenza proprio nel caso del pensiero del nulla.

¹⁴⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quarto, § 11.

II. PER UNA INTERPRETAZIONE NON NICHILISTICA DEL DIVENIRE

1. *Il destino dell'ente è l'esser sé dell'essente*

«Come una stessa cosa sussistono il vivo e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio, giacché questi, scambiandosi di ruolo, sono quelli, e quelli, di nuovo scambiandosi di ruolo, sono questi»¹⁵⁰.

I. Il vivo è il morto, lo sveglio è il dormiente, il giovane è il vecchio. Che cosa possono significare queste parole? Quale strana, remota realtà stanno cercando di mettere in luce?

A nostro avviso, questo antico frammento è uno dei tentativi più efficaci di esprimere il senso del divenire quale compare, fin dall'inizio, nella storia del pensiero occidentale: il senso del divenire inteso come quella spettacolare, incessante metamorfosi che regola il tutto, e in base alla quale ciascuna cosa è, sì, se stessa, ma è anche altro da se stessa e, proprio perché è anche altro da se stessa, si mostra capace di rinnovarsi, modificarsi, confondersi con tutto ciò che, nel tempo, essa diventerà.

Questo, secondo Severino, è il modo in cui i mortali vedono il mondo, e questo è il pensiero che cela, tra le proprie maglie, la dimenticanza più profonda della verità originaria: la dimenticanza della verità dell'esser sé di ogni essente e, dunque, la dimenticanza

¹⁵⁰ Eraclito, Frammenti, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2013, Fr. 22 (= Fr. 88 DK).

dell'impossibilità – della contraddittorietà - che un essente diventi, cioè sia, altro da ciò che esso è¹⁵¹.

Secondo Severino, in questo frammento, Eraclito non sta affermando che «il vivo è il morto» o che «il giovane è il vecchio», con l'intento di violare esplicitamente il principio di non contraddizione: sta semplicemente descrivendo, nel modo che gli è più proprio, ciò che il pensiero nichilistico crede di vedere quando osserva la realtà.

Quel che il pensiero nichilistico vede, ad esempio, di fronte all'invecchiare di qualcuno, è che una persona, che prima era giovane, ora è vecchia: che la persona giovane è diventata la persona vecchia.

Tuttavia, se quella persona, che era giovane, è diventata questa persona, che ora è vecchia, allora - e questo è il senso delle parole di Eraclito - vuol dire che, in realtà, quella persona giovane era, fin dal principio, anche vecchia.

Quella persona era, in qualche modo, ad un tempo, sia giovane sia vecchia. È solo perché quella persona giovane era, fin da subito, anche vecchia, che può essere, effettivamente, diventata vecchia.

Il seme diventa albero: ciò che prima era un seme, ora è un albero. Ma è soltanto perché, in qualche modo, il seme era già, fin da subito, anche albero, che è potuto diventare un albero.

I vivi muoiono; ma è solo perché la vita è, fin da subito, compromessa con la morte, che i vivi, effettivamente, muoiono.

Questo è, per Severino, ciò che il frammento di Eraclito intende indicare. E questo è ciò che, in fondo, il pensiero nichilistico pensa, quando cerca di rendere ragione del divenire, del cambiamento: del diventar altro da parte di qualcosa.

Tuttavia, come si vede, questo è anche ciò che, non soltanto nega nella maniera più esplicita il principio di non contraddizione (lo stesso uomo è insieme sia giovane sia vecchio), ma è anche ciò che, in effetti, non appare affatto all'esperienza: ciò che non si mostra affatto come evidente.

La questione è cruciale e, dunque, è opportuno esaminarla più da vicino.

¹⁵¹ Naturalmente, l'equivalenza posta da Severino tra "diventare altro" e "essere altro" non ha nulla di scontato e, anzi, costituisce proprio il tema che si intende sviluppare nelle prossime pagine.

Innanzitutto, va detto che, secondo Severino, il primo, fondamentale tentativo di rendere ragione del divenire – del diventar altro da parte di qualcosa –, evitando al contempo la contraddizione, è attuato da Aristotele¹⁵².

«Aristotele afferma l'esistenza del permanente, cioè del "sostrato"¹⁵³, proprio per evitare che il divenire sia identificazione dei "contrari"»¹⁵⁴.

Rimanendo fedeli all'esempio proposto poc'anzi, possiamo affermare, con Aristotele, che l'uomo è il permanente - il sostrato -, mentre la giovinezza e la vecchiaia sono i due accidenti che al sostrato ineriscono. Quando l'uomo, che prima era giovane, diventa vecchio, succede che il primo accidente – la giovinezza – scompare, e il secondo accidente – la vecchiaia – appare.

L'uomo è sempre lo stesso – il sostrato non è mutato –, ma gli accidenti che ad esso ineriscono sono cambiati. In questo processo, non si è verificata alcuna contraddizione: l'uomo, che prima era giovane, è lo stesso uomo che ora è vecchio, e i due predicati contrari, che sono stati predicati di lui, non sono stati predicati di lui «secondo lo stesso», ma in due tempi diversi¹⁵⁵.

L'uomo è lo stesso – il soggetto è lo stesso – e i due predicati contrari che, dello stesso, sono stati predicati, non sono stati predicati secondo lo stesso, cioè in riferimento al medesimo tempo. Il *principium firmissimum* sembra salvo.

Il divenire investe gli accidenti – che, proprio in quanto accidenti, sono ciò che va e viene –, ma non investe il sostrato che, appunto, permane identico a se stesso e, permanendo identico a se stesso, rende possibile e non contraddittorio il divenire¹⁵⁶.

¹⁵² Per Aristotele, infatti, il divenire non può essere semplicemente il passaggio dalla privazione di una certa forma al realizzarsi di tale forma (per esempio, il passaggio dalla giovinezza – o assenza di vecchiaia - alla vecchiaia): se così fosse, il divenire sarebbe contraddittorio (perché in esso la giovinezza e la vecchiaia verrebbero a identificarsi).

¹⁵³ "Sostrato" ha qui lo stesso significato di "sostanza": Aristotele, infatti, parla sia di *ὑποκείμενον* sia di *οὐσία*.

¹⁵⁴ E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995, p. 16.

¹⁵⁵ Il sostrato, cioè, è ciò che permane identico a se stesso sia nel momento in cui è privo di una particolare forma (per esempio, nel momento in cui non è determinato dalla vecchiaia), sia quando è in possesso di tale forma (quando è determinato dalla vecchiaia).

¹⁵⁶ Naturalmente, anche per Aristotele gli accidenti sono qualcosa (*τόδε τι*), ma essi sono qualcosa in un modo diverso da quello secondo il quale la sostanza è qualcosa: gli accidenti, infatti, a differenza della sostanza, esistono solo in quanto ineriscono a una sostanza, mentre la sostanza sussiste "di per se stessa". È proprio questo diverso modo di essere degli accidenti e della sostanza che può farci parlare, in Aristotele, di analogicità dell'essere: infatti, lo Stagirita è il primo a comprendere e rilevare che «l'essere si dice in molti modi» (*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*: Aristotele, *Metafisica*, VII, 1, 1028 a). In Severino, questo guadagno di Aristotele è fatto valere fino in fondo: l'analogicità dell'essere è intesa in senso radicale, perché si può dire che vi siano tanti modi di essere quante sono le (infinite) determinazioni.

Qualcosa, infatti, può divenire – gli accidenti – proprio perché qualcosa resta uguale – il sostrato¹⁵⁷.

Tuttavia, Severino si chiede: che fine fa, nel corso di questo processo, la relazione tra il soggetto e il predicato? Che fine fa la relazione tra l'uomo e la sua giovinezza? Questa relazione, che evidentemente è qualcosa – un non nulla -, durante il processo diventa qualcos'altro: diventa altro da se stessa.

Quell'ente che è la relazione tra l'uomo e il suo esser giovane, è diventato, al termine del processo, un altro ente: la relazione tra l'uomo e il suo esser vecchio.

Certamente l'uomo – il sostrato - non è cambiato, è sempre lo stesso, ma quell'ente che è la relazione tra l'uomo e la sua giovinezza, è diventato altro da ciò che era: è diventato – e, dunque, ormai, è - la relazione tra l'uomo e la sua vecchiaia.

Se chiamiamo A quell'ente che è la relazione tra l'uomo e il suo esser giovane, e chiamiamo non-A quell'ente – diverso - che è la relazione tra l'uomo e il suo esser vecchio, allora dobbiamo dire che A è diventato non-A: che A è ormai non-A, cioè che A è non-A. Ma questa, come si vede, è la contraddizione.

«Nonostante l'introduzione del sostrato, qualcosa, nel risultato del divenire, è altro da sé. L'introduzione del sostrato permanente non può evitare che il divenire sia quella identificazione contraddittoria dei diversi che secondo Aristotele si realizzerebbe se il sostrato non esistesse e solo il rapporto tra i contrari costituisse il divenire»¹⁵⁸.

¹⁵⁷ È opportuno ricordare che ciò di cui si sta parlando qui è il divenire accidentale, cioè il divenire in cui ciò che permane è una sostanza e ciò che sopraggiunge è un accidente. Per Aristotele esiste anche un divenire sostanziale, ma esso non può avere come soggetto né un accidente (il quale esiste solo se è unito a una singola sostanza), né una sostanza (perché la sostanza generata dovrebbe essere a sua volta un accidente del sostrato). Il divenire sostanziale, infatti, riguarda un sostrato che non è una sostanza determinata: si tratta della pura potenza di divenire tutte le forme, della materia prima, la quale, secondo Aristotele, propriamente non diviene perché è eterna, ingenerata e incorruttibile, come la *χώρα* di Platone.

¹⁵⁸ E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995, p. 17. Vale la pena rilevare che Aristotele, intendendo il divenire come passaggio dalla privazione (cioè dalla potenza) alla forma (cioè all'atto) da parte di un sostrato, sa che, comunque, la forma non può generarsi dalla privazione (per il principio dell'*ex nihilo nihil*): essa si genera, infatti, dal sostrato che, in potenza, è tale forma (si genera, quindi, *ex ente*). Ma, anche se la forma si genera dal sostrato in potenza, quest'ultimo, proprio in quanto è in potenza, è pur sempre privo della forma. Come può dunque la forma essere già nel sostrato, dal quale essa si genera? Com'è noto, la soluzione offerta da Aristotele a tale problema è questa: un sostrato può passare effettivamente dalla potenza all'atto, perché è mosso da un altro sostrato, che possiede già quella forma (cioè, che la possiede già in atto). Ad esempio, un corpo freddo può diventare caldo solo perché un secondo corpo, che è attualmente caldo (e che Aristotele chiama il movente), fa passare il primo corpo dall'esser freddo (cioè privo di calore) all'esser caldo (si tratta del principio, ripreso dalla scolastica, per il quale "tutto ciò che è in movimento è mosso da altro" - *omne quod movetur ab alio movetur*). Ora, per Aristotele, l'individuazione del sostrato movente non può essere rinviata all'infinito (dev'essererci, infatti, una causa prima perché ci siano le cause intermedie) e, dunque, si deve affermare necessariamente l'esistenza di un Movente Immobile, ossia di un ente che sia solo atto: Atto Puro, un Atto nel quale tutte le forme preesistono e la cui sostanza coincide con la sua attualità. Per

Per Severino, cioè, non ha importanza che del sostrato si predichino predicati diversi, in tempi diversi: anche se il sostrato è ciò che permane identico a se stesso, quell'ente che è la relazione tra il sostrato e il suo accidente diventa - cioè, al termine del processo, è - altro da se stesso.

Si può obiettare: ma la relazione tra il sostrato e l'accidente non è un ente: è nulla. E, allora, chiediamo: è della relazione tra il sostrato e l'accidente che diciamo che è un nulla? Qualcosa - qualcosa che pur stiamo indicando e nominando - è un nulla? Se diciamo questo, a nostro avviso, cadiamo in contraddizione.

Come sappiamo, infatti, per Severino l'ente è proprio la sintesi della determinazione e dell'essere di quella determinazione: sintesi di essenza ed esistenza. Di modo che il vero ente del quale è possibile parlare - la sintesi eterna che non può non esistere - non è l'uomo, bensì l'uomo-che-è-giovane (o, parimenti, l'uomo-che-è-vecchio).

Se diciamo "uomo", separandolo dal suo "esser giovane", cadiamo nell'errore dell'intelletto astratto, che tratta l'astratto come un concreto: che isola l'uomo dal suo esser giovane.

La verità originaria, cioè il destino dell'ente - l'esser sé di ogni essente - riguarda l'ente nel suo essere ciò che è. E, in questo caso, ciò che è non è l'uomo, ma, appunto, l'uomo-che-è-giovane (o l'uomo-che-è-vecchio)¹⁵⁹.

Tuttavia, il pensiero nichilistico non riconosce l'originarietà di questa sintesi, e dunque tratta quell'ente che, in termini aristotelici, è la relazione tra il sostrato e il suo accidente, come se fosse un niente.

Infatti, il pensiero nichilistico, non solo pensa che un determinato ente - come è, appunto, la relazione tra l'uomo e il suo esser giovane - possa diventare (e dunque essere) un ente diverso - la relazione tra l'uomo e il suo esser vecchio -, ma pensa anche che un

Aristotele, dunque, è l'esistenza del Movente Immobile che, in ultima analisi, toglie la contraddittorietà del passaggio dalla potenza all'atto, cioè la contraddittorietà del divenire.

¹⁵⁹ Per Severino, non avrebbe senso isolare, separare, la giovinezza dall'uomo. In un certo senso, con la dottrina delle idee, Platone aveva fatto proprio questo: aveva concepito il significato della giovinezza (la giovinezza in sé) in maniera tale che esso fosse, sì, il principio e la causa dell'ente sensibile (dell'uomo giovane), ma anche che esso fosse "altro" rispetto a tale ente (per esempio che fosse, rispetto all'ente sensibile, qualcosa di immutabile e necessario). Aristotele, infatti, rigetta la dottrina di Platone proprio perché non può ammettere che un universale (ciò che è comune a più cose, partecipato da più cose) sia soggetto di predicazione: per Aristotele, l'universale è ciò che viene predicato, non ciò di cui si predica qualcosa; ciò di cui si predica qualcosa è sempre la sostanza, la quale non può mai essere predicata. Come si vede, dunque, mentre Platone vede nell'idea il modo fondamentale di essere ente, Aristotele lo vede nella sostanza. In entrambi i casi, però, l'essenza non è concepita in sintesi con l'esistenza, ma isolata, separata, da questa.

determinato ente, per poter effettivamente diventare un altro ente, debba prima esser diventato un nulla.

«Per il pensiero occidentale qualcosa può diventare e essere ormai altro da sé, solo in quanto il qualcosa è venuto meno, è svanito, si è *annientato*. La legna è (ormai) cenere, nel senso che la legna, in quanto tale, è diventata *nulla*. Se la legna, *in quanto tale*, non fosse diventata nulla, la legna non sarebbe diventata cenere»¹⁶⁰.

Per il pensiero occidentale, cioè, la legna non esiste più e, al suo posto, esiste la cenere. Quella sintesi, costituita dalla legna e dall'esistenza della legna, non c'è più, e ora, al suo posto, c'è la cenere. Ma è solo perché l'intelletto astratto pensa, appunto, di poter separare la legna dalla sua esistenza, che può dire, a un certo momento: "la legna non esiste più". È perché l'intelletto astratto pensa di poter separare la determinazione dal suo essere, che può affermare, a un certo punto, il non esser più della determinazione.

Tornando al nostro esempio dell'uomo che è invecchiato: secondo il pensiero nichilistico, l'esser giovane di un uomo è diventato l'esser vecchio di quell'uomo. Ma, attenzione, secondo il pensiero nichilistico, è perché l'esser giovane di quell'uomo non esiste più, che quell'uomo può diventare vecchio. Infatti, se così non fosse, bisognerebbe dire che lo stesso uomo è, ad un tempo, sia giovane che vecchio: che allo stesso uomo appartiene sia l'esser giovane, che l'esser vecchio (con palese violazione del principio di non contraddizione).

Il pensiero nichilistico, dunque, dice: la giovinezza di quell'uomo è svanita e, al suo posto, è comparsa la vecchiaia: l'esser giovane di quell'uomo non esiste più e, al suo esser giovane, è subentrato il suo esser vecchio.

Ma, dicendo questo, il pensiero nichilistico è costretto a dire: la giovinezza di quell'uomo è diventata un nulla, e però, da quel nulla, è "scaturita" la vecchiaia. Non solo, quindi, la giovinezza – la relazione tra l'uomo e il suo esser giovane – è diventata un niente, ma un niente – un nulla di determinazione – è diventato la vecchiaia. Come si vede, la contraddizione, invece di essere superata, è raddoppiata.

Anche se non si volesse riconoscere il significato profondo del principio di Parmenide – per il quale l'essere è e non può non essere – e ci si volesse arrestare al divieto melissiano dell' *ex nihilo nihil*, si dovrebbe pur ammettere che, da un nulla di determinazione, è

¹⁶⁰ E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995, p. 17.

impossibile che scaturisca alcunché: che dal nulla, nel quale l'esser giovane di quell'uomo è precipitato, è impossibile che scaturisca il suo esser vecchio.

Tuttavia, secondo Severino, anche se il pensiero occidentale è costretto ad affermare che nel divenire almeno qualcosa si è annientato - non esiste più -, esso non è disposto ad ammettere che sia da quel nulla, in cui il qualcosa è finito, che scaturisce il risultato del divenire, cioè il divenuto.

Per stare all'esempio proposto da Severino, secondo il pensiero occidentale la legna ha dovuto annientarsi per diventare cenere, ma il pensiero occidentale non dice che la cenere sia scaturita dal nulla; il pensiero occidentale dice che la cenere è scaturita dalla legna: che è proprio da quella determinata legna, che si è formata la cenere.

Il pensiero nichilistico, cioè, evita di dichiarare esplicitamente che qualcosa sia scaturito dal nulla, ma, in effetti, questo è proprio ciò che il pensiero nichilistico non può non dire. Semplicemente, il pensiero nichilistico nasconde questo assurdo - lo occulta -, affermando, da una parte, che la legna è diventata nulla e, dall'altra parte, che la cenere non viene dal nulla, ma dalla legna.

Ad ogni modo, quel che avviene durante il divenire nichilisticamente inteso è questo: qualcosa diventa nulla e da quel qualcosa - diventato nulla - scaturisce il divenuto.

Ma, si badi bene, perché il divenuto sia davvero un divenuto - e non semplicemente un qualsiasi ente diverso dall'ente iniziale - esso dev'essere il risultato di un processo, di un movimento, di qualcosa che, inizialmente, era diverso.

Se non si dà questo movimento, non si può parlare di divenire ontologico: «Il semplice esserci dell'altro non è l'esser diventato altro da parte del qualcosa; non è cioè l'altro come risultato del divenire»¹⁶¹.

Il semplice esserci della cenere, cioè, non è l'esser diventato cenere da parte della legna: non è la cenere come risultato (cioè, come *terminus ad quem*) dell'esser diventato cenere da parte della legna (cioè, da parte del *terminus a quo*). Perché la cenere sia vista davvero come un risultato, come ciò che effettivamente la legna è diventata, bisogna pensare che, nel divenire, la legna è la cenere: che l'ente che diviene è (ormai) il divenuto.

¹⁶¹ E. Severino, *ibidem*, p. 22.

«Se non si pensa l'identità del qualcosa e del suo altro (se non si pensa che qualcosa è *altro* [...], ma si pensa semplicemente l'esser altro [...], non si pensa il risultato del divenire: non lo si pensa come risultato; e quindi non si pensa nemmeno il divenire»¹⁶².

Bisogna, dunque, pensare che la legna è la cenere – come Eraclito suggeriva, enigmaticamente, nel frammento sopra citato – se si vuol parlare di divenire.

Se non c'è questa identificazione, questa immedesimazione, dei diversi, allora non si sta parlando di divenire: si sta parlando semplicemente del molteplice (la legna è un ente, la cenere è un altro ente, e non vi è nessun movimento, nessuna trasformazione, dall'uno all'altro).

II. Parlare del divenire nichilisticamente inteso, dunque, è parlare dell'identificazione dei diversi. Ecco perché, per Severino, il divenire così inteso è senz'altro contraddittorio: perché in esso, appunto, la legna è la cenere.

Nella verità originaria, invece, la legna – la legna che esiste – è eternamente se stessa, come lo è la cenere. Questi due eterni – la legna e la cenere - hanno certamente qualcosa in comune – per esempio, l'esistenza e il fatto di essere se stessi, cioè eternamente diversi l'uno dall'altro¹⁶³ – ma non sono, né potranno mai essere, lo stesso.

La loro identità è l'assurdo, l'impossibile: è la contraddizione, e ciò che, peraltro, - come vedremo - non si mostra mai allo sguardo.

Tuttavia, per capire fino in fondo perché il destino dell'essente è il suo essere se stesso e non altro da se stesso, è utile tornare a riflettere (sia pure qui in maniera inevitabilmente inesauritiva) sul senso che il divenire assume nella dialettica di Hegel e sulla lettura che lo stesso Severino ne offre.

Per Severino, infatti, Hegel è il filosofo che, più di ogni altro, si è impegnato nella riflessione intorno al divenire e, benché nella speculazione di questi due autori siano

¹⁶² *Ivi.*

¹⁶³ La legna e la cenere, infatti, come tutti gli altri, infiniti enti, hanno in comune tra loro quella che Severino chiama "identità trascendentale".

presenti delle divergenze sostanziali, nondimeno siamo convinti che il loro pensiero manifesti alcune, profonde affinità che meritano di essere indagate¹⁶⁴.

Innanzitutto, dunque, bisogna precisare che, secondo Hegel, ogni determinazione è contraddittoria¹⁶⁵.

Mentre, come abbiamo visto (*cfr.* Parte I, Cap. 5), per Severino la contraddizione è il nulla, per Hegel, invece, la contraddizione esiste, è reale: la contraddizione è proprio ciò che si offre, primariamente, al pensiero. Per Hegel, infatti, l'ente finito – la determinazione – è alquanto di contraddittorio.

Tuttavia, secondo Hegel, questa contraddizione è, in realtà, l'esito di un'astrazione, di un isolamento concettuale operato dall'intelletto – dal *Verstand* -: al contrario, il concreto è il superamento della contraddizione.

Cerchiamo di spiegare meglio.

Per Hegel, ogni determinazione dell'Idea si presenta dapprima, all'intelletto, nel suo essere assolutamente separata e opposta rispetto a tutte le altre determinazioni: essa appare come qualcosa di finito, di limitato e, quindi, di indipendente dal suo altro – dal suo opposto – e ad esso assolutamente irrelato. La giovinezza, ad esempio, si presenta all'intelletto come irrelata alla vecchiaia : essa è giovinezza, proprio perché non è vecchiaia¹⁶⁶.

Tuttavia, secondo Hegel, la determinazione isolata dal proprio altro – la giovinezza isolata dalla vecchiaia – è destinata a diventare il proprio altro, a confondersi con esso.

Infatti, la determinazione considerata a prescindere dal proprio opposto, non è in grado di presentarsi come negazione di quell'opposto: la giovinezza considerata a prescindere dalla vecchiaia non può presentarsi come negazione della vecchiaia, proprio perché, se vuole essere giovinezza, cioè negazione della vecchiaia, deve essere messa in relazione con la vecchiaia. Isolata dalla vecchiaia, la giovinezza non può essere se stessa, non può essere giovinezza: isolata dalla vecchiaia, la giovinezza è essa stessa vecchiaia.

¹⁶⁴ Anticipando un tema che verrà ripreso nella parte finale di questo capitolo, possiamo dire fin d'ora che, a nostro avviso, ciò che distingue, fin dall'inizio, il pensiero di Hegel da quello di Severino è il fatto che, per Hegel, è la mediazione che conduce al superamento della contraddizione, mentre per Severino, il togliimento della contraddizione è qualcosa di immediato (è la stessa L-immediatezza unita alla F-immediatezza).

¹⁶⁵ Hegel parla dell'"inquietudine dell'ente".

¹⁶⁶ Volendo stabilire un accostamento, potremmo dire che ciò che, per Severino, è il "concetto astratto dell'astratto", per Hegel è il *Verstand*.

Per Hegel, la contraddizione dell'ente finito, determinato¹⁶⁷, è questa: è la contraddizione per la quale l'isolamento operato dall'intelletto fa sì che ogni determinazione, separata dal proprio altro, finisca per essere identica al proprio altro, cioè, appunto, si contraddica.

Ogni determinazione, dunque, è un contraddirsi, perché viene a identificarsi con la propria negazione.

Ora, che cos'è ciò che per Hegel è in grado di togliere la contraddizione? Per Hegel, ciò che toglie la contraddizione è proprio il divenire concretamente inteso.

«Tolto l'isolamento, il divenir altro non è più contraddizione, ma è la relazione concreta tra il qualcosa e il proprio altro, ossia è la verità del "momento speculativo o positivo razionale", che "concepisce l'unità [relazione] delle determinazioni nella loro opposizione»¹⁶⁸.

Se, dunque, la contraddizione è data dall'isolamento - dall'opposizione assoluta che separa ogni determinazione dalle altre -, il divenire, che toglie l'isolamento - che toglie, cioè, l'assolutezza dell'opposizione - toglie anche la contraddizione.

Nel divenire concretamente inteso - e quindi nella Totalità - la contraddizione è tolta, è risolta: la Totalità è proprio ciò che contiene la contraddizione del finito, superandola¹⁶⁹.

Ora, va detto che anche per Severino il reale è afflitto da una contraddizione: si tratta di quella che, ne *La struttura originaria*, Severino chiama "contraddizione C".

Per Severino, infatti, l'ente che appare è sempre un ente determinato, cioè un ente finito. L'ente che appare all'apparire attuale (o empirico) non è l'ente che appare all'apparire trascendentale: non è l'infinito apparire del Tutto. All'apparire finito, il Tutto appare, ma appare solo astrattamente¹⁷⁰.

Dunque, ogni ente, ogni determinazione, ogni positivo che appare, non appare all'apparire finito nella sua pienezza ontologica - cioè nella concretezza delle infinite relazioni che lo legano agli altri, infiniti enti -, ma appare solo astrattamente, formalmente -

¹⁶⁷ Qui si fa riferimento alla contraddittorietà dell' *endliches* - dell'ente finito -, per la quale il finito è «un qualcosa che nel suo limite immanente è posto come la contraddizione di se stesso, mediante la quale esso viene rimandato e spinto oltre se stesso» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Libro I, Sez. I, Cap. II).

¹⁶⁸ E. Severino, *Tautótēs*, cit., p. 32.

¹⁶⁹ Secondo Severino, infatti, Hegel non è affatto il filosofo che nega il principio di non contraddizione: la Totalità, a ben vedere, è proprio l'incontraddittorio e Hegel deduce dialetticamente le categorie per "giungere" a questa incontraddittorietà (che, peraltro, formalmente, c'è fin da subito, cioè è immanente ad ogni suo astratto momento).

¹⁷⁰ Nel porre un qualunque significato, secondo Severino, noi abbiamo certamente in vista il significato del Tutto (senza il quale nessun significato apparirebbe), ma questo Tutto che abbiamo in vista non è il Tutto concreto.

ciò isolato, separato dalle altre infinite determinazioni alle quali, invece, è necessariamente legato.

Come potremmo definire, allora, la contraddizione C? Potremmo definirla come quella contraddizione per la quale l'infinito si offre (solo) nel finito¹⁷¹.

Come si capisce, dunque, la contraddizione C non è la contraddizione di tipo classico o aristotelico: quella, cioè, il cui superamento è determinato dalla negazione del proprio contenuto.

Al contrario, potremmo dire che il superamento (impossibile) della contraddizione C è determinato dall'“inveramento” di ogni contenuto.

La posizione di qualunque contenuto, infatti, è contraddittoria, ma è contraddittoria solo nel senso che essa è sempre l'intenzione di questa posizione, è la posizione astratta, e non mai la posizione autentica, la posizione concreta.

Infatti, se la posizione, necessariamente astratta, di qualunque determinazione diventasse la posizione concreta di quella determinazione, la posizione di un contenuto diventerebbe la posizione del Tutto; l'apparire finito diventerebbe l'apparire infinito – diventerebbe altro da sé –; e questo è precisamente l'impossibile.

Dunque, ogni ente, in quanto astrattamente posto, è contraddittorio. Ma questa contraddittorietà – lo ripetiamo - non è quella di tipo classico, aristotelico, bensì quella per la quale ciò che appare all'apparire finito non è ciò che appare all'apparire infinito. O meglio, ciò che appare all'apparire finito è, sì, ciò che appare all'apparire infinito, ma in maniera tale da apparirvi solo astrattamente.

Il fiore che ora ammiro in giardino è certamente un ente determinato e incontraddittorio, ma il modo in cui esso mi appare non è il modo nel quale il fiore appare all'apparire trascendentale o, per usare un'espressione cara a Severino, allo sguardo del destino.

Il fiore è lo stesso, ma esso non appare – e non può apparirmi - in tutta la luce che, nello sguardo del destino, lo illumina¹⁷².

¹⁷¹ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 2010, p. 590: «Ogni parte è errore – contraddizione – in quanto è un apparire finito del Tutto».

¹⁷² Questa è propriamente quella che in *Ritornare a Pamenide* viene chiamata la differenza ontologica: il fiore che appare all'apparire finito è lo stesso fiore che appare all'apparire trascendentale, ma all'apparire finito, non appare avvolto da quel tutto che, nell'apparire infinito, lo avvolge. «In quanto la parte appare come non dimorante nel tutto avvolgente, in quanto cioè non appare la *concreta* relazione della parte al tutto, la parte non appare così come è» (*Poscritto*, cit., p. 102). Questo, tuttavia, non significa che vi siano due fiori: il fiore è lo stesso, ma appare in modo diverso.

Questa è la contraddizione C: è la contraddizione per la quale all'uomo – all'apparire finito – è data la possibilità di avvicinarsi all'apparire infinito del Tutto, ma non è mai data la possibilità di diventare l'apparire infinito del Tutto¹⁷³.

Potremmo dire, anzi, che il compito dell'umano è proprio quello di portarsi il più vicino possibile all'apparire del Tutto; ma questo compito, benché necessario ed essenziale, è destinato a rimanere, per l'uomo, un compito infinito¹⁷⁴.

Ci è sembrato opportuno richiamare questi tratti fondamentali del dettato di Severino, perché in essi vediamo una profonda consonanza con quanto Hegel afferma intorno alla contraddittorietà del finito.

Anche per Hegel, infatti, come abbiamo visto, il finito è contraddittorio, ed è contraddittorio proprio perché è finito¹⁷⁵. E, anche per Hegel, questa contraddizione è dovuta al pensiero isolante, al pensiero che separa ciò che l'ente è dal suo altro, dal suo negativo, perché non riesce a vederlo nella sua concretezza.

Dunque, come per Severino la struttura originaria è investita dalla contraddizione C, così per Hegel l'ente finito è contraddittorio, in tanto in quanto non appare nella sua concretezza, nella sua pienezza: la determinazione è contraddittoria perché non è vista in quella concreta dimensione nella quale le infinite relazioni di tutte le infinite determinazioni appaiono nella loro opposizione¹⁷⁶.

Tuttavia - ed è questo, a nostro avviso, che segna la vera distanza tra Hegel e Severino -, per Hegel è il divenire che toglie la contraddizione: è il movimento con il quale l'ente finito esce da sé per diventare il suo altro, che toglie la contraddittorietà del finito.

¹⁷³ La conoscenza, cioè, si attua nel progressivo togliimento del concetto astratto dell'astratto e nella sua progressiva trasformazione nel concetto concreto dell'astratto.

¹⁷⁴ Non è un caso che le ultime parole de *La struttura originaria* richiamino esplicitamente il pensiero di Fichte: «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 una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta)?», cit., capitolo quindicesimo, § 35.

¹⁷⁵ La contraddittorietà della quale stiamo qui discutendo è quella che, in Hegel, investe l'ente determinato. Tuttavia, per Hegel, anche l'Essere indeterminato (l'Essere semplicissimo della prima triade della *Logica*) è contraddittorio – cioè è già anche non Essere - perché è il puro vuoto, la totale assenza di ogni determinazione e contenuto.

¹⁷⁶ Sia per Hegel che per Severino, cioè, la contraddizione è dovuta all'isolamento che separa ogni determinazione dal suo altro (e da tutte le altre determinazioni).

Per Hegel, cioè, affinché la contraddizione sia tolta - affinché l'infinito possa essere "in sé e per sé" - è necessario che l'ente muova da se stesso, incontri il proprio negativo e "si risolva" nella sintesi, diventando il risultato: diventando il divenuto¹⁷⁷.

«Il momento speculativo, o il positivo-razionale, concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di affermativo nella loro soluzione e nel loro trapasso»¹⁷⁸.

Per Hegel, cioè, le cose, per essere davvero se stesse, devono oltrepassare se stesse¹⁷⁹.

«Le cose finite sono, ma la loro relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come negative, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo si muta, come il qualcosa in generale, ma perisce; e non è già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'aver [...] dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte»¹⁸⁰.

Non risuona, in queste ultime parole, lo stesso, immutato, sapere di Eraclito? Un sapere che, tuttavia, per Severino, è il tradimento più esplicito del senso originario dell'essere, perché, nella verità dell'essere, qualcosa è se stesso in quanto non è altro da se stesso: il positivo è il positivo perché è la sintesi del suo essere positivo e del suo non essere il negativo.

Per Severino, al contrario che per Hegel, non può esservi alcun "trapasso": ogni cosa, ogni momento, ogni determinazione, per quanto finita e astrattamente intesa, è qualcosa e, già solo in quanto qualcosa, è da sempre tratta in salvo da qualsiasi possibilità di trapassare in altro¹⁸¹.

Certamente, per Severino come per Hegel, il concreto è la dimensione nella quale le infinite relazioni di tutte le infinite determinazioni appaiono, ma per Severino questa

¹⁷⁷ Il concreto, infatti, per Hegel, è identità di identità e non-identità, mentre per Severino è identità di identità e non-contraddizione.

¹⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di B. Croce, § 82.

¹⁷⁹ Tuttavia, come vedremo nella Parte III del presente lavoro, il concetto di "oltrepassare" è presente anche in Severino e, anzi, esso acquista, negli ultimi scritti, un'importanza decisiva.

¹⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., Libro I, Sez. I, Cap. II.

¹⁸¹ Ci sembra opportuno, a questo proposito, fare luce su un aspetto non secondario della dialettica hegeliana: è vero che l'*Aufhebung* non va intesa come un annullamento, bensì come un "togliere" e "conservare", ma in Hegel è la categoria a venire conservata, non l'ente empirico, accidentale. Anche Hegel, cioè, come Platone, tratta in maniera diversa le pure determinazioni categoriali del *Logos* dagli enti finiti onticamente determinati.

dimensione non “dimentica” il destino – l’esser sé e non altro da sé - di ciascuna di queste infinite determinazioni¹⁸².

Nell’apparire infinito del Tutto, l’apparire delle infinite relazioni che legano ogni determinazione a tutte le altre determinazioni non cancella le differenze che tra esse sussistono. L’apparire infinito non è il luogo dove il positivo appare come includente il suo negativo, ma è anzi il luogo dove il positivo appare da sempre insieme al suo non essere il proprio negativo.

Per Severino, un positivo non può diventare il suo negativo – e come potrebbe se l’opposizione è il fondamento? – e l’apparire trascendentale, lungi dall’essere la Totalità vuota e indeterminata dove ogni differenza scompare, è il luogo dove, concretamente, tutto il molteplice appare nel suo essere unificato: è lo *ξυνόν*, l’autentico Essere.

Certamente, nemmeno Hegel pensa la Totalità come una totalità vuota, un Uno indeterminato¹⁸³, “la notte oscura dove tutte le vacche sono nere”¹⁸⁴; tuttavia, Hegel non si avvede che la contraddizione del finito non può essere tolta da un’altra contraddizione, cioè dal divenire.

Il divenire è ciò per il quale il positivo diventa altro da sé; è ciò per il quale il positivo è il negativo: è l’impossibile. Ora, come può l’impossibile determinare la risoluzione della contraddittorietà del finito? Questa, a parer nostro, è l’aporia che Severino individua nella dialettica di Hegel¹⁸⁵.

¹⁸² Secondo Umberto Soncini, in Hegel «l’incontradittorietà deve [...] logicamente “passare” attraverso la contraddittorietà dialettica, connessa all’antinomicità tesi-antitesi nel superamento di tale antinomicità nella compresenza delle determinazioni logiche opposte in cui gli opposti non sono annullati come tali, ma è negata la loro separatezza isolante per quanto concerne il loro rapporto e il rapporto con *tutte* le determinazioni di pensiero. Invece, l’assunzione del principio di non contraddizione, nell’ambito della dialettica analitica severiniana, esclude, appunto, la compresenza di determinazioni opposte nell’ambito della verità dell’essere, poiché dalla contraddizione [...] non può scaturire nessuna connotazione positiva» (U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Casa Editrice Marietti S.P.A., Genova-Milano 2008, p. 222). Ciò significa che, mentre in Hegel il negativo, come momento astratto della dialettica, ha un ruolo chiave (potremmo dire che ha una sua “positività: è il “motore” dello sviluppo), in Severino il negativo non ha, realmente, alcun valore, in quanto è ciò che è già da sempre tolto (immediatamente tolto) dall’incontradittorietà dell’essere.

¹⁸³ Lo stesso si può dire per l’attualismo di Gentile: «L’idealismo risolve tutte le distinzioni, ma non le cancella come il misticismo», in G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 255-256.

¹⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri.

¹⁸⁵ Per Severino, infatti, «il Tutto (*scil.* l’infinito apparire del Tutto) non è il risultato del divenire dell’ente, e l’oltrepassamento della contraddizione non è la legge secondo cui l’ente diviene. L’oltrepassamento della contraddizione è eterno come la contraddizione» (E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 2010 p. 591).

Volendo esprimere il senso di quanto abbiamo affermato con una formula breve, potremmo dire che, per Severino, non può essere il divenire a togliere la contraddittorietà del finito: per Severino, è la contraddittorietà del divenire a dover essere tolta¹⁸⁶.

Nella verità dell'essere, ogni cosa è se stessa, e tutto ciò che può essere, fin da subito. Questa è la struttura originaria: l'incontraddittorietà dell'essere immediato che, pure, è finito. È questo suo essere incontraddittorio, benché finito, che Severino indica con il nome di "struttura originaria" (la quale, infatti, è incontrovertibile e, allo stesso tempo, afflitta da una contraddizione: la contraddizione C).

Per quanto la parte non sia il tutto – ma, attenzione, il tutto è posto quando la parte è posta (è posto astrattamente) -, per quanto l'astratto non sia il concreto, niente di ciò che è (che appare) ha la possibilità di precipitare nel nulla, diventando altro da sé.

Anche se nessun ente appare all'apparire finito così come appare all'apparire trascendentale – cioè nel proprio essere concretamente avvolto dal Tutto – esso non è, e non può diventare, qualcosa di diverso da ciò che è. Il positivo non può diventare il negativo.

Invece, questo è quanto succede nella dialettica hegeliana, dove ciò che viene messo in scena – ma senza essere mai esplicitato - è l'identità dei diversi.

«Il pensiero dialettico, come ogni pensiero che afferma il divenir altro, *nasconde* questa identità impossibile, e la può nascondere solo perché, affermando il divenir altro, *pone* e insieme *non pone* la relazione tra il qualcosa e il suo altro: pone la relazione, perché essa è ciò senza di cui il divenire non può costituirsi e non può manifestarsi; e insieme non pone questa relazione, ossia *isola* il qualcosa dal suo altro, annulla la loro relazione, in modo che, nel divenir altro, l'altro non appaia come l'esser altro *da parte del qualcosa* [...], ma soltanto nella e come la determinatezza che lo costituisce»¹⁸⁷.

Isolare qualcosa dal proprio altro significa, per Severino, annullare la relazione che essa ha con il proprio altro, e annullare questa relazione - che pure, come abbiamo visto, il pensiero dialettico pensa a fondo - significa nascondere che, diventando il proprio altro, il qualcosa è il proprio altro – che la giovinezza è la vecchiaia - e che il divenir altro è, al fondo di questo

¹⁸⁶ Ma, in realtà, questa contraddittorietà è già da sempre tolta. Infatti, a nostro avviso, la necessità dei nessi logici che legano ogni determinazione a tutte le altre non deve essere considerata come l'esito di una mediazione dialettica, un risultato, ma, all'opposto, come l'autentico originario (e, in quanto originario, in grado di mostrare immediatamente la contraddittorietà di un divenire nichilisticamente inteso).

¹⁸⁷ E. Severino, *Tautótēs*, cit., p. 50.

pensiero, l'identità dei diversi - cioè, la negazione dell'opposizione del positivo e del negativo.

Se torniamo al nostro esempio, per Hegel, l'ente (la giovinezza) è se stesso (è la giovinezza), ma è già, in sé, anche il suo altro (è anche la vecchiaia).

Per Severino, invece, l'ente è se stesso (è la giovinezza) e, proprio perché è se stesso, non potrà mai essere il suo altro (cioè, la vecchiaia).

Per Hegel, l'ente finito - l'ente che non è il suo altro - diviene, e diviene perché, in verità, esso è anche il suo altro - perché esso è già, in qualche modo, la totalità concreta di ciò che non è ancora.

Per Severino, l'ente non diviene perché è già da subito tutto ciò che è. Per quanto finito, esso non è, come per Hegel, "inquieto", vacillante. Esso è se stesso e, in quanto se stesso, già da sempre insieme al proprio altro.

Il destino dell'ente, quale emerge nella verità originaria, è precisamente questo: l'esser sé di ogni essente, non separabile dalla sua determinatezza e dalla sua incostraddittorietà, cioè dall'impossibilità che l'essente sia (divenga) altro da sé - che il positivo sia (diventi) il negativo.

L'ente è solo - è tutto - ciò che è: da sempre identico a se stesso e in compagnia di ciò che è altro da se stesso. Se l'altro non fosse davvero altro, non si costituirebbe alcuna identità.

Per Severino, l'ente non è manchevole di qualcosa: la giovinezza non è manchevole della vecchiaia. O, se si preferisce, è perché è manchevole di qualcosa - del suo altro - che può essere giovinezza: essere giovani significa, necessariamente, non essere vecchi.

III. Come si vede, ciò che in questo discorso è in gioco è il senso stesso dell'identità dell'ente, ed è intorno a questo senso che la differenza tra il pensiero di Severino e quello di Hegel mostra tutta la propria radicalità.

«Il pensiero di Hegel è lo sforzo più potente di rendere pensabile il divenir altro, perché addirittura identifica il divenir altro al prodursi dell'"altro di un altro", ossia al prodursi dello

“stesso”, dell’esser sé. Nel suo significato più profondo, la dialettica hegeliana è la volontà di pensare lo “stesso” - il *tautón*, l’*idem*, l’*identità* dunque – e di pensare il divenir altro come l’autoproduzione dello “stesso”, ossia come l’autoproduzione dell’identità. Nel pensiero di Hegel l’Occidente compie lo sforzo più potente di pensare lo “stesso”, l’identità»¹⁸⁸.

Il senso che l’identità ha per Hegel, infatti, è quello di un movimento, di uno slancio, di un uscir fuori da sé, necessario al realizzarsi di un autentico sé.

L’imperativo nicciano «Diventa ciò che sei» esprime nella maniera più potente questa configurazione, per la quale ciò che siamo non è un qualcosa di dato e disponibile sin dall’inizio – almeno, non concretamente - ma è un processo, uno sviluppo: un divenire, appunto.

Al contrario, il senso che l’identità assume per Severino è custodito proprio nella parola “destino”, la quale indica lo stare incontrovertibile, il non vacillare, l’assoluta impossibilità, per l’essente, di uscire da se stesso e trapassare in altro¹⁸⁹.

Per Hegel e per il pensiero dialettico, l’identità della determinazione è un risultato, un mediato: è l’esito di un processo per il quale la determinazione esce da se stessa, incontra la “parvenza” del proprio altro e dissolve tale parvenza perché, nel caso dell’identità, l’altro è la determinazione stessa. L’identità è, comunque, il risultato di una relazione, di un movimento, di un divenire.

Anche per Severino, come abbiamo visto, l’identità è relazione, ma è relazione originaria.

La determinazione non ha bisogno di uscire da sé e di ritornarvi, per essere se stessa: essa è già da subito identità di sé con sé.

«Laddove la determinazione “A” sia isolata rispetto al suo esser sé, allora è necessario che la determinazione, entrando in relazione con sé, entri in relazione con un altro da sé. Al di fuori dell’isolamento [...], la determinazione “A” non è qualcosa di isolato dal suo esser sé che deve raggiungere l’esser sé nella mediazione del divenir se stessa, ma è già (originariamente) un esser sé»¹⁹⁰.

La relazione, cioè, di un ente con se stesso – la relazione della determinazione con il proprio essere – è originaria, non è un risultato.

¹⁸⁸ E. Severino, *ibidem*, p. 47.

¹⁸⁹ «Non è forse presente, in questa parola che deriva dal latino *destinare*, quel tema stan (*ιστάνω, ιστημι*), che forma il significato della parola *έπιστήμη* (tanto che per i latini *destinare* significa anche – e forse soprattutto – la fermezza del convincimento)?» (E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 45, nota 6).

¹⁹⁰ G. Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2014, p. 32.

E questa relazione - questa identità - è sempre anche opposizione tra l'esser sé dell'essente e il non essere altro da sé dell'essente, cioè è in contraddittorietà: l'esser sé è sempre anche l'esser "l'altro dell'altro"¹⁹¹.

Per questo, come abbiamo avuto modo di vedere (*cf.* I Parte, Cap. 4), ne *La struttura originaria*, Severino scrive che la formula concreta che indica la verità dell'ente - cioè l'esser sé di ogni essente - va espressa in questo modo: $[(E' = E'') = (E'' = E')]$ ¹⁹².

Per esprimere concretamente l'identità dell'essente - di ogni essente - bisogna dire che l'essere-che-è-essere è l'essere-che-è-essere, dove l'essere che è identico a sé non è un essere separato dal suo essere identico a sé.

Ad essere identico a sé, cioè, è l'essere identico a sé, dove questo essere sé è, ancora, appunto, l'essere dell'essere¹⁹³.

Ma - attenzione - l'essere identico a sé non è, a sua volta, qualcosa di separato dall'essere *insieme* all'altro da sé. Tutto ciò che esiste, esiste in quanto è identico a sé e, contemporaneamente, sta insieme a tutto ciò che è altro da sé. Il significato di ogni determinazione, cioè, è, sì, dato dal suo essere se stessa, e non altro da se stessa, ma è anche dato dall'opposizione (dalla relazione) che ogni determinazione ha con il significato di tutte le altre, infinite, determinazioni¹⁹⁴.

¹⁹¹ Infatti, per Severino, il *logo* concreto è dato dal principio di identità non separato dal principio di non contraddizione. Se il principio di identità viene concepito separatamente dal principio di non contraddizione, dà luogo alla stessa situazione logica che troviamo in Hegel, dove l'identità è sempre identità dei diversi: «In relazione alla proposizione "l'essere è essere" si può obiettare che il riconoscimento dell'identità del soggetto e del predicato richiede un confronto, e quindi una *distinzione*, tra l'essere come soggetto, e l'essere come predicato. In tal modo la condizione di possibilità del principio di identità sarebbe data dalla negazione del principio di non contraddizione, visto che per affermare che l'essere è essere, l'essere deve essere in qualche modo diverso dall'essere» (E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 180). Invece, questo non succede se l'essere come soggetto e l'essere come predicato non vengono presupposti alla sintesi originaria che costituisce l'identità di sé con sé di ogni essente.

¹⁹² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo ottavo, § 11.

¹⁹³ L'identità di sé con sé, infatti, non conduce ad un regresso all'infinito, perché l'essere sé che è identico all'essere sé non è un altro, ulteriore essere sé che è identico all'essere sé, ma è sempre lo stesso identico essere sé.

¹⁹⁴ «L'affermazione che Socrate è bianco (A è B) non è contraddittoria solo se, da un lato essa afferma che questo essere bianco è un essere bianco (B è B); e, dall'altro lato [...], solo se, al di sotto della forma "A è B" si pensa l'inclusione di B da parte di A, ossia si pensa l'identità di A e del suo essere includente B - e cioè si pensa, daccapo, un essere A da parte di A; dove questa identità, come ogni altra, non è contraddizione solo se A non è isolato dal suo essere se stesso e il suo essere se stesso non è il risultato di un divenire che pone A in relazione con se stesso» (E. Severino, *Tautotês*, cit., p. 142). Come avevamo visto nel Capitolo 4, Parte II del presente lavoro, ne *La struttura originaria*, Severino aveva affermato che la negazione di un giudizio sintetico a posteriori non è immediatamente autocontraddittoria: ora, invece, la negazione di un giudizio sintetico a posteriori viene trattata come immediatamente autocontraddittoria. Che cosa significa questo? Significa che la negazione della proposizione "Socrate è bianco" è immediatamente autocontraddittoria: è impossibile, cioè, che Socrate non sia bianco (è impossibile che il bianco non convenga a Socrate, o che ci sia stato un momento, nel passato, in cui non gli conveniva, o un momento, nel futuro, in cui non gli converrà). La sintesi Socrate-che-è-bianco è un eterno.

«L'affermazione che ogni ente (ad esempio A) è identico a sé ($A = A$) e che, proprio perché è identico a sé non è l'altro da sé, ma è identico al suo essere insieme all'altro da sé [($A =$ insieme a B)], vuol dire che ogni ente è negazione del proprio altro - e non solo del proprio altro in quanto altro positivo (ad esempio B, C...), ma anche del nulla, il che implica l'essere eterno da parte di ogni essente. La tautologia originaria dice cioè l'eternità di ogni ente, di ogni non niente»¹⁹⁵.

L'esser giovane da parte del nostro uomo, dunque, è quell'identità eterna di sé con sé, che non può mai diventare altro da sé (e che, però, è sempre insieme all'altro da sé).

Quell'esser giovane è un eterno proprio perché esso non può mai diventare l'esser vecchio. Se lo diventasse, allora si avrebbe l'identità dei non identici, ma questa è la negazione dell'opposizione: è ciò che – come abbiamo visto – è destinato a non stare, ad autotogliersi, in quanto si fonda proprio su ciò che nega.

L'identità di sé con sé dell'ente, dunque, appartiene al destino dell'ente, come gli appartengono l'incontraddittorietà e l'eternità.

Ma, arrivati a questo punto, è giusto chiedersi: che cosa vuol dire, per l'umano, "eternità"?

¹⁹⁵ G. Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, cit., p. 37.

2. La verità originaria: l'eternità di ogni essente

«Tutto continua e tutto si estende, niente si annienta,
E il morire è diverso da ciò che tutti suppongono, e
ben più fortunato»¹⁹⁶.

I. Walt Whitman pubblicò questi versi nel 1855, circa ventiquattro secoli dopo che Eraclito aveva scritto su un papiro: «Gli uomini sono attesi, dopo la morte, da ciò che non si aspettano né osano immaginare»¹⁹⁷.

Misteriose risonanze che attraversano il tempo, o echi sommessi di un sapere nascosto che, a volte, riaffiora?

Per Severino, l'eternità dell'ente – l'eternità di ogni ente - non appartiene a un sapere nascosto: essa è la stessa verità originaria; è il destino se, come dicevamo, con il termine destino si intende l'incontrovertibile esser sé di ogni essente¹⁹⁸.

Per Severino, che l'ente sia eterno non è qualcosa di separabile dal fatto che l'ente sia esistente e che sia se stesso (cioè contraddittorio).

L'ente, che è sempre l'ente-che-esiste, è l'ente-che-esiste-sempre: è l'ente che non può diventare niente, perché il tempo dell'ente che diventa niente è il tempo dell'ente che è niente: è, cioè, il tempo dell'assurdo.

L'eternità dell'ente appartiene al destino dell'ente, come gli appartengono l'esistenza e il proprio esser se stesso e non altro da se stesso. È perché l'ente è se stesso, e non è un niente, che l'ente è eterno.

Potrebbe mai esserci, infatti, torniamo a chiedere, un tempo nel quale l'ente è niente?

¹⁹⁶ W. Whitman, *Foglie d'erba*, trad. it. di A. Marianni, BUR, Milano 2013.

¹⁹⁷ Eraclito, cit., Fr 67 (= Fr. 27 DK).

¹⁹⁸ «L'uomo ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere, intramontabile. In questo senso, non è una creatura che, uscita dal nulla, si prepara, nel tempo, ad entrare nell'eternità (o a ritornare nel nulla): l'uomo è l'eterno apparire della verità dell'essere» (E. Severino, *Il sentiero del giorno*, cit., p. 153).

Il tempo nel quale l'ente è niente dovrebbe essere il tempo nel quale il positivo è il negativo: il tempo nel quale l'opposizione è negata. Ma noi abbiamo visto che la negazione dell'opposizione si fonda su questa stessa opposizione e, dunque, non ha alcuna forza, è destinata a togliersi da sola: a dire «io non esisto».

Se l'opposizione del positivo e del negativo è il fondamento – il cui valore si mostra attraverso l' *ἔλεγχος* – allora non c'è un tempo nel quale l'ente possa essere un niente.

Quando Severino afferma che il principio di non contraddizione non ha soltanto un valore logico, ma ha anche un valore ontologico¹⁹⁹, intende indicare, a nostro avviso, proprio questo: che se un ente esiste – ma, si badi, quel “se” è fuorviante perché, dicendo “ente”, abbiamo già detto “ente che esiste” –, allora quell'ente esiste sempre, non può non esistere: è eterno.

Tuttavia, è lecito chiedersi, che significato ha, propriamente, il termine “eterno”, in questo contesto? Questa è la domanda alla quale ora vorremmo tentare di rispondere.

Se l'ente è ciò che non può essere altro da se stesso – se esso, cioè, è determinato e, cioè, incontraddittorio - allora l'ente – ogni ente - è eterno: necessariamente eterno, «già stato tratto in salvo»²⁰⁰ dal tempo.

«Questo albero è un positivo, e come tale è e non gli può accadere di non essere, e quindi è eterno, e come eterno dimora nella casa ospitale dell'essere: tutta la sua positività è già da sempre e per sempre tratta in salvo laggiù»²⁰¹.

Ma che cosa significa esattamente «tratto in salvo» dal tempo?

Luigi Vero Tarca, nel suo *Verità, alienazione e metafisica*, si interroga intorno alle ambiguità costitutive di ogni discorso, soprattutto di ogni discorso filosofico, e si chiede che cosa Severino intenda, precisamente, con il termine “eterno”.

“Eterno”, per Severino, significa “infinitamente permanente nel tempo”, come vuole il linguaggio comune? Oppure significa «un modo di essere che non è quello dell'essere nel tempo come permanenza infinita»²⁰²?

¹⁹⁹ «Risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza), E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 6).

²⁰⁰ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 60.

²⁰¹ *Ivi.*

²⁰² L. Tarca, *Verità, alienazione e metafisica*, cit., p. 106.

Se si sostiene, infatti, che ogni ente è eterno, intendendo con ciò dire che ogni ente è infinitamente permanente nel tempo, questa posizione è, chiaramente, in totale contrasto con ogni affermazione del senso comune, per il quale l'infinita permanenza nel tempo di ogni ente non è affatto evidente, anzi è negata dalla "realtà dei fatti"²⁰³.

Se, invece, l'eternità «non è più da intendersi come la infinita permanenza ma semplicemente come la verità stessa dell'essere in quanto tale, e cioè in fondo il suo semplice non essere un nulla, allora l'affermazione che tutto l'essere è eterno viene a dire che *tutto l'essere è vero essere*. Ma a sua volta, che cosa può significare questa affermazione ed in che modo essa si può contrapporre alla metafisica?»²⁰⁴.

La domanda è tanto ardua quanto fondamentale.

Intanto, possiamo iniziare a dire che, secondo Tarca, intendere "eterno" come "infinitamente permanente", significherebbe ricadere nell'errore del pensiero metafisico, che non riesce a pensare l'essere a partire da se stesso - e cioè nella sua verità - ma solo in relazione a qualcos'altro e, precisamente, al tempo.

«Il tempo, cioè un tratto particolare, un aspetto dell'essere, viene posto come l'orizzonte originario all'interno del quale si realizza, all'interno della metafisica, la comprensione dell'essere»²⁰⁵.

Questo significa che, se anche la filosofia "si libera" del pensiero dell'infinita permanenza, in quanto predicato di un unico ente infinitamente permanente (sia esso Dio, o qualunque altro immutabile), essa non riesce, tuttavia, a liberarsi della figura stessa della permanenza, la quale, dunque, resta il criterio ultimo in base al quale si viene a determinare la verità dell'essere.

In altri termini, secondo Tarca, dire che l'essere è eterno, intendendo dire con ciò che esso è infinitamente permanente nel tempo, significa mettere in luce solo un aspetto dell'essere - il suo essere in relazione al tempo - non l'essere nella sua verità.

Dire che l'essere è tempo, come il primo Heidegger si prefigge di mostrare in *Sein und Zeit*, o dire che l'essere è infinitamente permanente nel tempo, è dire, in entrambi i casi, un tratto dell'essere, non l'essere nella sua verità.

²⁰³ Per Tarca, l'obiezione che il senso comune rivolge contro l'eternità dell'ente – eternità intesa come permanenza infinita dell'ente nel tempo - rappresenta un problema teoretico cruciale. Secondo Tarca, infatti, il pensiero di Severino può costituirsi in maniera non contraddittoria soltanto se non si presenta come una negazione del senso comune.

²⁰⁴ L. Tarca, *Verità, alienazione e metafisica*, cit., p. 91.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 93.

II. Una volta che si siano accolte queste considerazioni come pertinenti, si deve dunque tornare a chiedersi: che significato ha, per Severino, il termine “eterno”?

Possiamo provare a rispondere in questo modo: a nostro avviso, quando Severino afferma che ogni ente è eterno, intende dire, senza ombra di dubbio, che ogni ente è infinitamente permanente nel tempo. Quando, cioè, Severino afferma che ogni ente è, ed è impossibile che non sia, intende mostrare, con questa affermazione, proprio l’infinita permanenza nel tempo di ogni ente.

Tuttavia, a nostro avviso, affermando l’infinita permanenza nel tempo di ogni ente, Severino non intende affermare che il tempo è l’orizzonte intrascendibile entro il quale l’ente va compreso, ma intende affermare che la temporalità è un aspetto dell’ente che, nella verità dell’essere, appare come negato.

Dire che ogni ente è già da sempre «tratto in salvo» dal tempo, non significa dire che il tempo non appare (all’apparire finito, infatti, il tempo appare!), ma significa dire che, nella verità dell’essere, esso appare come tolto. Avremo modo di chiarire meglio questa affermazione nelle prossime pagine.

Intanto, dobbiamo chiederci questo: dire che l’ente è infinitamente permanente nel tempo – dire, cioè, che l’ente è ciò la cui temporalità appare necessariamente come tolta – è dire, come Tarca sostiene, solo un tratto dell’essere, e non l’essere nella sua verità?

A nostro avviso, la risposta è questa: dire che l’ente è infinitamente permanente nel tempo, significa certamente mettere in luce soltanto un tratto dell’essere; ma, nondimeno, significa mettere in luce un tratto che appartiene necessariamente alla verità originaria.

Proviamo a spiegare.

Come avevamo già accennato nel capitolo precedente, l’apparire finito – l’apparire attuale, empirico - non è l’apparire infinito del Tutto.

L’apparire finito – la coscienza, l’umano – è qualcosa di isolato rispetto all’infinito apparire del Tutto, nel senso che, all’apparire finito, l’infinito apparire del Tutto non può apparire nella sua concretezza.

Dire che il finito è isolato dall’infinito significa, appunto, dire che, nel finito, l’infinito è posto, ma solo astrattamente: esso, cioè, non appare - e non può apparire - nella concreta totalità delle sue infinite determinazioni.

C'è, quindi, una disequazione tra l'apparire finito e l'apparire infinito del Tutto, che fa sì che vi sia una disequazione tra la verità originaria e la posizione – necessariamente finita, quindi astratta - della verità originaria. Questa disequazione - la "contraddizione C" - è ciò che avevamo accostato, nel precedente capitolo, alla contraddizione hegeliana dell'ente finito, dove l'infinito non appare in sé e per sé.

Tuttavia - vale la pena ripeterlo - questa contraddizione non è la contraddizione di tipo aristotelico, per la quale non è possibile che vengano attribuite allo stesso, secondo lo stesso, determinazioni opposte.

Al contrario, questa contraddizione è la contraddizione il cui superamento implica l'apparire della totalità concreta dell'ente. Una totalità che, come abbiamo visto, non può mai esser presente, nella sua concretezza, all'apparire finito²⁰⁶.

«La posizione di un qualsiasi contenuto, compresa l'apertura del significato originario e la stessa posizione originaria del significato dell'Intero (della Totalità), vale solo come l'intenzione di questa posizione [...]. La posizione dell'Intero che si riesce a porre è solo la posizione astratta (formale) dell'intero, sicché ciò che resta posto non è ciò che si intende porre»²⁰⁷.

La contraddizione C, dunque, consiste in questo: nel porre la verità originaria astrattamente (formalmente) e non concretamente. La verità originaria – come qualsiasi contenuto o determinazione – viene posta, ma in realtà questa posizione è solo l'intenzione della posizione.

Tuttavia, la struttura originaria, pur se segnata dalla contraddizione C - secondo la quale l'apparire infinito appare necessariamente in maniera finita - non nega in alcun modo l'incontraddittorietà dell'essere²⁰⁸.

L'essere investito dalla contraddizione C, è sempre l'essere incontraddittorio: è sempre l'essere che è e che non può non essere. Tuttavia, l'essere che appare all'apparire finito non è *tutto* l'essere.

²⁰⁶ Perché, in tal caso, come già evidenziato, l'apparire finito diventerebbe quell'ente diverso da esso che è, appunto, l'apparire infinito.

²⁰⁷ G. Goggi, *Al cuore del destino, scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, cit., p. 76, nota 61.

²⁰⁸ Anche se la L-immediatezza (cioè l'incontraddittorietà) dell'essere è solo un momento della verità originaria (l'altro momento è la F-immediatezza), questo non significa che tale momento possa essere negato dalla verità originaria: la verità originaria non può avere al suo interno un momento che sia negazione della stessa verità originaria; al contrario, tale momento, benché appunto sia solo un momento, è esso stesso necessario al mostrarsi della verità originaria.

«*Tutto* ciò che appare (e dunque anche lo stesso apparire) *differisce* pertanto dall'essere: ma nel senso che ciò che appare è l'essere stesso in quanto astrattamente manifesto, ossia è l'essere stesso nel suo nascondersi nell'atto in cui si rivela»²⁰⁹.

Ciò che dell'essere appare all'apparire finito, è la manifestazione astratta dell'essere; ciò che dell'Immutabile – del Concreto - appare all'apparire finito, è un “momento” dell'Immutabile.

«In quanto posizione finita del Tutto, ciò che viene posto come il Tutto degli enti non appare [...] nel pieno della concretezza semantica che al Tutto compete»²¹⁰.

Ora, che cosa significa tutto questo, in ordine alla nostra domanda intorno al significato del termine “eterno”?

A nostro parere, significa che, all'apparire finito, la verità dell'essere non può che apparire secondo alcuni tratti. Essa, cioè, è destinata a rimanere, almeno in parte, nascosta: a celare la propria infinita, concreta, luminosità²¹¹.

Questo non vuol dire che ciò che della verità originaria si mostra all'apparire finito non sia la verità originaria: lo è, ma lo è formalmente, e non concretamente.

La verità originaria che si mostra all'apparire finito non è una verità il cui superamento possa determinare la negazione del suo contenuto. Questo contenuto, anzi, è destinato ad apparire in modo sempre più concreto, anche se - come abbiamo visto - è impossibile che esso appaia nella sua infinita concretezza.

Ciò significa che i tratti con i quali il Tutto infinito si manifesta all'apparire finito sono certamente “soltanto” la manifestazione formale (e non concreta) del Tutto infinito; ma significa anche che questi tratti non negano la verità originaria, bensì le appartengono: ne sono la posizione formale.

Benché i tratti con i quali il Tutto infinito si manifesta all'apparire finito – cioè l'esser sé (e il non poter essere altro da sé) dell'essente, la sua incostraddittorietà e, nella prospettiva di Severino, la sua eternità - non siano la manifestazione concreta del Tutto infinito, nondimeno essi appartengono alla verità originaria dell'essere e, dunque, non sono qualcosa

²⁰⁹ E. Severino, *Poscritto*, cit., pp. 104-105.

²¹⁰ G. Goggi, *Al cuore del destino, scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, cit., p. 51.

²¹¹ Cartesio ha usato una metafora efficace, nella terza delle *Meditazioni metafisiche*, per descrivere la capacità umana di ospitare l'infinito (Dio), pur senza comprenderlo pienamente: «Quanto alla cosa infinita, noi la concepiamo, a dire il vero, positivamente, ma non secondo tutta la sua estensione, cioè non comprendiamo tutto ciò che è intelligibile in essa. [...] Come quando rivolliamo gli occhi al mare, si dice egualmente che lo vediamo, benché la nostra vista non ne attinga tutte le parti e non ne misuri la vasta estensione» (R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, terza meditazione, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma 2011).

di diverso dalla verità originaria dell'essere: non sono qualcosa che possa essere negato dalla verità originaria dell'essere.

Dire che l'ente – ogni ente, la totalità degli enti – è eterno, cioè infinitamente permanente nel tempo, è dire, sì, solo un tratto dell'essere – quel tratto che non “esaurisce” il concreto del Tutto -, ma è anche mostrare come quel tratto sia (appartenga alla) stessa verità originaria e, dunque, non possa essere negato.

A parer nostro, Tarca ha ragione nel sottolineare che dire “eterno”, intendendo con “eterno” “infinitamente permanente nel tempo”, significa mostrare un aspetto dell'essere e non l'essere nella sua verità.

Infatti, a sostegno di questo, noi diciamo che la contraddizione C è proprio ciò che mostra l'impossibilità che l'essere nella sua verità – in quanto infinito apparire del Tutto – possa offrirsi, nella concretezza, all'apparire finito.

Nondimeno, ci sembra corretto sostenere che la contraddizione C è anche ciò che mostra l'impossibilità che l'essere che appare all'apparire finito – la posizione astratta dell'essere - sia qualcosa di diverso (di altro) rispetto all'essere che appare all'apparire infinito – nel concreto²¹².

«Il mondo (ciò che appare) è Dio in quanto si rivela nella coscienza finita (la cui finitezza è appunto il suo valere come un apparire astratto dell'essere). Ma la coscienza finita (l'apparire attuale) è essa stessa, proprio in quanto non è un niente, un momento dell'immutabile e, anzi, è quel momento che non solo è immutabile, ma – in quanto totalità dell'apparire – non appare nemmeno come diveniente»²¹³.

²¹² Tuttavia, sembra emergere qui un problema che lo stesso Severino, in *Essenza del nichilismo*, lascia aperto alla possibilità di ulteriori sviluppi di indagine. Severino scrive: «La manifestazione astratta dell'essere provoca una differenza tra l'essere, come esito della manifestazione astratta, e lo 'stesso' essere, in quanto concretamente avvolto dal tutto; ma i limiti di questa differenza sono attualmente imprevedibili [...]. Se di un bel volto non appaiono certi tratti, quelli che appaiono non sono quegli 'stessi' tratti che nella completa apparizione del volto si fondono con tutti gli altri, e l'espressione che si produce in questa limitata manifestazione, può essere tanto pateticamente accettabile, quanto terribilmente mostruosa. Se appaiono soltanto certe contrade della 'pianura della verità' (τὸ ἀληθείας πεδίων), il volto di Dio diventa il volto del mondo, che è appunto il volto di Dio, ma nel suo lasciar celati certi tratti essenziali» (*Poscritto*, cit, p. 105, nota 22). Il punto, cioè, è: il fiore che appare all'apparire finito è certamente lo stesso fiore che appare all'apparire infinito ma, nell'apparire infinito, nell'apparire concretamente avvolto dal Tutto, quale nuovo, inimmaginabile significato assume quello stesso fiore? E, soprattutto, esso è ancora, davvero, lo stesso fiore? È lo stesso fiore “trasfigurato”? Siamo convinti che la riflessione intorno a questo nodo teoretico presenti delle possibilità di approfondimento estremamente interessanti.

²¹³ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 105.

L'apparire finito, cioè, è lo stesso apparire infinito del Tutto, ma un apparire tale per cui ogni ente, ogni determinazione posta, non è mai vista nel Tutto che concretamente la avvolge, bensì isolata, separata da esso.

Certamente, dunque, è impossibile che la verità originaria si offra in tutta la sua concretezza all'apparire finito, ma poiché la posizione finita, formale della verità originaria è essa stessa (un momento della) verità originaria, i tratti con i quali l'essere si offre all'apparire finito sono, ancorché dei tratti, la stessa verità originaria.

Tuttavia, crediamo sia giunto il momento di chiarire meglio il significato che i termini "apparire finito" e "apparire infinito" assumono per Severino, e perché, in una concezione non nichilistica del divenire, il non essere ancora e il non essere più di un ente siano sempre, in realtà, l'iniziare ad apparire e il cessare di apparire di un eterno.

3. Apparire e scomparire

«E poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte
e le cose che corrispondono alla loro forza sono attribuite a
queste cose o a quelle,
tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura,
uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla»²¹⁴.

I. Luce e notte, giorno e oscurità: uguali ambedue perché entrambi sono, ed essendo, il nulla non può sfiorarli. Tuttavia, l'uomo teme la notte, perché in essa vi vede il nulla, e ama il giorno, perché grazie ad esso vede le cose. Ma le cose che vediamo sono tutto ciò che esiste, o quel che vediamo è solo un'infinitesima parte di ciò che c'è? Che cosa vediamo, precisamente?

Nel capitolo dedicato al destino dell'essente, avevamo annunciato il chiarimento di una affermazione che ora esige di essere giustificata.

Avevamo sostenuto che il diventar altro da parte di un ente è qualcosa che non si offre mai all'esperienza. Che il diventar altro da parte di un ente – come il diventar niente da parte di un ente, o il suo uscire dal nulla – è qualcosa che non appare. In che senso abbiamo fatto questa affermazione?

«Tutto l'essere è eterno. Eppure l'essere appare – e in modo altrettanto incontrovertibile – come diveniente. Tutto è immutabile; eppure il divenire appare. [...] Se l'essere, in quanto essere, è immutabile, il divenire dell'essere è impossibile; ma questa impossibilità è proprio il contenuto dell'apparire. Questa è certamente l'aporia fondamentale provocata dalla verità dell'essere»²¹⁵.

²¹⁴ Parmenide, *Poema sulla natura*, Fr. 9, vv. 1-4, DK.

²¹⁵ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 81.

Un'aporia, dunque: una strada chiusa. Ma è proprio vero che, lungo questa strada, non vi sono uscite?

In realtà, un'uscita c'è e, nella prospettiva severiniana, essa appare in tutta la sua evidenza, ma allo sguardo nichilistico, esercitato a leggere il divenire come l'uscire dell'essere dal nulla e il ritornare dell'essere nel nulla, essa non si mostra.

Ciò che da sempre si mostra, allo sguardo nichilistico, è il non esserci ancora e il non esserci più da parte degli enti. E, per lo sguardo nichilistico, questa non è un'interpretazione della realtà: è l'evidenza suprema.

La domanda alla quale dobbiamo rispondere, allora, è: l'annullarsi di un ente - o la sua emersione dal nulla - è davvero un'evidenza? È qualcosa che constatiamo?²¹⁶

«Questo pezzo di carta sta bruciando rapidamente, ed ora è ridotto a poca cenere. Diciamo allora che è andato distrutto e che il risultato di questa distruzione è il suo essere ormai un niente. Ma – ecco il problema – *questo esser niente appare, oppure di quell'oggetto non appare più niente* (niente del modo di essere che gli conveniva prima di andare bruciato)? *Appare che l'oggetto è niente, o l'oggetto non appare più?*»²¹⁷.

Questa è la domanda che dobbiamo porci e alla quale il giudizio è chiamato a dare una risposta.

Certo, la lunga consuetudine che induce a scambiare per evidente ciò che, in effetti, non si mostra, può trarre in inganno e spingere a difendere a spada tratta ciò che "si crede" di vedere, ma qui la filosofia ha i suoi vantaggi: lungi dal presentarsi come un'alleata del senso comune, essa non ha alcun riguardo per ciò che vi è di scontato, ed è contro le presunte ovvietà che scaglia le sue frecce.

Dunque, alla domanda «appare che l'oggetto è niente, o appare che l'oggetto non appare più?», dobbiamo rispondere che, in effetti, ciò che appare è che l'oggetto – la carta che si è incenerita – non appare più.

²¹⁶ Si può dire che la risposta, negativa, a questa domanda rappresenti un punto di svolta nella riflessione di Severino. Mentre ne *La struttura originaria* e, in qualche modo, anche in *Ritornare a Parmenide*, il dato fenomenologico di un divenire ontologico era ritenuto evidente (anche se questa evidenza F-immediata, isolata dall'incontraddittorietà L-immediata dell'essere, veniva considerata un astratto e, dunque, il diveniente risultava essere, comunque, nel concreto, incontraddittorio e, perciò, già da sempre salvo dalla "rapina del nulla"), a partire dal *Poscritto*, Severino nega che all'esperienza si offra realmente qualcosa come un divenire in cui ne va dell'essere, e giunge finalmente a sostenere che il *φαίνεσθαι* non mostra affatto qualcosa di diverso rispetto a quanto il *λόγος* mostra: il divenire ontologico non è più trattato come un'evidenza, ma come un'interpretazione (errata) di ciò che appare: un presupposto. L'annullamento dell'essere, cioè, non è più negato in base alla sintesi della F-immediatezza unita alla L-immediatezza, ma in base alla sola e semplice F-immediatezza.

²¹⁷ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 85.

L'apparire, cioè, non mostra qualcosa di contraddittorio: non mostra quel che il logo nega - non mostra che quel pezzo di carta è diventato un nulla -, bensì mostra che quel pezzo di carta non appare più: che esso è scomparso.

Del resto, come potrebbe l'apparire mostrare il nulla del pezzo di carta? Il nulla del pezzo di carta, come il nulla di qualsiasi determinazione, è il nulla, e basta: esso, come Parmenide afferma, non può in alcun modo apparire. Ma, anche non volendo tener conto di ciò, come potrebbe il "nulla" venir riferito a una qualche determinazione, per esempio al pezzo di carta? Il nulla non può in alcun caso essere riferito ad alcunché: se è nulla, non si può riferirlo a qualcosa, a un ente. Inoltre, alla stessa esperienza non appare mai che tale nulla "provenga" dal pezzo di carta. Il nulla né può provenire dal pezzo di carta né può mostrare di provenire dal pezzo di carta. Che il nulla appaia - che il nulla di una particolare determinazione appaia - l'esperienza non lo attesta; ciò che l'esperienza attesta è solo lo scomparire di qualcosa - la carta - che prima appariva: il suo non apparire più.

«L'apparire, nella sua verità, *non attesta* l'opposto di quanto è esigito dal logo. Il logo esige l'immutabilità dell'essere - esige cioè che l'essere non sia nulla e quindi non esca e non ritorni nel nulla -, e l'apparire, nella sua verità, non attesta che l'essere esca e ritorni nel nulla»²¹⁸.

Il contenuto del *φαίνεσθαι*, cioè, non è il divenire nichilisticamente inteso: il *φαίνεσθαι* non dice nulla delle sorti di ciò che ancora non appare, o di ciò che non appare più.

Come Ruggiu afferma nel suo commento al *Poema sulla natura* di Parmenide (*cfr.* p. 22): «Nulla può dire l'apparire circa il senso dell'essere dei contenuti che appaiono e scompaiono. L'apparire va interpretato».

Secondo Severino, dunque, al contrario di quanto la ragione alienata va affermando, il piano fenomenologico - per il quale gli enti appaiono e scompaiono - non nega il piano logico, espresso dal principio di Parmenide, per il quale l'essere è e non può non essere.

È proprio rimanendo fedeli a ciò che appare, che non è lecito affermare che il contenuto di ciò che appare nega - o contraddice - la verità dell'essere.

Se, dunque, la verità del divenire - il piano fenomenologico - attesta l'apparire e lo scomparire degli enti, e se la verità dell'essere - il piano logico - afferma l'impossibilità che l'essere non sia - allora ciò significa, secondo Severino, che il divenire non è l'uscire

²¹⁸ E. Severino, *ibidem*, p. 87.

dell'essere dal nulla o il ritornare dell'essere nel nulla, ma è «il processo della rivelazione dell'immutabile»²¹⁹.

Il divenire non nichilisticamente inteso, cioè, non ha assolutamente a che fare con il non essere ancora o il non essere più di qualcosa, ma con il non apparire ancora o il non apparire più di quella cosa.

«Per *tutto* ciò di cui appare il divenire, il divenire è il suo comparire e il suo sparire»²²⁰.

Questa affermazione è importantissima perché, come vedremo, il divenire non riguarda *mai* il divenire di un ente, ma sempre il divenire dell'apparire di un ente (il quale, per Severino, è un ente).

Ora, la struttura dell'apparire, come è concepita dal nostro filosofo, è una struttura complessa, ma tale complessità non implica, come la critica ha tentato di dimostrare fin da *Ritornare a Parmenide*, che vi sia, nel divenire non nichilisticamente inteso, un residuo ineliminabile di non essere, un *minimum*, come Bontadini afferma, che non può essere divinizzato.

Procediamo con ordine e, per non trascurare eventuali obiezioni, assumendo il punto di vista della critica.

II. L'obiezione che viene rivolta alla concezione non nichilistica del divenire formulata da Severino dice questo: anche se ogni ente fosse eterno, e anche se il divenire fosse l'apparire e lo scomparire di un ente dal cerchio dell'apparire, il non apparire ancora, o il non apparire più di quell'ente, sarebbe comunque l'annullamento di un certo positivo: di quel positivo che è l'apparire dell'ente.

In altri termini: anche se il divenire non fosse l'annullarsi o il fuoriuscire dal nulla di un certo ente, esso sarebbe pur sempre l'annullarsi di quell'ente che è l'apparire dell'ente.

Detto in altro modo ancora: l'apparire dell'ente non appare più; dunque, quel non apparire dell'apparire dell'ente è necessariamente un annullarsi, un venir meno (in senso

²¹⁹ E. Severino, *ibidem*, p. 89.

²²⁰ E. Severino, *ibidem*, p. 94.

nichilistico). Infatti, se anche quell'apparire fosse un eterno, esso dovrebbe apparire. Un apparire che non appare, infatti, è contraddittorio.

Bontadini lo esprime benissimo: «Se [...] io posso disgiungere, in un senso determinato, la carta dal suo apparire – in quanto affermo che esiste anche fuori dell'apparire – non posso disgiungere l'apparire dall'apparire, ossia da se stesso, affermando che l'apparire (della carta) esiste anche fuori dell'apparire (cioè fuori di se stesso!)»²²¹.

Abbiamo richiamato questo particolare passo della critica di Bontadini a *Ritornare a Parmenide* perché pensiamo che esso possa aiutarci a comprendere meglio, e a superare, i due principali equivoci in cui alcuni interpreti di Severino cadono.

Il primo equivoco, a nostro avviso, consiste nel pensare che la carta sia separabile dal suo apparire. Il senso comune, certamente, pensa questo: pensa che la carta possa essere separata dal proprio apparire. Lo stesso Bontadini, che pure è, in assoluto, uno dei più autorevoli sostenitori dell'inseparabilità di essere e pensiero²²², ipotizza: «Se io posso disgiungere la carta dal suo apparire». Tuttavia, è qui che nasce il primo equivoco: la carta, infatti, non può essere disgiunta in alcun modo dal suo apparire.

L'ente che esiste – l'ente eterno che non può non esistere – non è la carta separabile dal proprio apparire: l'ente eterno, che non può non essere, è la carta-che-appare o, il che è lo stesso, l'apparire-della-carta.

Non esiste qualcosa come "la carta" separata dall'"apparire della carta", o un "apparire della carta" separato dalla "carta". La "carta" è solo il momento di una sintesi, come lo è il suo "apparire", e l'ente eterno – l'ente che è e che non può non essere - è appunto questa sintesi, non disgiungibile, della carta e del suo apparire. L'errore dell'intelletto astratto è l'errore dell'intelletto che separa l'ente dall'apparire dell'ente, mentre invece essi sono distinti, ma non separabili (*cf.* p. 24)²²³.

L'ente-che-appare è precisamente l'apparire dell'ente, dove - si badi – l'apparire dell'ente non è un secondo, diverso ente, ma è lo stesso ente-che-appare.

²²¹ G. Bontadini, Postilla, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, V, p. 619.

²²² Per un'indagine approfondita sulla filosofia di Bontadini e sul concetto di Unità dell'Esperienza, si veda P. Pagani, *Essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini, pro manuscripto*, Venezia 2008.

²²³ Affermare, come qui si sta facendo, che l'ente non è separabile dal proprio apparire significa semplicemente affermare ciò che l'idealismo (ma già G. Berkeley, in un senso però soggettivistico) ha messo in luce nella maniera più chiara: che il pensiero è intrascendibile.

Tuttavia, vi è un secondo equivoco, ed esso è determinato dal fatto che non si considera la differenza tra apparire finito e apparire trascendentale.

Quando Bontadini dice: «Non posso disgiungere l'apparire dall'apparire, ossia da se stesso, affermando che l'apparire (della carta) esiste anche fuori dell'apparire (cioè fuori di se stesso!)», non tiene in considerazione il fatto che il primo apparire, del quale sta parlando, è l'apparire finito, e il secondo apparire, dal quale il primo *deve* essere disgiunto, è l'apparire trascendentale.

Quando si dice che l'apparire dell'ente non appare, non si dice qualcosa di contraddittorio, perché, in realtà, quel che si sta dicendo è che l'ente che appare all'apparire trascendentale - e che, all'apparire trascendentale, non può mai non apparire - non appare all'apparire finito, empirico.

«Nell'espressione: "l'apparire sparisce", il termine 'apparire' compare dunque in due significati diversi. Non vuol dire che l'apparire non è più apparire, che cioè si è consumato, spento, ma vuol dire che l'apparire empirico non appartiene più al contenuto dell'apparire trascendentale, esce da questo contenuto (ma continuando a esistere in eterno). [...] Non si tratta di 'disgiungere' l'apparire 'da se stesso', bensì di disgiungere l'apparire empirico dall'apparire trascendentale»²²⁴.

Quel che non appare più - o non appare ancora - all'apparire finito, appare invece da sempre e per sempre all'apparire trascendentale: ne è un suo eterno contenuto. Tutto ciò che non appare - o che è destinato a non apparire mai nei cerchi dell'apparire finito - «se ne sta da sempre e per sempre in beata compagnia con tutto l'essere, al di fuori del tempo»²²⁵.

L'apparire trascendentale, infatti, è l'orizzonte infinito nel quale l'apparire infinito del Tutto appare: qui non solo appare l'apparire della totalità infinita degli enti, ma anche la totalità infinita delle infinite relazioni - anche esse enti - che legano ogni singolo essente a tutti gli altri essenti. L'apparire trascendentale è la condizione dell'apparire di ogni singolo contenuto che appare all'apparire empirico: è lo sfondo, rispetto al quale ogni contenuto emerge.

Perciò, tutto quel che appare all'apparire finito, e che all'apparire finito appare nella processualità, all'apparire trascendentale appare, da sempre e per sempre, nella "contemporaneità".

²²⁴ E. Severino, *Risposta ai critici*, cit., p. 297.

²²⁵ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 60.

Ciò che a noi appare come una successione di eventi – un prima e un poi – all'apparire infinito appare come il Tutto già da sempre apparso: nessun prima e nessun dopo, ma l'eterno apparire, tutto insieme, di Tutto ciò che era, è e sarà.

L'apparire trascendentale è la dimensione nella quale tutto è compreso e, quando diciamo tutto, vogliamo dire non soltanto gli enti che appaiono all'apparire finito – e lo stesso apparire finito –, ma anche il cominciante apparire o il cessante apparire di quegli enti. Nel cerchio dell'apparire trascendentale non appare solo l'ente che appare all'apparire finito, ma anche *il fatto che* esso appaia: il fatto, cioè, che l'ente cominci (o cessi) di apparire all'apparire finito.

Risulta forse più chiaro, ora, perché nel presente lavoro si sia sempre mantenuta ferma la distinzione tra due dimensioni: quella dell'apparire empirico, soggetta alla temporalità, dove l'ente che appare è l'ente astrattamente posto, e non l'ente posto nella sua concretezza, e quella dell'apparire trascendentale, già da sempre sottratto alla possibilità di qualunque forma di temporalità, perché non incominciante e non cessante di apparire.

«Questo orizzonte – l'evento trascendentale – non solo non diviene in senso nichilistico, ma non può divenire nemmeno in senso non nichilistico»²²⁶.

Il cerchio dell'apparire trascendentale, cioè, è intramontabile: non solo non inizia e non finisce, ma nemmeno inizia ad apparire o finisce di apparire. Esso è l'immutabile.

Ecco, allora, perché, nel capitolo dedicato all'eternità dell'ente, abbiamo scritto (*cfr.* p. 83): «La temporalità è un aspetto dell'ente che, nella verità dell'essere, appare come tolto. Dire che ogni ente è già da sempre «tratto in salvo» dal tempo, non significa dire che il tempo non appare (all'apparire finito, infatti, il tempo appare!), ma significa dire che, nella verità dell'essere, esso appare come tolto».

Nella verità dell'essere il tempo appare come tolto perché, nella verità dell'essere – cioè nell'apparire trascendentale – ogni cosa appare al di fuori del tempo, nella sua totale e completa pienezza ontologica. Viceversa, nei cerchi infiniti dell'apparire finito – cioè, nelle infinite coscienze umane – la temporalità appare perché in essi non appare il tutto di ogni ente, ma solo l'ente astrattamente posto.

«Poiché tutto l'essere è immutabile e poiché l'essere diviene – *ossia compare e scompare* –, allora l'essere, in quanto sottoposto al processo dell'apparire, *non* è l'essere così come

²²⁶ E. Severino, *Risposta ai critici*, cit., p. 296.

esso è in sé; ossia l'essere, in quanto astrattamente manifesto, è appunto l'essere diveniente, giacché l'essere, divenendo, appare in parte e quindi non appare concretamente nel tutto; e l'essere, in quanto concretamente avvolto dal tutto, è l'essere che non diviene (ossia che non appare in parte)»²²⁷.

L'apparire finito, dunque, non va considerato come un'ulteriorità rispetto all'apparire trascendentale: esso non apporta alcun incremento ontologico al Tutto immutabile, bensì lo rispecchia, lo manifesta, ma lo manifesta in modo necessariamente finito e, dunque, diveniente²²⁸.

Ciò che chiamiamo Storia – questo complesso succedersi di cose, eventi, pensieri regolati dal principio di causalità – è, per Severino, il momento astratto di un concreto, dove ogni cosa, fatto o pensiero appare da sempre e per sempre in compagnia di tutti gli altri: ciascuno legato ad ogni altro da una necessità che tiene tutto eternamente unito.

Che un ente non appaia ancora, o non appaia più, o non appaia mai all'apparire attuale, non modifica in alcun modo il fatto che esso continui - abbia già da sempre continuato e sia destinato per sempre a continuare - ad apparire nell'apparire infinito del Tutto²²⁹.

«Non rimane una qualche porzione o dimensione del positivo, la quale non sia così salvata e resti abbandonata al tempo: ciò che resta nel tempo non è qualcosa che non sia posseduto dall'eterno»²³⁰.

Tuttavia, una volta che si sia sufficientemente chiarita la differenza tra apparire finito e apparire trascendentale – e si sia, dunque, mostrato perché l'affermazione “l'apparire scomparire” non è una affermazione contraddittoria – rimane da precisare ulteriormente la struttura dell'apparire, quale emerge dal dettato di Severino.

Poc'anzi, infatti, abbiamo sostenuto che la sintesi originaria – la sintesi eterna che è e non può non essere - non è l'ente separabile dal proprio apparire, ma l'ente-che-apparire: l'apparire dell'ente.

In realtà, è necessario specificare che la struttura dell'apparire ha un carattere autoriflessivo, di modo che l'apparire dell'ente non è mai solo l'apparire dell'ente, ma è sempre l'apparire dell'apparire dell'ente²³¹.

²²⁷ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 112.

²²⁸ «Se tutto ciò che è nel mondo è eternamente in Dio, non per questo il mondo è nulla: è nulla come novità o incremento rispetto a Dio» (E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 60).

²²⁹ Infatti, Severino accosta il cerchio trascendentale dell'apparire all'Intelletto in atto di Aristotele, che pensa sempre (Aristotele, *De anima*, III, 430 a 22).

²³⁰ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 61.

«Di solito ci si rappresenta l'apparire (il 'pensiero', la 'coscienza', il 'soggetto') come ciò, cui sia consentito di non avere come contenuto se medesimo: l'apparire – si ritiene – può essere apparire delle cose, senza essere apparire del loro apparire: l'apparire del loro apparire sarebbe una figura che si realizza solo *qualora* si rifletta sull'apparire delle cose. Eppure l'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono»²³².

Secondo Severino, cioè, se un ente appare, allora anche il suo apparire deve, necessariamente, apparire²³³. Se l'apparire dell'ente non apparisse, l'ente non apparirebbe. Se l'ente appare, allora necessariamente appare anche il suo apparire. Detto in altro modo: l'ente appare, solo se il suo apparire appare.

«L'apparire dell'essere è insieme, necessariamente, apparire di se medesimo, ossia il contenuto che appare include necessariamente il suo apparire»²³⁴.

Dunque, l'apparire dell'ente è sempre anche apparire dell'apparire dell'ente. Ma, attenzione, questo secondo apparire, del quale stiamo parlando, non è qualcosa di diverso dal primo apparire. L'apparire dell'ente è *lo stesso* apparire dell'apparire dell'ente. E l'apparire dell'apparire dell'ente è *lo stesso* apparire dell'ente²³⁵.

Perché questo rilievo è importante? Perché ci dice che, quando un ente comincia ad apparire, allora, necessariamente, anche l'apparire di quell'ente comincia ad apparire. E quando un ente cessa di apparire, allora, necessariamente, anche l'apparire di quell'ente cessa di apparire. Quando qualcosa, dunque, passa dall'apparire al non apparire più, anche l'apparire di quel qualcosa passa dall'apparire al non apparire più.

Ora, quando la critica all'interpretazione non nichilistica del divenire dice che il non apparire più dell'ente è, inevitabilmente, un non essere più di quell'apparire, essa dimentica che quel "non essere più" dell'apparire è già stato posto, in realtà, come un "non apparire più" (perché, appunto, l'apparire dell'ente è lo stesso apparire dell'apparire dell'ente).

²³¹ «Nella verità dell'essere, l'apparire non è dunque semplice coscienza (un porre che non sia un porsi), ma autocoscienza, e cioè coscienza dell'autocoscienza» (E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., pp. 239-240, nota 8).

²³² E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 95.

²³³ Infatti, che qualcosa appaia significa che qualcosa appare a me; quel "a me" significa, appunto, che "appare" che qualcosa appare.

²³⁴ E. Severino, *Poscritto*, in cit, p. 96.

²³⁵ "Io", infatti, non sono qualcosa di diverso dall'ente che appare. La purezza dell'apparire è proprio data dal fatto che l'"io", l'"apparire", non è nulla di diverso dall'ente così come è manifesto. Il pensiero (o la soggettività intenzionale) è lo stesso pensato, cioè è la stessa manifestatività dell'ente (e questo vale anche se il pensato è qualcosa di vago o confuso: in quel caso è la vaghezza - l'ente nella sua vaghezza - che appare).

Quando, cioè, si vuol presentare come “non essere” quel “non apparire” dell’ente, ci si dimentica che l’essere di quell’apparire era già stato identificato non come essere dell’apparire, ma come apparire dell’apparire. Sicché, non è che l’apparire dell’ente non sia più, ma esso non appare più²³⁶.

Tuttavia – come ora dovrebbe risultare chiaro - l’autentica struttura dell’apparire è una struttura triadica, perché certamente l’apparire dell’ente è sempre anche l’apparire dell’apparire dell’ente, ma questo apparire dell’apparire dell’ente appare e scompare e, quando si dice appunto che appare e scompare, si intende con ciò dire che esso entra ed esce dal cerchio dell’apparire trascendentale.

Facciamo un esempio: un fiore appare. Se un fiore appare, allora – come abbiamo visto -, anche il suo apparire appare. Quando il fiore non appare più, anche l’apparire del fiore non appare più. Dov’è finito l’apparire dell’apparire del fiore? La risposta è: l’apparire dell’apparire del fiore – che è lo stesso apparire del fiore – è uscito dall’orizzonte trascendentale dell’apparire e, per questo, non appare più.

A questo punto, allora, la critica dice: dunque, il cerchio dell’apparire trascendentale, che prima conteneva l’apparire dell’apparire del fiore, ora non lo contiene più. Il cerchio dell’apparire trascendentale è passato dall’essere il cerchio includente l’apparire dell’apparire del fiore ad essere il cerchio non più includente quell’apparire. Esso, che si era detto l’Immutabile, è diventato qualcosa di diverso da se stesso. E questo era precisamente ciò che avevamo escluso potesse accadere.

In realtà, infatti, questo non accade: perché, come abbiamo cercato di far vedere, il cerchio trascendentale dell’apparire è l’orizzonte che contiene tutto ciò che esiste. *Tutto* ciò che esiste: quindi, non solo l’apparire dell’apparire di ogni ente, ma anche lo stesso uscire dell’apparire dell’apparire di ogni ente (o lo stesso entrarvi).

L’entrare (o l’uscire) dell’apparire dell’apparire di un ente dall’apparire trascendentale è esso stesso un ente: un ente già da sempre e per sempre contenuto nel cerchio dell’apparire trascendentale.

²³⁶ L’obiezione che, a questo punto, può essere mossa all’interpretazione della struttura dell’apparire proposta da Severino, è che essa rimanga soggetta ad un rinvio *ad indefinitum*, per il quale l’apparire dell’apparire sarebbe l’apparire dell’apparire dell’apparire e quest’ultimo, a sua volta, sarebbe l’apparire dell’apparire dell’apparire dell’apparire e così via. Tuttavia, secondo le stesse precisazioni di Severino, questo non accade perché – come abbiamo già avuto modo di chiarire - l’apparire dell’ente ha come contenuto se medesimo. L’apparire dell’apparire dell’ente, cioè, è lo stesso apparire dell’ente e, dunque, il rinvio *ad indefinitum* non si pone: è bloccato da subito.

Non è che il cerchio trascendentale dell'apparire passi dall'essere includente l'apparire dell'apparire del fiore al non essere più includente l'apparire dell'apparire del fiore: anche l'essere includente o il non esserlo più è un contenuto del cerchio trascendentale. Dicendo che in esso vi è Tutto, si intende che in esso vi è anche l'incominciante o il cessante apparire dell'apparire di ogni cosa. E quindi anche la stessa "accoglienza" di ogni cosa nel cerchio trascendentale, o il "congedo" di ogni cosa da esso²³⁷.

Questo è l'autentico senso della struttura dell'apparire: una struttura che non concede mai a nessuna cosa di non essere, perché tutto dimora già eternamente presso l'orizzonte infinito che ospita ogni cosa (e che, dunque, ospita anche lo stesso ospitare)²³⁸.

III. Il cerchio trascendentale dell'apparire, dunque, è ciò che non può mai iniziare o cessare di apparire; esso non è l'incominciante o il cessante spettacolo che si dispiega all'apparire finito, ma è l'eterno spettatore di questo spettacolo: è l'intrascendibile, ciò che permette l'apparire (o il non apparire) di ciascun contenuto determinato²³⁹.

²³⁷ A questo proposito, dobbiamo rilevare che, forse, i termini "entrare" e "uscire", usati da Severino per indicare il cominciare ad apparire e il cessare di apparire di una determinazione, rischiano di risultare, in qualche misura, fuorvianti. L'uso di questi termini, infatti, induce a pensare al cerchio trascendentale dell'apparire come a un "contenitore" dal quale i vari eterni entrano ed escono, mentre invece il cerchio trascendentale dell'apparire non è questo: esso è l'orizzonte totale dove il cominciare e il cessare di apparire degli enti corrisponde piuttosto al "prendere nota" (all'"attestare") da parte del cerchio trascendentale medesimo di ogni cominciare e cessare di apparire.

²³⁸ È interessante notare lo stretto legame logico che sussiste tra la situazione qui descritta e l'incontrovertibilità dell'incontraddittorietà dell'Intero. Una parte della filosofia contemporanea giudica l'"Intero" o il "Tutto" un significato contraddittorio, perché dell'Intero si deve dire che esso non è la parte, ma non essendo la parte, ne segue che all'Intero manca qualcosa: manca, appunto, almeno l'essere la parte. L'Intero risulta così contraddittorio, perché è e non è l'Intero. Invece, a nostro avviso, la contraddizione non sussiste, perché l'Intero è anche il suo non essere la parte. Nell'Intero – nel Tutto – è compresa la possibilità di predicare che l'Intero non è l'Intero, ma come tolta.

²³⁹ Potrebbe essere interessante, anche se qui impossibile per ragioni di spazio, tentare di istituire un raffronto tra il senso dell'apparire trascendentale e il senso del Pensiero in Atto nella filosofia di Giovanni Gentile. Per Gentile, infatti, il Pensiero Pensante è l'orizzonte invalicabile dove ogni contenuto è già, inevitabilmente, ricompreso: qualunque cosa appaia, essa appartiene all'atto del pensiero, il quale non è il pensiero empirico di ogni singolo uomo, ma è l'io trascendentale. Naturalmente, la prima (e abissale) differenza è che il Pensiero in Atto è, per Gentile, identità di essere e non-essere: ciò che, per Severino, è l'assurdo.

Se qualcosa comincia o cessa di apparire, allora questo qualcosa è certamente un contenuto determinato che, in quanto tale, appartiene necessariamente al cerchio intramontabile dell'apparire trascendentale.

Ora, è vero che l'uomo ha che fare sempre e soltanto con contenuti determinati, e non con il Tutto infinito, ma è anche vero che il Tutto infinito deve necessariamente apparire, perché qualche contenuto determinato appaia (e perché anche lo stesso apparire finito appaia). La parte non appare, se il Tutto non appare²⁴⁰.

Se il cerchio trascendentale dell'apparire non apparisse, allora nulla apparirebbe: l'eterna infinità del Tutto resterebbe completamente nascosta, celata in se stessa, non manifesta.

Anzi, si può affermare che, se il cerchio trascendentale non apparisse, l'eterna infinità del Tutto non sarebbe (in senso nichilistico).

Infatti, se si afferma che l'apparire trascendentale è la totalità degli enti, qualora si affermasse che l'apparire trascendentale non appare, si dovrebbe anche affermare che la totalità degli enti non è. Ma questa, evidentemente, è la contraddizione: è l'impossibile²⁴¹.

D'altra parte, lo stesso *φαίνεσθαι* attesta chiaramente che qualcosa appare. Se, dunque, qualcosa appare, allora ciò significa, necessariamente, che il cerchio trascendentale dell'apparire appare.

Certo, il *φαίνεσθαι* non attesta soltanto che qualcosa appare: attesta anche che qualcosa non appare ancora, o non appare più.

Ma a questa obiezione abbiamo già risposto, mostrando come il negativo espresso dal non apparire ancora o dal non apparire più di un ente non sia veramente (concretamente) un negativo: il "non" che si mostra nel non apparire ancora o nel non apparire più di un ente significa solo che il contenuto del *φαίνεσθαι* è l'essere astrattamente posto, e non l'essere nella sua concretezza: significa solo che ciò che appare è un ente determinato, e non l'infinita totalità degli enti.

All'apparire attuale, il "non" appare, ma esso appare solo perché anche l'infinita eternità del Tutto appare: il divenire appare perché l'eterno appare²⁴².

²⁴⁰ Naturalmente, dobbiamo ricordare che il significato del Tutto, come orizzonte entro il quale la parte appare, non è mai il significato concreto del Tutto. Ogni contenuto che appare è qualcosa di finito (di astratto) rispetto all'Intero di cui è parte, e l'Intero, come Severino si esprime, «non dà tutto ciò che promette»: la contraddizione C è proprio questo non avere tutto ciò che era stato promesso.

²⁴¹ «Se dell'eterno non apparisse nulla, l'apparire (ossia questo certo essere che è l'apparire in quanto evento trascendentale) sarebbe apparire di nulla e quindi non sarebbe, e cioè sarebbe un niente» (E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 100).

Se, come abbiamo ripetuto più volte, la verità originaria è l'intreccio del logo originario – per il quale l'essere è e non può non essere (L-immediatezza) – e della manifestazione originaria dell'essere – l'orizzonte fenomenologico (F-immediatezza) – allora, la verità originaria deve affermare che ciò che appare non è l'essere nella sua pienezza: ciò che appare è una regione dell'essere – la regione percorribile dall'umano – e non la sterminata “pianura della verità”.

Ciò che per noi è “visibile” non è il Tutto infinito: il Tutto infinito è destinato a rimanere, almeno in parte, invisibile. In questo senso, si può dire che la filosofia di Severino sia, essenzialmente, una metafisica.

«Se per ‘metafisica’ si vuol intendere la differenza tra l'apparire (che tuttavia è un ente) e l'essere (ossia la totalità degli enti) – la differenza tra ciò che del tutto si cela e ciò che di esso si manifesta -, allora, certamente, anche il pensiero espresso da *R. P. (scil. Ritornare a Parmenide)* è metafisico».

D'altra parte, che cos'è la metafisica, se non il fondamentale tentativo di risolvere la contraddittorietà del divenire?²⁴³

Nella filosofia di Severino, la contraddittorietà del divenire è risolta mostrando come essa sia una contraddittorietà apparente. Mostrando, cioè, come, da un lato essa non appaia, perché il non apparire di un ente è, autenticamente, un non apparire, e non un non essere (l'apparire di un ente, lo ricordiamo, è lo stesso apparire dell'apparire di quell'ente). Dall'altro lato, mostrando come l'ente che appare – la totalità dell'F-immediato - sia l'ente astrattamente posto, e non la totalità concreta e infinita del Tutto – l'Intero immutabile²⁴⁴.

Se la contraddizione è l'impossibile – ed è l'impossibile perché è la negazione dell'opposizione del positivo e del negativo, destinata ad autotogliersi – allora, la contraddittorietà del divenire è una contraddittorietà già da sempre tolta dall'eterno, concreto e infinito apparire del Tutto.

²⁴² Il divenire al quale stiamo facendo qui riferimento non è il divenire ontologico (cioè, il divenire nichilisticamente inteso): il divenire ontologico, infatti, non è mai, come abbiamo visto, qualcosa di manifesto. Ciò che si offre all'esperienza è sempre un cominciare o un cessare di apparire, non un cominciare o un cessare di essere. Tuttavia, l'ente appare processualmente (appare e scompare), ed è a questo senso del divenire che qui ci si sta richiamando.

²⁴³ Questa osservazione va letta tenendo presente che, chiaramente, per la metafisica classica, il divenire è contraddittorio solo se è pensato come originario, assoluto, mentre, per Severino, il divenire (nichilisticamente inteso) è contraddittorio in quanto tale.

²⁴⁴ Questo non vuol dire assolutamente che in Severino vi sia la negazione di un divenire non ontologico degli enti: il sopraggiungere e il dileguarsi degli eterni è tutt'altro che illusorio. Il divenire appare, ma appare in un significato completamente diverso da quello che assume nell'interpretazione nichilistica.

Tuttavia, ciò che va rilevato – e che, per Leonardo Messinese, rappresenta l'enorme conquista filosofica conseguita già da *La struttura originaria*²⁴⁵ - è che, per Severino, la posizione dell'Intero immutabile non è l'esito di un'inferenza, di una dimostrazione, ma è immediatamente implicata dall'affermazione che l'essere è e non può non essere.

«Affermare che di un qualsiasi contenuto semantico si predica L-immediatamente l'essere, significa affermare che ogni contenuto semantico, e quindi l'intero semantico, non è un non essere, e questo suo non esser non essere gli conviene L-immediatamente»²⁴⁶.

Ciò significa che, per Severino, è L-immediato che l'essere – ogni essere - sia incontraddittorio, cioè che sia e non possa non essere; quindi, è L-immediato che sia immutabile, dove tale immutabilità vale appunto come esclusione di uno spazio o di un momento nel quale l'essere non sia. La negazione dell'immutabilità dell'essere – di ogni essere - è, cioè, contraddittoria. E questa contraddittorietà è appunto ciò che è originariamente tolto, in quanto la negazione dell'immutabilità – che è una mediazione - è autocontraddittoria.

«Toglimento originario della mediazione non significa qui che la mediazione non esiste, non si costituisce, ma significa che la mediazione - che quindi si realizza come mediazione – è di natura tale che il progetto della sua negazione è immediatamente autocontraddittorio; e poiché il soggetto della mediazione è l'intero, l'originaria posizione dell'intero come ciò a cui conviene l'immutabilità fa sì (dato che l'intero deve includere ogni determinazione) che la proposizione 'L'essere (l'intero) è immutabile' sia L-immediata»²⁴⁷.

Questo significa che il sapere metafisico appartiene alla stessa struttura del fondamento: non è un'ulteriorità rispetto a quella struttura²⁴⁸.

L'Immutabilità dell'Essere non è l'esito di una speculazione, di una mediazione, ma la stessa, concreta apertura dell'immediatezza logica e, dunque, della struttura originaria, che è originaria proprio in quanto non è mediata da altro²⁴⁹.

²⁴⁵ Per questa considerazione si veda L. Messinese, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa 2010.

²⁴⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 3.

²⁴⁷ E. Severino, *ibidem*, capitolo quindicesimo, § 15.

²⁴⁸ «Il sapere metafisico non è, rispetto al fondamento, un'ulteriorità da conseguire, ma appartiene all'essenza stessa del fondamento [...] O qualcosa come "punto di partenza" sussiste certamente, *ma come momento astratto della struttura originaria*, sicché il viaggio è originariamente compiuto» (E. Severino, *ibidem*, capitolo primo, § 3).

²⁴⁹ L'affermazione che "l'Essere è Essere" è, infatti, un giudizio analitico, tale cioè che la sua negazione non è immediatamente autocontraddittoria (come nei giudizi sintetici a priori), ma è immediatamente autocontraddittoria.

L'Immutabilità dell'Essere è il semplice, abbagliante sapere di Parmenide, che non ha bisogno del principio dell'*ex nihilo nihil* per affermare questa verità.

Vi sono due diverse strade, attraverso le quali la filosofia antica cerca di risolvere l'aporetica del divenire²⁵⁰.

La prima è quella percorsa da Parmenide, il quale, affermando che l'essere è e non può non essere, risolve la contraddittorietà del divenire senza ricorrere ad alcuna mediazione: se l'essere è e non può non essere, allora, necessariamente, il divenire è un'illusione. Ciò che esiste è solo l'essere, e ciò che appare come diveniente è nulla.

Qui, ciò che interessa il nostro discorso non è mostrare la scorrettezza di questa conclusione, ma far vedere, appunto, come Parmenide non abbia bisogno di porre nulla, al di là del principio che l'essere è e non può non essere, per affermare che l'essere è immutabile. Questo guadagno è immediato, è ottenuto grazie agli stessi termini in gioco: esso ha «il vantaggio della semplicità o della radicalità ultima»²⁵¹.

Aristotele, invece – che percorre l'altra, grande via lungo la quale si muoverà anche Tommaso – introduce un elemento ulteriore per superare la contraddizione del divenire: introduce il concetto di limitazione dell'essere.

Per Aristotele, «quel passaggio, in cui consiste il divenire, attesta una limitazione del diveniente, e il limitante non può essere nulla, poiché altrimenti si intenderebbe il nulla come un positivo»²⁵².

Per Aristotele, cioè, l'ente che passa dalla potenza all'atto – l'ente che diviene – diviene proprio perché non è atto puro: perché è in potenza, cioè è imperfetto, limitato.

L'immutabilità dell'essere – l'esistenza dell'Atto puro – non è implicata immediatamente dal fatto che l'essere è e non può non essere, ma è guadagnata, inferita, tramite la constatazione che la limitazione, nella quale l'ente diveniente consiste, non può venire dal nulla, ma deve venire da un limitante, il quale, dunque, è sempre in atto (e infatti è in grado di muovere ogni cosa, cioè di condurre ogni cosa dalla potenza all'atto)²⁵³.

²⁵⁰ Naturalmente, la questione è strettamente legata al tema dell'esistenza di Dio. Possiamo dire che alle due strade percorse dalla tradizione filosofica per risolvere l'"aporia" del divenire, corrispondono due diversi argomenti con i quali la teologia razionale pone l'esistenza di Dio: l'argomento ontologico, di radice parmenidea, e l'argomento cosmologico, di radice aristotelica.

²⁵¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 19.

²⁵² E. Severino, *ivi*.

²⁵³ Questa è anche la via percorsa, a un certo momento della sua speculazione filosofica, da Gustavo Bontadini che fonda la sua dimostrazione dell'esistenza dell'Immutabile attraverso il cosiddetto Principio di Parmenide *ad honorem*, secondo il quale "il non essere non limita originariamente l'essere", il quale principio, tuttavia, è fondato sul principio

«L'aristotelismo riguadagna dunque il teorema eleatico dell'immutabilità dell'essere [...]. Ma lo riguadagna introducendo una struttura logica nuova rispetto a quella secondo la quale si realizza nel testo parmenideo quel teorema»²⁵⁴.

Per Severino, quella «struttura logica nuova» non è necessaria - anzi, negli scritti successivi a *La struttura originaria*, essa verrà identificata come una negazione della verità dell'essere – : non è necessaria perché, per sapere dell'immutabilità dell'intero, è sufficiente sapere che l'essere è e non può non essere.

La posizione dell'apparire trascendentale non è qualcosa di deducibile dalla posizione dell'apparire finito: è ciò che è immediatamente implicato dalla stessa, necessaria incontraddittorietà dell'apparire finito.

Se, cioè, l'essere - e quindi, primariamente, l'apparire finito - è immediatamente incontraddittorio, allora l'esistenza dell'apparire infinito non è un che di inferito, ma è un che di immediatamente implicato dall'incontraddittorietà dell'essere²⁵⁵.

Ecco perché la negazione dell'esistenza dell'apparire trascendentale è destinata ad autotogliersi.

«Se esistesse soltanto l'apparire finito (attuale o inattuale) – se cioè il punto di vista finito fosse il punto di vista supremo -, esso sarebbe e non sarebbe, *sub eodem*, la verità (l'incontrovertibile). Non sarebbe la verità perché sarebbe un trovarsi in contraddizione (appunto in quanto posizione finita dell'infinito): poiché l'essere è incontraddittorio, la contraddizione non solo è il controvertibile, ma è ciò che deve essere tolto. E insieme

che solo l'essere è, e quindi, in pratica, sul Principio "storico" di Parmenide, per il quale l'essere è e non può non essere.

²⁵⁴ *Ivi.*

²⁵⁵ Non è di questo avviso Carmelo Vigna che, in risposta alla lettera di Francesco Saccardi contenuta in *Debili postille. Lettere a Carmelo Vigna*, a cura di Paolo Pagani, Orthotes, Napoli 2012, scrive: «In modo immediato non appare né che l'esperienza è l'assoluto né che l'esperienza non è l'assoluto. A chi dicesse che l'esperienza è l'assoluto, si potrebbe chiedere, infatti, come giustifica la negatività che pure in qualche modo appare. E per farlo l'interlocutore dovrebbe produrre una giustificazione, cioè una mediazione. Dovrebbe, in altri termini, far vedere che il negativo che appare, in realtà non è negativo. La negatività sarebbe – si dice – semplice apparenza (ad es. Severino tenta di far questo; ma anche Hegel tenta di far questo). Ma già dire che la negatività è semplice apparenza, è porre di nuovo una negatività. Il che contraddice la natura di assoluto dell'esperienza. A chi dicesse che l'esperienza non è l'assoluto, e lì sostasse, cioè sostasse nella constatazione immediata, si potrebbe chiedere, parimenti, se vede – immediatamente – qualcos'altro oltre l'esperienza. Ora se lo vede, lo sperimenta, e quindi l'esperienza è l'assoluto [...]. Se non lo vede, come fa a sapere che c'è, restando al semplice constatare, cioè all'immediatezza? E' allora fin troppo evidente che per dire che l'esperienza non è l'assoluto, ossia che l'esperienza è finita, si deve poter porre qualcosa al di là dell'esperienza, ma *non* come un che di immediato, bensì come un che di mediato. Non come una constatazione, ma come una mediazione speculativa». A questo rilievo si può rispondere che, secondo la prospettiva di Severino: 1) La negatività della quale Carmelo Vigna parla non appare (il divenire che appare, cioè, non è un divenire "ontologico"); 2) Che vi sia dell'altro oltre l'esperienza, è posto immediatamente perché l'apparire è saputo come finito e processuale, ma questa finitezza, se il Tutto infinito (l'Assoluto) non esistesse, risulterebbe contraddittoria (*cf.* Capitolo 1, Parte II).

sarebbe la verità, perché se un punto di vista superiore al finito non esistesse, esso sarebbe l'impossibile, l'assurdo, e se il superamento del punto di vista finito fosse l'assurdo, questo punto di vista sarebbe la verità, l'incontrovertibile»²⁵⁶.

Per Severino, l'apparire infinito – il cerchio dell'Immutabile – è il luogo dove ogni contraddizione, ogni errore, finanche ogni dolore, è già da sempre tolto.

«Poiché ogni essente è eterno, è eterno anche quell'essente che è la negazione dell'opposizione del positivo e del negativo, e quindi è eterno anche quell'essente che è la negazione dell'eternità dell'essente. Tutto è eterno, anche l'errore.[...]. Ciò che l'errore pensa è un nulla (che dall'errore è identificato alla verità); ma l'errore non è un nulla, è un positivo, un essente, e in quanto essente è eterno come ogni essente»²⁵⁷.

Questo, forse, è il senso profondo della *Δίκη*, della giustizia dell'Essere: la sua capacità di ospitare anche l'errore, di non "punirlo" per ciò che esso è, ma di concedere persino ad esso il proprio spazio nel Tutto.

IV. L'analisi appena svolta intorno alla necessità dell'esistenza dell'Immutabile ci consente di aprire una riflessione intorno alla legittimità di considerare la filosofia di Severino come una filosofia dell'immanenza.

Infatti, se per immanentismo intendiamo il pensiero che identifica nella manifestatività dell'essere attuale - in ciò che Bontadini chiama Unità dell'Esperienza²⁵⁸ - la totalità del reale, allora, a parer nostro, il dettato di Severino è quanto di più lontano vi sia da un'interpretazione immanentistica della realtà, laddove questo dettato stabilisce appunto che la totalità dell'ente che appare all'apparire finito è, sì, la totalità dell'ente, ma non è la totalità dell'ente concretamente posta.

²⁵⁶ E. Severino, *Il sentiero del giorno*, in cit, p. 175.

²⁵⁷ E. Severino, *Tautótēs*, cit., p. 248.

²⁵⁸ Per il significato di Unità dell'Esperienza, si veda P.Pagani, *Essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, cit.

D'altra parte, se per pensiero della trascendenza intendiamo il pensiero per il quale, in assenza di ciò che trascende, il trasceso non è, e per il quale ciò che trascende non dipende in alcun modo da ciò che è trasceso, allora il pensiero di Severino rappresenta l'esclusione di qualunque principio di trascendenza: l'apparire finito, infatti, non è separabile dall'apparire infinito del Tutto, tanto quanto l'infinito apparire del Tutto non è separabile dall'apparire finito.

«L'essere in quanto essere, e quindi l'intero dell'essere, è; e quindi è immutabile. Ma come immutabile si libra sull'essere diveniente, lo trascende, L' ὄν ἢ ὄν possiede dunque un duplice significato. *Da un lato* è l'essere, nella sua assoluta pienezza e intensità: di ogni essere, in quanto essere, si deve dire che non gli può accadere di non essere e che quindi è eterno, immutabile, necessario: e in quanto la totalità dell'essere trascende, come immutabile, l'essere diveniente, si deve affermare proprio quello che dal punto di vista dell'ontologia aristotelico-tomistica, può sembrare un assurdo, ossia che il trascendentale (l'essere in quanto essere) è trascendente, che l'intero del positivo (che è appunto l'area in cui si applicano le determinazioni dell'essere in quanto essere) è trascendente. *Dall'altro lato*, ciò che è trasceso non è nulla; è anch'esso essere, positività. Ma una positività che è tutta posseduta dalla totalità immutabile dell'essere. E *deve* essere posseduta»²⁵⁹.

²⁵⁹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 59.

III. PASSATO, PRESENTE, FUTURO

1. Del “*perfectum*”, o di ciò che si è compiuto

«Perché tu, malvagia ora
dai paura e incertezza?
Ci sei – perciò devi passare.
Passerai – e qui sta la bellezza»²⁶⁰.

I. Malvagio e bello: non è così che il divenire si presenta ai mortali? Non è, il divenire, l’origine di tutte le nostre angosce, ma anche la fonte inesauribile di ogni meraviglia²⁶¹?

Gli uomini dell’Occidente sono gli “abitatori del tempo”, eppure essi non conoscono la casa in cui dimorano: passato e futuro rimangono un mistero e in ogni stanza si cela un enigma.

Tuttavia, a chi riconosca che tutto l’essere è e non può non essere, passato e futuro non possono più apparire come apparivano prima; a chi riconosca che ogni cosa è eterna, il tempo non può più mostrare lo stesso splendido e terribile volto.

Come si presenta, dunque, la temporalità, in una concezione non nichilistica del divenire?

Innanzitutto, va detto che, se vogliamo provare a rispondere a questa domanda, a guidarci non deve essere unicamente il *λόγος*, ma, come sempre, anche il *φαίνεσθαι*: ciò

²⁶⁰ W. Szymborska, *Nulla due volte*, in *La gioia di scrivere. Tutte le poesie*, Adelphi, Milano 2012.

²⁶¹ Il verbo *θαυμάζειν*, che viene usato sia da Platone sia da Aristotele per indicare l’*ἀρχή* della filosofia, allude, infatti, tanto allo stupore ammirato quanto allo sgomento, all’orrore per ciò che non si conosce.

che, in tutta la sua luce, si mostra al nostro sguardo; ciò che, all'esperienza, indiscutibilmente appare.

E, dunque, per cominciare, dobbiamo chiederci: a che cosa ci riferiamo, di solito, quando diciamo passato?

Se riprendiamo un esempio che abbiamo già utilizzato, dobbiamo dire che, secondo il senso comune, la legna che brucia nel camino, a un certo punto, diventa cenere. La legna non c'è più e, al suo posto, compare la cenere.

Tuttavia, l'apparire della cenere non può essere il semplice scomparire della legna perché, nel sopraggiungere dell'apparire della cenere, la legna appare ancora. Appare come ricordo della legna. Infatti, se non apparisse anche il ricordo della legna, noi non potremmo stabilire che una certa determinazione - la legna - è diventata cenere. Perché si possa dire che la legna è scomparsa, la legna, in qualche modo, deve continuare ad apparire.

«La combustione, come ogni divenire, può essere "sperimentata" solo se, quando si fa esperienza della cenere, la legna non è stata dimenticata. Già in Kant è pienamente acquisito il principio che la coscienza (o sperimentazione) del divenire non diviene, ossia che lo stato precedente (la legna che ancora non è diventata cenere) dev'essere conservato nella coscienza insieme allo stato susseguente (la cenere), affinché si dia coscienza di un divenire. Lo stato precedente è conservato come passato, e questo conservarlo è il ricordo»²⁶².

Qual è, dunque, l'aporia nella quale il senso comune viene ad imbattersi? Quest'aporia consiste nel fatto che, da una parte, la legna, per diventare cenere, è dovuta diventare nulla; e del nulla non può esserci memoria; dall'altra parte, il ricordo della cenere deve esserci per forza, perché si dia la coscienza del divenire cenere da parte di quella legna.

Per risolvere quest'aporia, il senso comune distingue due aspetti della legna: l'aspetto della legna che, effettivamente, si annulla e diventa cenere, e l'aspetto della legna che invece sopravvive nel ricordo e che, anche quando la cenere appare, continua ad apparire. Si dice, dunque, che l'esistenza della legna è andata perduta, ma la forma della legna - la sua essenza - è rimasta e si è conservata nel ricordo.

Ma, a questo punto, Severino si chiede: l'essenza della legna - la quale, secondo questo ragionamento, è qualcosa di diverso dall'esistenza della legna - come può essere la prova

²⁶² E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 2010, p. 177.

dell'esistenza passata della legna – la quale, proprio perché è passata, è diventata nulla, non appare?

«Su quale base viene affermata l'esistenza (passata) di questo altro che è diventato inesistente?»²⁶³

Quello che appare nel ricordo, infatti, è qualcosa, non è un niente; e quindi non può essere il niente in cui l'esistenza della legna è finita. D'altra parte, nella memoria, la legna è ricordata come esistente, non come inesistente: eppure, diciamo che l'esistenza della legna è diventata nulla.

Certo, si potrebbe sostenere che ciò che appare nel ricordo è un modo d'essere della cosa che è diverso dal modo in cui la cosa appariva prima di scomparire. Il modo di essere della legna che appare nel ricordo, si dice, non è il modo di essere della legna che appariva prima della sua scomparsa. Nel ricordo, la legna appare in un modo diverso dal modo in cui appariva prima.

Ma, anche qui, dove appare che il modo di essere del presente non è il modo di essere del passato? Se questo modo di essere del passato non appare, in base a che cosa si può dire che esso c'era, e che era diverso dal modo in cui ora il presente appare?

Come si vede, la nostra ordinaria interpretazione del passato – l'interpretazione secondo la quale lo scomparire di qualcosa è il suo diventare un nulla - è estremamente ambigua: anzi, è esplicitamente contraddittoria.

«Non solo l'apparire del divenire non attesta l'annientamento del passato, ma la persuasione che il passato sia ciò che è divenuto un niente rende impossibile lo stesso apparire del divenire. Infatti il divenire appare solo se appare il passato; ma se il passato è ciò che ormai è un niente, il passato non può apparire e dunque non può apparire nemmeno il divenire»²⁶⁴.

²⁶³ E. Severino, *ibidem*, p. 178.

²⁶⁴ E. Severino, *ibidem*, pp. 180-181.

II. Ora, per comprendere che cosa il passato sia nella verità dell'essere, dobbiamo dire anzitutto che, perché si dia una variazione nel contenuto dell'apparire – perché il sopraggiungere di qualcosa appaia –, qualcos'altro deve continuare ad apparire identico, qualcosa deve permanere.

La variazione dei contenuti che appaiono, cioè, per essere una variazione, deve avere un termine al quale rapportarsi: deve riferirsi a qualcosa che, da parte sua, appare sempre uguale.

Detto in altro modo, se qualcosa di nuovo sopraggiunge, esso deve sopraggiungere rispetto a qualcosa che continua ad apparire identico e che, dunque, rispetto al sopraggiungente, diventa il passato.

Ma come è possibile, nella verità dell'essere, che una certa configurazione di enti permanga identica rispetto al sopraggiungere di una nuova configurazione? Non abbiamo forse sostenuto che l'esistenza di una sostanza permanente – di ciò che Aristotele chiamava "sostrato" – contraddice il principio che l'essere è e non può non essere – contraddice, cioè, l'eternità di ogni ente?

Se ogni ente è eterno e immutabile, allora l'ente "Socrate giovane" è un ente eternamente diverso dall'ente "Socrate vecchio"; e l'ente "Socrate seduto" è un ente eternamente diverso dall'ente "Socrate in piedi".

Ogni volta che un nuovo predicato viene attribuito a Socrate, noi abbiamo a che fare con l'apparire di un nuovo ente, eterno ed immutabile, che va ad aggiungersi all'infinita serie di enti che costituiscono l'esser Socrate.

Ognuno di questi infiniti enti è necessariamente diverso l'uno dall'altro: l'ente Socrate seduto è diverso dall'ente Socrate in piedi, tanto quanto l'ente Socrate seduto è diverso dall'ente Alcibiade²⁶⁵. Perché allora noi parliamo sempre di "Socrate", come se si trattasse di un unico ente?

²⁶⁵ La questione viene discussa da Gustavo Bontadini in termini approfonditi. Le obiezioni che il Maestro rivolge all'impianto teorico dell'allievo sono sostanzialmente due: quella di aver costruito una teoria che implica necessariamente un'infinita proliferazione degli enti, e quella di aver soppresso ogni unità del molteplice successivo. Con amabile, ma incisiva ironia, Bontadini osserva: «Così sembra che colui che fa una promessa, non sia lo stesso che è chiamato a mantenerla [...]; e colui che pecca, non sia colui che si pente (di un peccato non suo!); che la carta che brucia non è quella che se ne sta eternamente indenne; che l'autocarro, che sta per investirmi, non investirà me, che sono ormai al sicuro per l'eternità, ma, al più, il mio successore immediato (cosicché, se mi scosto, lo farei solo per altruismo)» (Postilla, "Rivista di filosofia neo-scolastica", 1965, V, p. 619).

Severino cercherà di rispondere puntualmente a queste obiezioni nella *Risposta ai critici*, cit.

Noi, infatti, parliamo di Socrate sia quando abbiamo a che fare con Socrate seduto, sia quando abbiamo a che fare con Socrate in piedi; parliamo di Socrate sia riferendoci a Socrate giovane, sia riferendoci a Socrate vecchio. Quando diciamo “Socrate”, non intendiamo riferirci ad Alcibiade, o a qualunque altra determinazione, ma proprio a Socrate; il quale, per noi, è Socrate sia quando è seduto, sia quando è in piedi, sia quando è giovane, sia quando è vecchio.

Non è questo un intendere l'identità di Socrate come quel sostrato permanente la cui esistenza avevamo negato?

La risposta a questa domanda deve essere: “no”. Nella prospettiva di Severino, l'esistenza di qualunque sostrato rimane assolutamente esclusa, come rimane esclusa la possibilità che la relazione tra un soggetto e il suo predicato non sia quella sintesi eterna ed immutabile che è e che non può non essere.

Per Severino, “Socrate seduto” è, e sarà sempre, un ente diverso dall'ente “Socrate in piedi”: questi due enti, entrambi eterni, non potranno mai essere lo stesso.

In che senso, dunque, di questi due diversi eterni si dice che essi sono sempre Socrate?

Di questi due diversi eterni si dice che essi sono sempre Socrate, perché essi sono più simili tra loro di quanto siano simili a qualsiasi altro eterno.

Socrate seduto è più simile a Socrate in piedi, di quanto Socrate seduto sia simile ad Alcibiade, o a qualunque altra determinazione. Socrate giovane è più simile a Socrate vecchio di quanto sia simile a Platone, o ad una pietra.

L'esser seduto di Socrate è un ente eternamente diverso dall'esser in piedi di Socrate, ma questi due enti, eternamente diversi, appartengono entrambi a un insieme che li contiene, e non contiene invece altri enti. Ad esempio, l'ente Alcibiade non è contenuto nell'insieme di enti che chiamo Socrate, come non lo è Platone, né una pietra, né qualsiasi altro eterno²⁶⁶.

Ogni ente ha certamente in comune con qualunque altro ente il fatto di esistere, di essere qualche cosa – e questo legame che unisce ogni essente ad ogni altro essente è

²⁶⁶ «L'identità che sussiste tra quei due diversi che sono Socrate giovane e Socrate vecchio è un'identità maggiore di quella che sussiste tra Socrate e Platone, ma è pur sempre l'identità di una pluralità di determinazioni (o individuazioni) diverse. E come non è assurdo che l'esser uomo sia insieme come Socrate e come Platone, così non è assurdo che l'esser Socrate sia insieme come Socrate giovane e come Socrate vecchio (e come una pluralità infinita di individuazioni)» (E. Severino, *Il sentiero del giorno*, cit., p. 174, nota 14).

l'identità trascendentale²⁶⁷ – ma alcuni enti hanno in comune con altri enti anche il fatto di appartenere a un certo insieme, e non a un altro – e questo legame è l'identità specifica.

Ora, ci si potrebbe chiedere: che cosa fa sì che un ente appartenga a un determinato insieme e non a un altro? Che cosa fa sì che Socrate giovane appartenga di diritto all'insieme che chiamiamo "Socrate" e Alcibiade non vi appartenga?

La risposta che proviamo a offrire, sulla base di quanto Severino lascia intendere, è che l'appartenenza di un determinato ente a un certo insieme, e non a un altro, sia l'esito di una decisione, di un'interpretazione. Essa - per quanto possa sembrare sconcertante - non ha a che fare con un dato oggettivo, con un'evidenza, ma con ciò che gli uomini decidono di intendere con il termine identità.

In altri termini, che un determinato ente faccia parte di un certo insieme – o di una certa sequenza²⁶⁸ – potrebbe rivelarsi come il contenuto di una scelta, di un particolare modo di considerare le cose: potrebbe non avere un valore universale.

Chi potrebbe dire, infatti, in termini assoluti, quando la sequenza "esser Socrate" ha inizio e quando essa ha fine? Che cosa è, *absolute*, Socrate, e che cosa non lo è?

Noi diciamo che la sequenza "esser Socrate" inizia con la nascita di Socrate e termina con la morte di Socrate: diciamo che tutti gli enti che appaiono compresi tra il primo e l'ultimo della sequenza – e che chiamiamo Socrate - fanno tutti parte di un unico insieme; ma chi stabilisce i confini di questo insieme? Essi potrebbero variare: potrebbero ridursi o espandersi, e arrivare a comprendere enti che apparivano prima della nascita di Socrate, o enti che sono apparsi dopo la sua morte. Quali sono i confini di ciò che chiamiamo "io"?

Come si vede, la questione è estremamente delicata, e solleva interrogativi immensi sul senso di parole come "persona", "coscienza", "io", "tu"²⁶⁹.

²⁶⁷ «Due enti qualsiasi hanno sempre qualcosa di identico: la loro appartenenza al Tutto che sta radunato presso il destino della verità», E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 183.

²⁶⁸ Un'ulteriore domanda si affaccia sul senso che Severino attribuisce all'identità specifica della quale stiamo discutendo: a proposito di tale identità, si deve parlare di un *continuum*, oppure no? E, se sì, il fatto che tale *continuum* sia costituito da un numero infinito di enti, indica che, in Severino, l'esistenza di questo genere "potenziale" di infinito, è ammessa? Tale eventualità sembrerebbe contrastare con l'abitudine di Severino, mutuata da Aristotele, di considerare sempre la figura del rinvio *ad indefinitum* come una figura contraddittoria, alla quale deve essere posto necessariamente un termine. Ma quale sarebbe, nel caso dell'identità specifica, il termine ultimo di questo *continuum*? Un termine ultimo esiste o esso è piuttosto, come ci sembra di capire, una questione "ermeneutica"?

²⁶⁹ Tutto ciò solleva enormi interrogativi anche sul tema del corpo e della biologia umana. Per Severino «nel suo significato formale, il termine 'io' significa innanzitutto autocoscienza, ossia un dirigersi verso ciò da cui si muove (un 'circolo', diceva l'idealismo), ma in modo che ciò che si incontra sia saputo come ciò da cui si muove [...], in modo cioè che il punto di arrivo sia saputo come lo stesso punto di partenza, ossia che l'incontrante veda se medesimo in ciò che

Tuttavia, noi crediamo che la filosofia non debba temere il confronto con le posizioni più spregiudicate, quando queste non si limitino ad essere banalmente provocatorie e abbiano davvero a cuore l'autentica comprensione di ciò che siamo.

La domanda su ciò che siamo sta al fondo di ogni domandare e, a nostro avviso, nessuna ricerca che aspiri ad essere ricerca della verità è libera dall'impegno di misurarsi con essa²⁷⁰.

Ci rendiamo pienamente conto, dunque, che la questione sollevata è della massima importanza e che essa meriterebbe di essere indagata con la più grande serietà, ma proprio per questo motivo, in questa sede, non sarà possibile dedicarvi il giusto spazio: se l'abbiamo richiamata, pur con brevi cenni, è perché il concetto di identità specifica sopra considerato è indispensabile per comprendere il significato che il passato assume all'interno della concezione severiniana del divenire.

Tornando, dunque, alla descrizione di ciò che appare quando il contenuto dell'apparire è una variazione, dobbiamo dire che questa variazione appare come tale rispetto a una successione di enti che appartengono tutti a un certo insieme: una successione di enti legati tra loro da quella che abbiamo chiamato, appunto, "identità specifica".

Chiariamo con un esempio, tratto da *Destino della necessità*: della legna sta bruciando nel camino; mentre questa legna brucia, fuori comincia a piovere, poi smette di piovere, e infine appare la luna. Questo semplice quadretto domestico è, in realtà, una configurazione estremamente complessa, dove l'apparire di ogni ente è legato all'apparire di ognuno degli altri enti e, a sua volta, ogni incominciante o cessante apparire di ogni relazione tra gli enti è legato all'incominciante o cessante apparire di ogni altra relazione.

Nella successione che abbiamo indicato, appaiono diversi esser legna: l'esser legna legato alla pioggia che comincia a scendere, l'esser legna legato al finire dell'apparire della pioggia e all'apparire del sereno, l'esser legna legato all'apparire della luna (e, naturalmente, altri infiniti esser legna).

incontra, onde, vedendosi, possa dire appunto 'io'» (E. Severino, *Il sentiero del giorno*, cit., p. 179). Tuttavia, quale rapporto sussiste tra il corpo e l'autocoscienza? In che modo, l'apparire è legato all'io in quanto determinazione empirica, cioè in quanto individuo in carne ed ossa? Severino non sembra fornire al riguardo risposte esplicite, anche se è evidente che, per il filosofo, non è la conformazione fisica a determinare il modo in cui gli uomini abitano il mondo, ma, al contrario, è l'interpretazione "alienata" del mondo da parte degli uomini a determinare il significato di nozioni come "corpo", "sviluppo", "salute", "malattia", "veglia", "sonno". Per Severino «l'uomo non è mortale perché nasce e muore, bensì nasce e muore perché è mortale» (E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 234). In ogni caso, le implicazioni sul tema dell'identità sottese alla filosofia di Severino sono uno dei temi più interessanti sui quali la ricerca filosofica potrebbe soffermarsi.

²⁷⁰ Lo γνῶθι σεαυτόν – conosci te stesso -, non è forse la parola più antica e fondamentale della filosofia?

Tutti questi esser legna che abbiamo nominato sono degli eterni, accomunati dal fatto di essere, appunto, proprio quella legna che arde nel camino: sia che piova, sia che smetta di piovere, sia che la luna splenda, noi diciamo che la legna che arde nel camino è sempre “la stessa” legna.

Ebbene, quando la legna nel camino “diventa” cenere, che cosa appare? Appare che la legna non è più? Questo è da escludersi: il nulla, lo abbiamo detto molte volte, non può apparire in alcun modo.

Quel che possiamo dire è che, nel ricordo, la legna appare, ma anche se diciamo che appare in un modo diverso dal modo in cui appariva prima, abbiamo visto che non è stato possibile determinare la natura di questa diversità e, anzi, abbiamo mostrato come essa abbia generato delle aporie.

In realtà, infatti, ciò che appare quando la legna diventa cenere è qualcosa di completamente diverso da quanto abbiamo provato a descrivere sinora.

Ciò che appare quando la legna diventa cenere è che la permanenza di quei diversi esser legna che costituivano l'identità specifica della legna, rispetto alla quale ogni altro ente e insieme di enti si succedevano, non continua più.

Ciò che appare è che la permanenza di quell'identità specifica, costituita da quei diversi esser legna, non si prolunga ulteriormente, non cresce più: appare che essa si è compiuta.

«L'identità dei tre diversi succedentesi esser-legna continua ad apparire, ma non appare più il suo continuare (ossia il suo distendersi, il suo permanere) in ciò che sopraggiunge dopo quei tre diversi; e, in questo senso “non appare più”.[...] Il suo passare è il suo non avanzare più, cioè il suo non ritrovarsi più in ciò che sopraggiunge. Nell'apparire del divenire, il “passato” è ciò che non “cresce” più, ma la cui avvenuta crescita continua ad apparire insieme al “presente” – dove il “crescere” non è una trasformazione ontologica, ma è la successione degli eterni (gli eterni esser-legna) che, sebbene diversi, hanno qualcosa di identico (che è appunto ciò che nella successione è il crescente)»²⁷¹.

Quando, dunque, l'apparire della cenere sopraggiunge, ciò che prima appariva come il continuare ad esser legna, da parte di quei particolari esser legna, appare come arrestato, interrotto. Ma questa interruzione non è una cessazione violenta: non è il brusco venir meno

²⁷¹ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 184.

di un prolungamento che sarebbe potuto continuare²⁷². E', anzi, il *perfectum* della crescita di quell'ente: è il mostrarsi della totalità compiuta – perfetta - di tutti quei diversi esser sé che, insieme, costituivano un'identità.

«Il compimento della crescita dell'identità è l'apparire di tutti gli eterni diversi che hanno in comune questa identità. L'apparire della totalità di questi eterni diversi (l'apparire del compimento della crescita) è il modo di apparire del passato»²⁷³.

A questo punto, dovrebbe risultare chiaro che cosa il presente sia, secondo una concezione del divenire non nichilisticamente inteso.

Se il passato è l'apparire della compiuta totalità di un certo insieme di enti che, prima del sopraggiungere di una nuova configurazione, costituivano una specifica identità – un'identità differenziatesi -, il presente è l'apparire dell'incompiutezza di quel particolare insieme: l'apparire, cioè, del prolungamento della permanenza - di quel crescere - che costituisce quella specifica identità.

«Ciò che dunque appare come incompiutezza della crescita (nel cerchio dell'apparire) dell'identità differenziatesi [...] è il presente»²⁷⁴.

Ora, quel che vorremmo mettere in luce, al di là del tentativo, operato da Severino, di descrivere il contenuto del *φαίνεσθαι* liberandolo da qualunque presupposto interpretativo, è la concezione profondamente organicistica che traspare da questa descrizione.

Nella prospettiva di Severino, l'apparire di ogni ente è indissolubilmente legato all'apparire di qualunque altro ente, in un tessuto inestricabile di relazioni necessarie che non lascia nulla fuori di sé: né il passato più lontano, né il futuro più remoto.

L'Essere è già da sempre raccolto tutto insieme in una Totalità che si dispiega in ogni direzione, attraverso ogni momento, ogni configurazione, ogni contenuto che si offra allo sguardo.

Certo, queste relazioni sono già date, e per Severino nulla può modificarle; ma il loro apparire è l'affiorare di una trama sempre nuova, dove l'unità del Tutto si riverbera fin nel

²⁷² È opportuno precisare quanto segue: per Severino, che il prolungamento di quei diversi esser *legna* potesse continuare, diversamente da quanto è accaduto, è l'impossibile. Infatti, come vedremo, a partire da *Destino della necessità*, l'autore esclude nella maniera più categorica una qualsiasi possibilità di libertà, non solo da parte dell'essere dell'ente, ma anche da parte dell'apparire dell'ente. Se la libertà è lo sciogliersi del legame che unisce necessariamente l'apparire di ogni ente all'apparire di ogni altro ente, tale libertà (o contingenza) è, per Severino, contraddittoria. Naturalmente, la portata delle implicazioni di questo discorso è enorme e, in questo lavoro, avremo modo di considerarla solo in parte.

²⁷³ E. Severino, *ibidem*, p. 186.

²⁷⁴ *Ivi*.

più sottile, invisibile filo: tutto è prezioso, perché tutto è necessario; e il reale, lungi dall'essere quella inerte immobilità alla quale ogni essente è condannato, è un caleidoscopio di colori dove ogni legame si illumina e fa risplendere ogni altro legame.

In questa concezione, la Totalità non è un corpo morto, ma una sostanza vivente, che si muove e respira: «la verità è un organismo, una struttura, appunto».

III. Presente e passato, dunque, hanno nella filosofia di Severino un senso radicalmente diverso dal senso che essi hanno nella tradizione del pensiero occidentale, da Agostino ad Hegel; hanno un senso radicalmente diverso perché la struttura alla quale appartengono – la struttura della verità - non concede che qualcosa di ciò che è, possa andare perduto: non concede che l'ente sia stato o possa diventare niente.

Tuttavia, secondo Severino, la persuasione che l'ente sia stato o possa diventare niente è ciò che guida, primariamente, ogni agire umano.

Le azioni degli uomini, infatti, sono il *ποιεῖν* - il fare -; dove questo fare è la (apparente) capacità di disporre degli enti, di estrarli dal nulla e di ricondurli al nulla, di creare e di distruggere: di separare l'essenza dall'esistenza, la determinazione dal suo essere.

Per il pensiero occidentale, l'ente non è proprio quell' *ἐπαμφοτερίζειν*, indicato da Platone, che oscilla costantemente tra l'essere e il nulla e che, per questo motivo, si lascia dominare?

Per Severino, dunque, quel che si cela al fondo di ogni agire è la volontà di potenza, la quale, persuasa della nientità di ogni ente, pensa di poter separare la determinazione dal suo essere, la parte dal Tutto di cui è parte.

Tuttavia, la dimensione privilegiata sulla quale la volontà di potenza pensa di poter agire non è il passato, ma il presente.

«Nello sguardo della volontà di potenza, il presente appare come ciò che, a differenza del passato, si lascia dominare»²⁷⁵.

²⁷⁵ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 2010, p. 202.

È il presente, infatti, la dimensione nella quale le cose che appaiono possono essere trasformate: è qui che ogni cosa può venire creata, cambiata o distrutta, in vista degli scopi che, di volta in volta, l'agente si pone.

Il passato, invece, è la dimensione nella quale le cose accadute non appaiono più disponibili; il passato è questa stessa indisponibilità: è il luogo irraggiungibile, dove ciò che è stato non può più essere toccato.

Certamente, infatti, per lo sguardo nichilistico, le cose passate non esistono più – almeno, non esistono nella modalità nella quale esistevano prima –, ma sulla necessità del loro esser state, l'uomo sente di non avere alcun potere: il loro esser state è ciò che le mette al riparo da qualsiasi progetto di dominio.

Il passato, dunque, è uno degli ultimi, grandi "Immutabili", ed è per questo che la filosofia contemporanea si è dedicata, con impegno, alla sua distruzione.

Ad esempio, per l'attualismo, il passato non esiste.

Scrivono Gentile: «Tutta la storia è in quanto creazione dell'io, che se la reca in seno, e la produce eternamente in se stesso, nella sua autoctisi. [...] Quello che diciamo il passato, non è se non l'attuale presente nella sua concretezza»²⁷⁶.

Per Gentile, cioè, il passato non è qualcosa che ci stia alle spalle, qualcosa in grado di sottrarsi al Pensiero pensante, ma è libera creazione dello Spirito, attualità che si manifesta nel suo costante rinnovarsi; produzione incessante, che la memoria può fissare una volta per tutte, solo a patto di tradire la concreta realtà del divenire, riducendola a morta astrazione.

Per Gentile, il passato è ciò che noi ne facciamo, e la sua presunta immutabilità è solo un altro, tenace presupposto, dal quale occorre liberarsi.

Ma l'idealismo non è l'unica filosofia che tenta di sciogliersi dai lacci di un passato avvertito come immutabile: anche il principio ermeneutico del carattere ipotetico di ogni ricostruzione storica opera nella medesima direzione, escludendo la possibilità che, dietro i giudizi e le opinioni degli uomini, vi sia un'unica e immodificabile realtà.

E anche la fisica contemporanea, coerentemente con la distruzione degli immutabili avviata dalle più importanti filosofie del Novecento, persegue, all'interno del proprio ambito d'indagine, progetti di ricostruzione di eventi passati che, un giorno, potrebbero venir resi tecnicamente disponibili e dominabili.

²⁷⁶ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le lettere, Firenze 2012, pp. 252-253.

Agli occhi di Severino, filosofia, scienza e tecnica appaiono oggi più che mai solidali nell'esprimere in maniera via via più coerente la convinzione che l'ente sia niente, e che l'unica legge davvero immutabile sia la legge del divenire.

2. Il destino, l'attesa e la Gioia

«Nella natura non vi è nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura a esistere e a operare»²⁷⁷.

I. Per Severino, anche la volontà che l'ente sia niente appartiene al destino della verità. Non nel senso che la volontà che l'ente sia niente esprima la verità dell'essere – in essa, come sappiamo, è racchiusa la più totale alienazione –, ma nel senso che anche la volontà che l'ente sia niente è un ente e, in quanto ente, è eterna ed immutabile.

Certo, il contenuto di questa volontà è precisamente l'impossibile: è il nulla; ma tale volontà, come positivo significare del nulla, esiste e, anzi, è proprio quell'eterno il cui apparire, oggi, domina incontrastato.

Tuttavia, la volontà che l'ente sia niente appartiene al destino della verità anche in un altro senso. Tale volontà, infatti, appare; e per Severino questo significa che essa non può non apparire.

Per Severino, infatti, il destino dell'ente – l'esser sé e non altro da sé di ogni essente – è anche il "destino della necessità".

Negli scritti raccolti in *Essenza del nichilismo*, la possibilità che l'apparire dell'ente sia da ritenersi "libero", cioè svincolato da una necessità assoluta, è considerata da Severino un problema: qualcosa la cui negazione non appare come immediatamente contraddittoria.

Egli, infatti, si chiede: «L'essere è 'Signore' del suo apparire, oppure tutto ciò che appare è necessario che appaia? [...] I mondi sarebbero potuti rimanere nascosti, o la necessità li

²⁷⁷ Spinoza B., *Etica*, parte prima, proposizione XXIX, in *Etica e trattato teologico-politico*, trad. it. di R. Cantoni e M. Brunelli, Utet, Torino 1972.

spinge alla luce?»²⁷⁸. E aggiunge: «La vita che vivo l'ho vissuta da sempre e la vivrò per sempre. E da sempre e per sempre vivo le vite che avrei potuto vivere: se esistono vite che avrei potuto vivere, queste le vivo tutte in eterno, perché non possono essere rimaste un niente. La possibilità non è nell'essere, giacché un essere possibile è un essere che in qualche modo è niente (ossia è niente la 'realtà' di ciò che è soltanto come possibile) [...]. La possibilità non è nell'essere, ma nell'apparire dell'essere (ossia non compete all'essere in quanto è, ma all'essere in quanto appare)»²⁷⁹.

Che ogni ente sia e, dunque, che ogni ente non possa essere nulla, o non possa essere altro da ciò che è, è quanto abbiamo affermato fin dall'inizio di questa ricerca. Che invece ogni ente appaia e non possa apparire diversamente da come di fatto appare, è quanto Severino sostiene, con la massima fermezza, a partire da *Destino della necessità*.

«Tutto ciò che accade è destinato ad accadere. [...] Il fatto è il destino, cioè la necessità (nella verità del suo senso)»²⁸⁰.

Per quale ragione Severino sostiene la necessità dell'apparire di ciò che appare? Perché afferma che la verità dell'essere implica la necessità dell'accadere, escludendo categoricamente che ciò che appare sarebbe potuto apparire in un modo diverso?

La risposta è semplice: perché, per Severino, la possibilità di un accadere diverso da quello di fatto accaduto è un assurdo.

Se, infatti, ogni ente è qualcosa – e, in quanto è qualcosa, è eterno e necessario –, allora, per Severino, anche l'apparire di ogni singolo ente è qualcosa e, in quanto è qualcosa, esso è eterno e necessario.

Se, dunque, l'apparire di ogni ente è un ente, allora pensare che un ente sarebbe potuto non apparire, o sarebbe potuto apparire in un modo diverso da quello in cui appare, significa pensare che tale apparire sarebbe potuto rimanere un niente: significa pensare che tale apparire è un niente²⁸¹. E questa, come sappiamo, è la negazione della verità dell'essere, per la quale l'essere è e non può non essere: è ciò che è destinato ad autotogliersi, perché si fonda su ciò che vorrebbe negare.

²⁷⁸ E. Severino, *Il sentiero del giorno*, cit., p. 164.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 165.

²⁸⁰ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 443.

²⁸¹ «Se infatti l'ente che accade non accadesse, l'accadere dell'ente non sarebbe – e, non essendo, esso, che non è un niente, sarebbe un niente –, e quindi non sarebbe eterno. Poiché ogni sintesi di enti è a sua volta un ente, essa è un eterno; e quindi è indissolubile, ossia è necessario che gli enti si mantengano nella sintesi che li unisce» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 97).

Se, dunque, l'apparire è un ente, allora ogni accadimento che accade non può non accadere: esso accade con necessità.

Ora, evidentemente, le implicazioni di questa tesi sono enormi: esse spalancano davanti a noi un abisso di interrogativi che hanno direttamente a che fare col senso della nostra esistenza, con le responsabilità di ogni singolo individuo, con il valore che ciascun uomo e ciascuna donna assegnano ai propri pensieri e alle proprie azioni²⁸².

Se tutto ciò che appare – se tutto ciò che accade – appare con necessità, quale possibilità può mai esserci – quale spazio può mai aprirsi – per la libertà umana?

Dire che tutto ciò che accade, nel modo in cui accade, accade necessariamente, è dire, infatti, l'impossibilità, per l'uomo, di scegliere il proprio cammino, di decidere di se stesso.

Nel prossimo capitolo, torneremo sulla questione e tenteremo di capire se la posizione espressa da Severino a partire da *Destino della necessità* sia un esito inevitabile del suo discorso filosofico, o se invece sia possibile mantenere aperta la possibilità che il "destino" investa solo l'ordine dell'essere e non quello dell'apparire.

Intanto, è opportuno cercare di comprendere il significato autentico di ciò che Severino chiama "destino della necessità". Infatti, se intendessimo queste due parole come l'espressione di uno spietato fatalismo, commetteremmo un errore; se le interpretassimo come un implicito invito alla rinuncia ad ogni agire, tradiremmo il senso profondo di quanto Severino tenta di comunicare.

L'atteggiamento fatalista, infatti, è l'atteggiamento proprio di chi, data l'assoluta impossibilità di modificare il corso degli eventi, ritiene che ogni azione risulti superflua, inutile: è l'atteggiamento di chi, di fronte all'inesorabile, rinuncia all'azione.

Ma per Severino – e questo è il punto che va compreso - la rinuncia all'azione è una forma di volontà di potenza, almeno quanto lo è l'azione: la rinuncia ad agire non è affatto una testimonianza della verità dell'essere, ma è solo un altro, diverso segno della persuasione nichilistica, la quale pensa che l'astenersi dall'agire – diversamente dall'agire – non influisca sull'accadere degli eventi, non sia rilevante rispetto alla necessità con la quale la totalità di ciò che accade, accade²⁸³.

²⁸² Ricordiamo che, per Severino, il "de-cidere" è sempre un "uc-cidere": (un credere di) mandare nel nulla i futuri alternativi che non verranno percorsi e, allo stesso tempo, (un credere di) poter recidere il legame che unisce ogni evento al Tutto.

²⁸³ È il motivo per il quale Giordano Bruno, pur persuaso dell'assoluta necessità di ogni accadere, riconosceva un senso alla preghiera: anche l'accadere di una preghiera, infatti, se appare, ha la propria, inviolabile necessità.

«Pensare che, se l'accadimento della terra è necessario, è indifferente che accadano o non accadano le decisioni e le iniziative dei mortali, è pensare che il loro accadere non è necessario (e quindi è un non tener ferma l'ipotesi – l'accadimento necessario di tutte le cose – che si vorrebbe discutere)»²⁸⁴.

Il significato dell'espressione "destino della necessità" è molto diverso dal significato che qualunque altro pensiero, pur guidato da una logica deterministica, può assumere all'interno di una concezione tradizionale del divenire.

Con esso, Severino non intende affatto alludere al vacuo convincimento che, in fondo, non valga la pena fare nulla, perché tutto ciò che è destinato ad apparire, apparirà comunque.

Al contrario, con "destino della necessità" Severino intende nominare la rilevanza assoluta che ogni fare, e ogni non fare, possiedono nell'apparire del Tutto: l'importanza decisiva che ciascuna cosa ha per ciascuna altra cosa; l'impossibilità che anche solo una delle infinite determinazioni che esistono – un pensiero fugace, un'impresa segreta, un istante dimenticato – rimanga indifferente al Tutto al quale essa appartiene, e senza la quale il Tutto non sarebbe.

Agli occhi di Severino, "destino della necessità" non indica l'impossibilità, da parte dell'uomo, di assumersi una qualche responsabilità nei confronti di ciò che accade, ma stabilisce, anzi, la suprema responsabilità della quale ogni uomo è investito nei confronti di *tutto* ciò che accade.

È vero: il destino della necessità nega il libero arbitrio, e il libero arbitrio è il fondamento della morale²⁸⁵. Come potrebbe esservi impegno morale, se nessuna possibilità di scelta è concessa?

Tuttavia, noi crediamo che il senso della necessità, evocato dalla parola "destino", non debba essere ridotto a una mera negazione della libertà.

Certo, se per libertà si intende la libertà dell'ente – cioè la possibilità che l'ente sia niente -, allora questa libertà, per Severino, è l'assurdo.

Ma se per libertà si intende l'obbedienza di un essente a ciò che questo essente è in sé; se si intende l'aderenza di ciascuna cosa alla propria più intima, autentica natura; se si intende

²⁸⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 447.

²⁸⁵ Fin da Aristotele, l'etica si occupa delle cose che possono essere diverse da come sono, non di quelle necessarie. L'etica si occupa quindi, precisamente, dell' *επαμφοτερίζειν*.

il voler essere non come ciò che si può essere, ma come ciò che si deve essere, allora il destino non è più la pura negazione di ogni libertà, ma un modo diverso (e più difficile) di pensare a essa.

Per Severino, il destino dell'ente - la necessità che unisce ogni essenza alla sua esistenza, e ogni parte al Tutto di cui è parte - non è una prigione dalla quale si possa desiderare di fuggire: semplicemente, non è una prigione.

Naturalmente, il pensiero recondito di ogni occidentale dice che qualunque luogo dal quale sia impossibile uscire, per quanto perfetto, è l'Inferno.

Ma, nel pensiero di Severino, il destino dell'essere è la casa dell'essere: una casa sconfinata, senza porte né pareti, capace di ospitare molto più di quanto l'immaginazione di un singolo possa concepire; una casa dalla quale non si esce non perché essa ci trattenga, ma perché essa corrisponde, nel profondo, a ciò che veramente siamo.

«La necessità dell'accadimento, in quanto essa appartiene a ciò che la verità dell'ente dice, non è [...] una *costrizione* dell'accadimento; così come la verità dell'ente non è una *costrizione* dell'ente, ma ne è il cuore [...]. Nell'ente non esiste la tendenza ad essere diverso da sé, non esiste la tendenza ad essere autocontraddittorio [...]. La necessità che avvolge l'ente non è costrizione, ma è l'adempimento della vocazione più sincera dell'ente»²⁸⁶.

In questo senso, né l'esser sé e il non esser altro da sé dell'essente, né l'esser sé e il non esser altro da sé dell'accadimento sono una costrizione, bensì sono ciò che appartiene alla verità "non tremante" di ogni cosa: quella verità che, non essendo determinata da altro, è, dunque, il luogo della massima libertà.

C'è costrizione, infatti, quando c'è resistenza: quando qualcosa si impone su una certa natura, limitandola. Ma la natura dell'ente è tale che non può essere limitata: non nel senso che l'ente non sia qualcosa di finito, di determinato, ma nel senso che l'ente è incontraddittorio, e questa sua incontraddittorietà è assoluta, cioè libera.

Per questa ragione si può dire che, nel pensiero di Severino, il destino dell'ente sia la dimensione originaria nella quale libertà e necessità non si escludono, ma coincidono²⁸⁷. Certo, si tratta di una accezione "ristretta" del termine libertà, che non esaurisce tutti i

²⁸⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 449-450.

²⁸⁷ D'altra parte, anche per Hegel è così: «La libertà si mostra come la verità della necessità» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit). E ancora: «La libertà è il contrario del caso» (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*) Certo, per Hegel, la necessità investe le categorie, e non ogni semplice determinazione ontica, ma, in generale, si può senz'altro dire che, in Hegel, la vera libertà coincida con la necessità.

significati racchiusi da questa parola, ma che, nondimeno, può aiutarci a comprendere come l'esser sé di ogni ente non sia né il risultato di una forza estrinseca, né il frutto di una "scelta", ma ciò che appartiene al significato stesso di ciascuna cosa.

«Come l'ente non è "costretto" ad essere identico a sé, così non è "costretto" ad essere. L'essere è la vocazione originaria dell'ente; non è una "tendenza" cui si opponga la tendenza ad essere niente»²⁸⁸.

Dire che l'essere è la vocazione originaria dell'ente significa dire che tutto ciò che l'ente vuole davvero – tutto ciò che è "il veramente voluto" – è il destino²⁸⁹; che, al di là del destino, ogni volere è solo un credere di volere, non un volere davvero²⁹⁰.

Solo il destino è "il veramente voluto", perché solo esso è l'intramontabile: solo esso, cioè, è ciò la cui negazione è autonegazione.

Per Severino, invece, la volontà, in quanto volontà alienata, non è mai ciò che pur vuole essere: non è mai perfetta volontà; essa è, essenzialmente, impotente. Ed è impotente non soltanto perché il suo contenuto, come abbiamo visto, è l'impossibile – è il nulla -, ma è impotente proprio perché il suo contenuto è il voluto: cioè, è il controvertibile. Si può volere, infatti, solo ciò che non si possiede già: ciò che può essere portato via, che può sfuggire, che è incerto. Il voluto è, per definizione, il non ottenibile.

«Tutto ciò che si ottiene [...] è ottenuto all'interno dell'alienazione. L'alienazione è l'astro eterno che consiste nella convinzione che esista ciò che è impossibile – ossia ciò la cui inesistenza è necessità del destino. All'interno della negazione, tutto ciò che si ottiene, si ottiene perché si ha fede di ottenerlo e si ha fede di averlo ottenuto»²⁹¹.

All'interno dell'isolamento, dunque, sembra che la volontà riesca (talvolta) ad ottenere ciò che vuole ma, nello sguardo del destino, la volontà non può ottenere mai nulla.

Perché, allora, abbiamo detto che il destino è il "veramente voluto"?

Perché, secondo Severino, solo nel destino la volontà può essere vera volontà; solo nel destino la volontà può ottenere ciò che davvero vuole: nel destino, infatti, ciò che la volontà vuole appare, sì, come qualcosa di voluto, ma come qualcosa di voluto nella sua necessità.

²⁸⁸ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 451.

²⁸⁹ Il destino, qui, è il destino dell'ente, ma anche il destino della necessità e, dunque, anche lo stesso infinito apparire del Tutto, al quale ogni uomo, secondo Severino, sente, nel proprio inconscio più nascosto, di appartenere.

²⁹⁰ «Al contenuto voluto dalla volontà appartiene il credere di volere, la volontà di volere. La volontà vuole originariamente se stessa, ed è per questo volersi, per questo suo originario appartenere al voluto, che la volontà può volere ogni altra cosa» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 580).

²⁹¹ E. Severino, *ibidem*, pp. 578-579.

«Per Aristotele la volontà non può volere il necessario e l'eterno (ma solo ciò che può essere e non essere). Nello sguardo del destino, invece, la volontà può volere soltanto il necessario e l'eterno. Ma "può volere" significa la possibilità che è contenuta nella necessità di volere»²⁹².

Queste parole non ricordano, in qualche modo, l'intuizione di Nietzsche sulla necessità dell'eterno ritorno? Non ricordano quel "sì" alla vita che era, appunto, un "sì" a Tutto (al destino)?

Certo, Nietzsche – l'abbiamo detto più volte - è colui che, più di ogni altro, porta a compimento proprio quella fede nichilistica nel divenire che è il tratto decisivo dell'alienazione dell'Occidente, e la sua volontà di potenza è, nella prospettiva di Severino, la follia più estrema.

Tuttavia, a volte, le distanze celano inaspettate convergenze e, come nel cerchio, i punti più lontani sono quelli destinati a toccarsi.

II. Il destino dell'ente, dunque, è ciò che appartiene alla verità originaria dell'essere; ma la verità originaria dell'essere si mostra accompagnata dalla convinzione che l'ente sia niente: da ciò che Severino chiama l'"accadimento del mortale".

La verità appare e, come sappiamo, perché qualcosa appaia, essa deve apparire, ma appare insieme all'alienazione: appare nel contrasto.

«Se nessun ente si sottrae al destino dell'ente – e il destino sta nel cuore dell'ente -, *esiste* tuttavia, tra gli enti, quell'*ente* che è la *volontà* di sottrarsi al destino dell'ente, *esiste* cioè quell'ente che è la stessa alienazione della verità dell'ente»²⁹³.

Questo significa che la volontà che l'ente sia niente abbia il potere di negare la verità originaria? La risposta, evidentemente, è no.

²⁹² E. Severino, *ibidem*, p. 582.

²⁹³ E. Severino, *ibidem*, pp. 452-453.

La volontà che l'ente sia niente non ha alcuna forza sulla verità originaria, perché questa volontà si fonda sulla stessa verità originaria, rispetto alla quale ogni negazione è autonegazione.

Tuttavia, la volontà di potenza esiste, e il contenuto del suo volere è la negazione della verità originaria.

Ciò che l'errore dice è il nulla, ma l'errore – l'errore come positivo significare del nulla (cfr. Parte I, Cap. 5) - esiste e, in quanto esiste, è uno dei modi (un modo già da sempre tolto) in cui la verità appare²⁹⁴.

«Se il *contenuto* dell'errare è l'impossibile, l'errare in quanto tale, cioè la volontà che l'impossibile sia – la volontà di sottrarre l'ente al destino dell'ente – è *un ente* che si oppone alla verità dell'ente e lotta contro di essa»²⁹⁵.

Dunque, la volontà - il cui contenuto è l'impossibile - è, per Severino, il tratto dominante della nostra civiltà: in quanto questa volontà è un positivo, essa può opporsi alla verità dell'essere e, anzi, può apparire - essa che è la suprema alienazione - come quel pensiero dominante che regola ogni dire ed ogni fare.

Questo pensiero dominante, che la civiltà occidentale testimonia in tutte le sue opere e nel linguaggio, è ciò che Severino chiama la "solitudine della terra": esso esprime, infatti, la persuasione che la terra – ossia il mondo che abitiamo, il mondo "fondato" da Platone, la terra isolata dalla verità originaria - sia l'unica regione sicura, la totalità di ciò con cui gli uomini hanno sicuramente a che fare²⁹⁶, la dimensione dove ciò che accade, può accadere senza necessità.

La terra è il villaggio in cui l'uomo è cresciuto. Nel corso dei millenni che hanno scandito la storia dell'umanità, questo villaggio ha ampliato enormemente i propri confini, arrivando a includere altri pianeti, l'universo in espansione, l'infinito spazio cosmico. Eppure, esso è ancora il piccolo villaggio che era ai suoi inizi, perché gli uomini che lo abitano non sono mai riusciti a varcarne la soglia e a scorgere, anche solo per un momento, che cosa esso è in realtà: una caverna piena di ombre, la spelonca fredda e oscura, dalla quale nessun prigioniero è mai uscito.

²⁹⁴ «La negazione della verità appartiene come negata all'essenza della verità; e quindi l'apparire della verità implica necessariamente l'apparire della negazione della verità, come negazione negata» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 467).

²⁹⁵ E. Severino, *ibidem*, p. 453.

²⁹⁶ Per Severino, la totalità con la quale l'uomo crede di avere a che fare non include solo il mondo sperimentato dai sensi, ma anche il cielo, l'al di là, l'ignoto, il sacro, il mistero.

Questa è, per Severino, la “solitudine della terra”; questo è l’“accadimento del mortale”: la convinzione che la “regione sicura” sia tutto ciò che esiste, e che l’esistenza di ogni cosa non sia che un battito di ciglia, un breve lampo di luce nel buio infinito della notte.

Questo, dunque, è il mondo in cui viviamo: il mondo guidato dalla volontà interpretante, la quale vuole che l’ente sia niente e, volendo questo, vuole se stessa²⁹⁷.

Nel mondo così interpretato, l’accadere di una certa configurazione di eventi non obbedisce a una necessità incontrovertibile: a ogni evento, non segue, necessariamente, l’evento che, in effetti, gli succede; il prima e il poi non appaiono legati dal genere di necessità alla quale Severino allude con la parola “destino”.

Certo, anche per il senso comune, l’apparire del prima è la condizione necessaria dell’apparire del poi (lo è *di fatto*, perché, per il senso comune, il prima sarebbe certamente potuto apparire in un’altra configurazione).

Tuttavia, il poi non succede con necessità al prima. È vero, infatti, che il senso comune avverte la presenza di costanti, di regolarità, in base alle quali a un certo contenuto determinato segue, solitamente, un certo altro contenuto determinato, ma queste regolarità, sulle quali si fonda la nostra vita quotidiana, non hanno un valore assoluto, non sono incontrovertibili.

La stessa scienza, che è essenzialmente una rigorizzazione - per quanto sofisticata - del senso comune, non è in grado di offrire delle previsioni incontrovertibili di ciò che accadrà in futuro: in base all’esperienza passata e alle regolarità osservate, essa può azzardare delle ipotesi, ma non può stabilire, con la certezza propria dell’ *έπιστήμη*, i contenuti di una configurazione futura - ed è necessario che non possa stabilirli, se vuole continuare a far valere il divenire (e la sua imprevedibilità) come l’unico immutabile.

Il futuro rimane inconoscibile perché, per quante volte una determinata successione di eventi si presenti all’esperienza, è impossibile escludere che, in avvenire, essa non si presenti in tutt’altro modo: è impossibile escludere che al prima, non segua un poi completamente diverso da quello che ci si aspettava²⁹⁸.

²⁹⁷ «La convinzione che la terra sia il terreno sicuro è convinta di ottenere la sicurezza della terra non per mezzo di altro, ma per se stessa: è convinta che la terra è il terreno sicuro per il proprio esser convinta che la terra è il terreno sicuro (e non per altro)» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 576).

²⁹⁸ Uno dei primi filosofi a mettere in discussione la validità del principio di causalità e, più in generale, il valore del metodo induttivo, fu senza dubbio l’inglese Davide Hume. Ma già Plinio scriveva che le cose che consideriamo impossibili sono semplicemente quelle non ancora accadute. In J. S. Mill, la consapevolezza che l’induzione non ha un valore assoluto di verità diviene del tutto esplicita.

Anche per la filosofia di Severino, il futuro appare come un problema, ma questo apparire problematico del contenuto futuro ha, in Severino, un senso più determinato.

«Se il *contenuto determinato* della soluzione rimane un problema, è proprio il *senso*, l'orientamento della soluzione a non rimanere un problema. Il senso della soluzione – e quindi il senso dell'accadimento futuro della terra – è dato dalla struttura della contesa tra il destino della verità e l'isolamento della terra. La contesa è l'*attesa* del tramonto dell'isolamento della terra»²⁹⁹.

Che cosa ci dicono queste parole? Esse ci dicono che l'isolamento della terra – la persuasione nichilistica, la volontà che l'ente sia niente – è ciò che è in conflitto con il destino della verità, e che questo conflitto è la stessa attesa che l'isolamento della terra tramonti.

Ora, l'attesa della quale Severino parla, non ha a che fare – primariamente - con un'aspettativa psicologica o con un desiderio, ma è la stessa forma in cui consiste il conflitto tra la verità e la negazione della verità. Il destino, cioè, è il tramonto della solitudine della terra atteso dall'uomo.

«I mortali e l'Occidente “non sanno” [...] di essere l'attesa del proprio tramonto, cioè l'attendere al proprio tramonto. L'attendere al proprio tramonto è il loro inconscio più inesplorabile»³⁰⁰.

Dunque, ciò che i mortali vogliono davvero - ma che non sanno di volere - non è la volontà che l'ente sia niente, non è la solitudine della terra, ma è il tramonto di questa solitudine.

«L'attesa è il destino che sta nell'inconscio più profondo e più inespresso del mortale. Nella profondità di questo inconscio i popoli *sanno* già quello che il linguaggio dell'etica (la lingua mortale) chiamerebbe “ciò che i popoli devono essere”³⁰¹.

«Ciò che i popoli devono essere» vuol dire ciò che i popoli sono in verità, perché solo in questo senso è possibile intendere l'imperativo morale: come il compiersi dell'autentica essenza dell'esser uomo che, tuttavia, l'uomo non ha ancora portato alla luce.

La domanda alla quale Severino tenta di rispondere, allora, è: che cosa è destinato, necessariamente, ad accadere? È destinato ad accadere il permanere del contrasto –

²⁹⁹ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 461.

³⁰⁰ E. Severino, *ibidem*, pp. 461-462.

³⁰¹ E. Severino, *ibidem*, p. 462.

dell'attesa -, o è destinata ad accadere la fine dell'attesa? Ciò che è destinato ad apparire è il permanere dell'alienazione più profonda, o «l'inoltrarsi della terra nel cerchio della verità»?

In questa domanda – nel fatto che questa domanda sia posta – si può già intravedere, secondo Severino, una traccia della risposta. Sarebbe possibile, infatti, formulare questo preciso interrogativo, se l'isolamento della terra non fosse già, almeno in parte, tramontato?

Per Severino, l'apparire di questa domanda è già un segno che la persuasione isolante – la volontà interpretante con la quale i mortali guardano il mondo – appartiene al passato, si è compiuta, è un *perfectum*.

«Il linguaggio che qui, ora, testimonia la struttura del destino della verità può rendere questa testimonianza solo in quanto la persuasione isolante è tramontata, passata. Ma questo tramonto non è il tramonto delle opere e degli eventi che la persuasione isolante ha evocato [...], così come la morte del fondatore di una città non è la morte della città da lui fondata, e le case, le strade, la gente continuano la loro vita»³⁰².

Il discorso di Severino, dunque, è la prova che la persuasione della nientità dell'ente appartiene ormai al passato; tuttavia, la solitudine della terra continua a mostrarsi in tutte le decisioni, in tutti i pensieri e nelle opere dell'uomo: continua a mostrarsi lungo quel sentiero della notte imboccato agli albori della filosofia, e mai più abbandonato.

La vita dei mortali, infatti, è precisamente il tempo del contrasto: è il tempo dell'esistenza lacerata tra la persuasione nichilistica che l'ente sia niente e il presentimento di una verità che ancora non appare interamente: è l'apparire della contraddizione, ma non della contraddizione pura.

La contraddizione pura è il nulla e, in quanto tale, non può apparire. Il solo modo in cui la contraddizione può apparire è di apparire nella verità, cioè di apparire come negata.

Ecco perché i mortali, come scrive Parmenide, sono "uomini dalla doppia testa": perché in essi albergano due anime: l'una che vuole l'isolamento della terra, e l'altra che sa come questo isolamento sia la non verità.

Questa è, propriamente, l'"attesa": è la contraddizione, saputa come tale³⁰³.

³⁰² E. Severino, *ibidem*, p. 465.

³⁰³ Peraltro, secondo Severino, è perché la contraddizione è saputa come tale, che la fede nella terra isolata è anche, sempre, un dubitare. Lo è così essenzialmente, che anche il "dubbio metodico" di Descartes non è, per Severino, l'operazione filosofica di un libero individuo pensante, ma la stessa struttura del mortale, al quale compete tanto la fede – cioè la volontà di credere in ciò che è controvertibile - quanto la dubitabilità di ciò in cui ha fede. È vero, infatti, che in Descartes, il dubbio conduce all'indubitabilità del *cogito*, ma questa indubitabilità, per Severino, è essa stessa dubbia, perché è isolata dalla verità. Essa può sembrare indubitabile solo perché la sua indubitabilità è isolata dalla

Tuttavia, il sapere della contraddizione non è ancora il tramonto della contraddizione: l'attesa non è il sopraggiungere dell'atteso.

Nel contrasto tra la verità e l'errore, l'errore appare certamente come negato (altrimenti non potrebbe apparire); ma non appare come superato: la verità che ospita l'errore lo vede come tale, ma non può trasformarlo, cambiarlo, renderlo verità. L'errore è anch'esso un eterno e, come tale, destinato a essere se stesso e non altro da se stesso.

Eppure, ogni errore - l'accadere del mortale, l'alienazione, la sofferenza degli uomini - è, per Severino, già da sempre oltrepassato. Esso è eterno, ma è eterno anche il suo oltrepassamento.

«Nell'apparire infinito del Tutto (cioè nel destino, come Tutto onnicomprensivo e concreto), che non appare nel cerchio dell'apparire del destino (cioè nel destino in quanto apparire finito del proprio apparire infinito), l'isolamento della terra è infatti già da sempre oltrepassato. È un astro eterno la solitudine della terra, ma è un astro eterno dell'essere l'oltrepassamento di questa e di ogni solitudine»³⁰⁴.

L'apparire infinito del Tutto è l'orizzonte entro il quale ogni contraddizione è già da sempre tolta; ma, poiché la stessa contraddizione è un eterno, questo togliimento non può essere un annullamento: esso è, perciò, un oltrepassamento.

Tuttavia, ci si potrebbe chiedere: perché la contraddizione appare? Perché appare l'errore? Perché il dolore?

A queste domande, naturalmente, non è facile offrire una risposta; ma, nel tentativo di chiarire la ragion d'essere dell'errore e della sofferenza, potremmo dire questo: l'errore - e dunque l'alienazione, l'accadere del mortale, il dolore dell'uomo - scaturisce dalla stessa contraddizione che, secondo Severino, affetta il reale: la contraddizione C.

È, infatti, perché l'apparire finito non è l'apparire infinito del Tutto - perché lo è solo astrattamente -, che l'alienazione può apparire. È perché il finito rimane finito, pur essendo

sua dubitabilità. «Il senso autentico del dubitare - in quanto dubitare che accade all'interno dell'isolamento della terra - è l'apparire della non-verità, cioè l'apparire della possibilità di non attribuire le determinazioni formali della verità (*scil.* incontrovertibilità, innegabilità, eternità etc.) a ciò che appare all'interno dell'isolamento della terra, e quindi anche all'indubitabilità dell'esistenza del dubitato, cioè allo stesso apparire di quella possibilità» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 483).

In altre parole, sarebbe lo stesso dubitare di Descartes a precludere la possibilità che il suo dubitare sia indubitabile: l'indubitabilità sarebbe presupposta. A partire da *Destino della necessità*, dunque, anche l'indubitabilità dell'*ἐπιστήμη*, per Severino, non può non rimanere soggetta al dubbio, perché ciò che l'*ἐπιστήμη* afferma non è l'incontrovertibile, ma solo ciò che è voluto come incontrovertibile.

³⁰⁴ E. Severino, *ibidem*, p. 586.

aperto all'infinito, che tale apertura può consentire il sorgere dell'isolamento, dell'alienazione, dell'errore.

«Il cerchio dell'apparire (finito) del destino è l'apertura originaria della contraddizione, cioè dell'alienazione, ed è sul fondamento di questa apertura – l'eterno aprirsi del finito – che può apparire l'alienazione estrema che può accadere nel Tutto»³⁰⁵.

L'errore, dunque, nasce perché l'apparire attuale, empirico, è finito ed è destinato ad esserlo eternamente; perché esso è, sì, l'apparire infinito del Tutto, ma è l'apparire infinito del Tutto posto solo formalmente, e non concretamente.

Tuttavia, bisogna comprendere bene un punto: c'è una differenza abissale tra l'errore, in quanto "esito" della natura finita dell'apparire attuale e la stessa, insuperabile contraddizione dell'apparire attuale (la contraddizione C).

La differenza consiste in questo: mentre il superamento della contraddizione C non può accadere – perché, come sottolineato più volte, l'apparire finito non può diventare l'apparire infinito del Tutto -, l'errore che sorge sul fondamento di questa contraddizione può invece essere superato, oltrepassato (e, in realtà, lo è già da sempre).

L'oltrepassamento della contraddizione C è il compito (infinito) che l'apparire finito deve portare a termine; al contrario, l'oltrepassamento dell'alienazione e dell'isolamento della terra è la negazione del contenuto dell'alienazione e dell'isolamento della terra.

Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che l'alienazione, per Severino, è necessariamente destinata al tramonto, e che «il mortale è già da sempre il passato del destino»³⁰⁶, ma vuol dire anche che «l'oltrepassamento del mortale è ciò che in verità il mortale è»³⁰⁷.

Gli uomini, cioè, non sono qualcosa di diverso, di altro, rispetto al Tutto infinito: il destino che appare all'apparire finito non è qualcosa di diverso dal destino nel quale consiste l'apparire infinito del Tutto³⁰⁸.

Come contenuto finito, il destino è errore, è contraddizione, ma il suo essere eternamente se stesso e non altro da se stesso come contraddizione è, in verità, la sua incapacità di essere quell'"altro" da sé che è il destino come infinito apparire del Tutto: è cioè la sua incapacità di essere se stesso nella verità.

³⁰⁵ E. Severino, *ibidem*, p. 589.

³⁰⁶ E. Severino, *ibidem*, p. 585.

³⁰⁷ E. Severino, *ibidem*, p. 591.

³⁰⁸ Su quest'ultima affermazione – sul fatto, cioè, che il finito sia, in verità, l'infinito - ci soffermeremo nelle pagine conclusive del presente lavoro.

«Il Tutto non è semplicemente altro dal contenuto del cerchio finito dell'apparire, ma è ciò che in verità questo contenuto è»³⁰⁹. E ancora: «La parte non è il Tutto, nel senso che l'esser sé nell'errore non è l'esser sé nella verità; la parte è il Tutto, nel senso che il tutto è l'esser veramente sé della parte»³¹⁰.

Questa è la vera ragione per la quale Severino afferma che il destino è il solo, veramente voluto dal mortale: perché, secondo Severino, il destino – il Tutto infinito, concreto e determinato – è esattamente ciò che, nella verità, il mortale è.

E questo sapere – il sapere che il mortale è, in verità, il Tutto infinito - è un sapere che il mortale custodisce da sempre dentro di sé: esso, anzi, è, per Severino, il suo inconscio più taciuto e profondo.

Al fondo di ogni uomo non si addensano solo tenebre, ma brilla anche una luce che Severino chiama "la Gioia": la Gioia è il Tutto, in quanto oltrepassamento della totalità delle contraddizioni del finito e, nel pensiero di Severino, essa non è tanto un vuoto, un'assenza - la promessa di un bene al quale da sempre tendiamo -, quanto ciò che determina, in maniera costitutiva, la nostra stessa essenza.

«Nel cerchio dell'apparire, le cose – quindi la stessa pena del destino e la solitudine della terra e il dominio dell'Occidente – sono ciò che sono, in quanto sono avvolte dall'ombra della Gioia. Dalla sua estrema lontananza essa le raggiunge e stabilisce i tratti del loro volto»³¹¹.

Per Severino, cioè, è nella Gioia che l'avvenire dell'umano è destinato a compiersi: in una Gioia che ancora non appare e che, tuttavia, illumina, nascosta, ogni nostro più piccolo passo.

³⁰⁹ E. Severino, *ibidem*, p. 590.

³¹⁰ *Ivi*.

³¹¹ E. Severino, *ibidem*, p. 595.

CONCLUSIONI

1. *Finito e infinito*

«Tutto questo mondo visibile è solo un punto impercettibile nell'ampio seno della natura. Nessun'idea vi si approssima. Possiamo pur gonfiare le nostre concezioni di là dagli spazi immaginabili: in confronto della realtà delle cose, partoriamo solo atomi. È una sfera infinita, il cui centro è in ogni dove e la circonferenza in nessun luogo. Infine, è il maggior segno sensibile dell'onnipotenza di Dio che la nostra immaginazione si perda in quel pensiero. L'uomo, ritornato a sé, consideri quel che è in confronto a quel che esiste. Si veda come sperduto in questo remoto angolo della natura; e da quest'angusta prigione dove si trova, intendo dire l'universo, impari a stimare al giusto valore la terra, i reami, le città e se stesso. Che cos'è un uomo nell'infinito?»³¹².

I. Che cos'è l'uomo di fronte all'infinito? si chiede Pascal, volgendo lo sguardo prima all'universo e poi dentro di sé, e la risposta è duplice, perché l'uomo è certamente un nulla rispetto all'infinito, ma è un tutto rispetto al nulla: l'uomo è qualcosa di mezzo; è una misera canna scossa dal vento, ma una canna che pensa e che, in questo pensare, mostra la sua grandezza.

Questa è, a nostro avviso, l'autentica, fondamentale unicità della condizione umana: ciò che distingue l'uomo da tutti gli altri enti e ne rivela l'intima, profonda essenza.

³¹² B. Pascal, *Pensieri*, n. 84 dell'edizione francese dei *Pensieri* a cura di J.J. Chevalier, in B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, trad. it. di M. Magni.

Anche Severino riconosce in questa condizione il vero significato dell'essere uomini? Che cos'è l'uomo, per Severino?

Il senso di questa relazione, infatti, determina il senso secondo il quale il discorso di Severino vale per la nostra esistenza: non solo per la verità in sé, ma per il significato che essa assume nella nostra vita.

La verità originaria, messa in luce da Severino, dice che ogni essente è eterno: non soltanto che il tutto è eterno, o che qualche ente è eterno, ma che ogni singola determinazione è eterna, cioè esiste da sempre ed esisterà per sempre.

Nel corso della presente ricerca, abbiamo cercato di mostrare la ragione profonda per la quale Severino afferma questa eternità, impegnandoci a ricondurre tale tesi al suo autentico fondamento, il quale è senz'altro contenuto, *in nuce*, ne *La struttura originaria*.

In particolare, nell'ultimo capitolo dell'opera, la consapevolezza che il divenire degli enti sia, nel profondo, la rivelazione processuale dell'eterno si presenta del tutto esplicita.

«Ciò che, da un punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato [...], si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario, come un *apparire* e uno *scomparire*»³¹³.

Già ne *La struttura originaria*, dunque, Severino esclude che ciò che si mostra come un sopraggiungere e un annullarsi corrisponda propriamente all'emergere dal nulla e al precipitare nel nulla da parte degli enti: il divenire è già connotato, significativamente, come un apparire e un cessare di apparire.

Certo, *La struttura originaria* si conclude con un'affermazione - l'affermazione dell'esistenza di Dio e della dipendenza ontologica della totalità dell'F-immediato rispetto all'Intero immutabile - che, in seguito, Severino respingerà e, anzi, stigmatizzerà come il tradimento più profondo della verità originaria; tuttavia, in quest'opera, si avverte già il presentimento che ogni nascita e morte siano in realtà, «in relazione alla permanenza assoluta dell'essere», un apparire e uno scomparire.

Naturalmente, per il Severino de *La struttura originaria*, il divenire ontologico è ancora pienamente e incontrovertibilmente reale nell'ambito della totalità dell'F-immediato, dove è in grado di determinare il generarsi e l'annullarsi delle cose; nondimeno, esso non è tale in

³¹³ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 26.

relazione all'intero immutabile - alla permanenza assoluta dell'essere - rispetto alla quale ciò che chiamiamo divenire si rivela, appunto, solo come un apparire e uno scomparire.

Ma che cosa significa, precisamente, «in relazione alla permanenza assoluta dell'essere»? A nostro avviso, significa questo: che l'incontraddittorietà dell'essere, fondata elencticamente sull'impossibilità della sua negazione, non consente di parlare di generazione e annullamento *tout court*. È come se Severino stesse dicendo: sì, le cose nascono e muoiono - e questa evidenza, ne *La struttura originaria*, non è minimamente messa in discussione – ma, nel cerchio dell'immutabile, esse sono già “salve”; nel cerchio dell'immutabile «è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla»³¹⁴.

Ne *La struttura originaria*, cioè, da un lato, gli enti sono trattati realmente come *ἐπαμφοτερίζειν, μεταξύ*, determinazioni inesorabilmente esposte al non essere, ma, dall'altro lato, essi sono anche, da sempre e per sempre, carpiti al futuro e trattiene nel cerchio dell'essere. Nulla può davvero cominciare o finire, perché tutto è già da sempre contenuto in Dio, e Dio (l'intero immutabile) «non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma è *ciò per cui* questa realtà è»³¹⁵.

Ora, se ci si sofferma per un momento sul senso di queste parole, si noterà che esse non nominano soltanto la dipendenza ontologica dell'essere F-immediato rispetto all'intero immutabile, ma indicano anche qualcosa di più radicale: indicano che l'intero immutabile è la ragione ultima per la quale l'essere F-immediato esiste. Queste parole, cioè, non affermano solo che, senza l'intero immutabile, la totalità dell'essere F-immediato non sarebbe, ma dicono che l'intero immutabile è il principio di intelligibilità (o il principio di ragion sufficiente) della totalità dell'essere F-immediato.

Il significato di quanto stiamo rilevando apparirà più chiaro, procedendo nella lettura del seguente passo: Severino scrive: «se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile»³¹⁶.

Nei paragrafi precedenti, Severino aveva dimostrato che il diveniente non appartiene necessariamente all'intero, perché la necessità di questa appartenenza sarebbe un che di

³¹⁴ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 25.

³¹⁵ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 31.

³¹⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 33.

autocontraddittorio³¹⁷: infatti, « dire che è necessario che il diveniente appartenga all'intero significa [...] che la negazione dell'appartenenza è autocontraddittoria, ossia è autocontraddittorio il non essere del diveniente come tale; ma se si desse questa autocontraddittorietà, l'orizzonte del divenire dovrebbe possedere una positività che non è contenuta nell'intero immutabile – se l'inesistenza del divenire provoca un'autocontraddizione, l'orizzonte del divenire possiede qualcosa che l'immutabile non possiede -; ma poiché quest'ultimo asserto è autocontraddittorio, segue che è autocontraddittorio affermare l'appartenenza necessaria del divenire all'intero»³¹⁸.

Severino, dunque, afferma che il diveniente non appartiene necessariamente all'intero dell'essere; esso non aggiunge (e non toglie) nulla all'immutabile: è, sì, una positività, ma una positività che sta oltre l'intero, nel senso, appunto, che non è in grado di aggiungere all'intero alcunché; per questa ragione il diveniente non appartiene necessariamente all'intero: perché, se vi appartenesse necessariamente, significherebbe, appunto, che in esso c'è una positività che, nell'intero immutabile, non è contenuta, e questo contraddice la definizione di intero.

Tuttavia, come abbiamo messo in luce poco fa, Severino precisa ulteriormente questa tesi e sostiene che l'esistenza del diveniente – di ciò che non appartiene necessariamente all'intero - ha una ragione ben determinata: questa ragione risiede nella “decisione” dell'immutabile.

La decisione dell'immutabile della quale Severino parla ne *La struttura originaria* è, evidentemente, la libertà del Dio creatore, il quale sceglie di far esistere il mondo, senza obbedire ad alcuna necessità, in maniera totalmente libera e gratuita. A chi domandasse per quale motivo il mondo esiste, la risposta sarebbe: perché Dio lo vuole.

Ora, come abbiamo già avuto modo di chiarire, a partire almeno dal *Poscritto*, Severino considererà l'affermazione dell'esistenza di un Dio libero creatore come l'esito della dimenticanza più radicale della verità dell'essere: se ogni cosa è eterna, non c'è alcun bisogno di affermare l'esistenza di un ente creatore; anzi, l'idea che un ente possa creare -

³¹⁷ Ovviamente, anche questa tesi viene respinta, in seguito, da Severino, in quanto essa implica, nichilisticamente, che un ente qualsiasi o la totalità dell'F-immediato abbia potuto o possa non essere, cioè essere niente.

³¹⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 28.

ciò trarre dal nulla³¹⁹ - qualcosa, rappresenta, nel pensiero del Severino maturo, il tradimento più profondo della verità originaria.

La fede nella potenza del Dio della tradizione – una fede, peraltro, che oggi appare scalzata dalla fede nella tecnica, ultimo, vero dio dell'Occidente – è precisamente il contenuto dell'alienazione nella quale, secondo Severino, la nostra civiltà, essenzialmente, consiste.

Tuttavia, secondo uno dei più illustri interpreti del pensiero severiniano, Leonardo Messinese, la negazione dell'esistenza di Dio quale libero creatore del mondo, ha una conseguenza tutt'altro che secondaria: essa, infatti, preclude niente meno che la possibilità di offrire una risposta adeguata alla fondamentale domanda "perché il mondo?".

Proviamo a seguire il ragionamento di Messinese. Secondo l'autore de *L'apparire del mondo*, Severino afferma incontrovertibilmente l'eternità di ogni ente e mostra, altresì, che il divenire che si presenta all'esperienza – il divenire fenomenologico – non ha mai a che fare con il non essere, ma sempre e solo con il cominciare ad apparire e il cessare di apparire.

Questo cominciare ad apparire e cessare di apparire – che, nei capitoli precedenti, abbiamo descritto nei termini di un entrare e uscire degli enti dal cerchio trascendentale dell'apparire – non viene mai negato dal discorso di Severino: anzi, Messinese rileva come tale divenire, non nichilisticamente inteso, sia sempre fermamente posto da Severino come un'evidenza innegabile. Una variazione del contenuto dell'apparire appare: questa è l'evidenza innegabile.

Tuttavia, la domanda che Messinese formula e che, a nostro avviso, merita di essere attentamente vagliata, è: perché essa appare? Perché si dà una variazione del contenuto dell'apparire? O, per dirla in altro modo ancora, perché l'essere appare in parte, e non completamente?

³¹⁹ Sull'"*ex nihilo*" della creazione, tuttavia, bisogna rilevare quanto segue: secondo la teologia razionale, il "nulla" dal quale Dio fa scaturire il mondo è, propriamente, solo il nulla del mondo, non il nulla assoluto. In altre parole, Dio crea il mondo da se stesso, pur creandolo come altro da sé. Paolo Pagani lo spiega in modo chiaro: «Classicamente, la produzione del diveniente da parte dell'Indivenibile, è detta "*productio rei ex nihilo sui et subiecti*", cioè "produzione della realtà (diveniente) a partire dal non essere suo e di ogni eventuale potenzialità preesistente". Va chiarito, al riguardo, che quel "*nihil sui*" (quel "niente di sé"), a partire da cui il diveniente è prodotto dall'Indivenibile, indica semplicemente che il diveniente non esisterebbe se non fosse prodotto dall'Assoluto; e non si identifica affatto con il non-essere assoluto, bensì con il non-essere relativo, il cui esserci non è, di per sé, autocontraddittorio. Insomma, "*ex nihilo sui*" vuol dire "*ex nihilo rei productae*": come a dire che ciò che è fatto esistere dall'Indivenibile, è fatto esistere radicalmente, senza presupposti» (Pagani P., *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990).

Messinese esprime la questione in questi termini: «l'“esperienza” non consiste nella manifestazione di enti che non entrano e non escono dall'apparire (= Mondo 1), ma appunto è costituita di enti che entrano ed escono dall'apparire (= Mondo 2); eppure il logo severiniano, in quanto dice solamente l'“è” degli enti, dice soltanto l'opposizione di essere e non essere per ciascuno di essi, andrebbe bene *per entrambi i mondi*, nel senso che non si scorge cosa consentirebbe di distinguerli»³²⁰.

Quel che qui viene rilevato e che, per così dire, brilla per la propria assenza, è la mancanza di una ragione che spieghi il perché di quella “negatività” che irrompe nella compattezza del Tutto infinito e che determina, appunto, l'apparire e lo scomparire delle cose, cioè l'apparire del mondo (sia del divenire sia del molteplice)³²¹.

Messinese sa perfettamente che quella negatività non può essere intesa in termini nichilistici, ed egli stesso conviene pienamente con Severino sulla non manifestatività di un divenire ontologico – cioè, sul fatto che il non-essere degli enti non appaia, non sia in alcun modo un contenuto del *φάινεσθαι* -; nondimeno, egli pensa che, nel discorso di Severino, quella negatività rimanga priva di una giustificazione esplicita.

La differenza ontologica tra l'apparire finito e l'apparire infinito, istituita da Severino per rendere ragione della variazione dei contenuti dell'apparire, non riuscirebbe, cioè, a determinare concretamente la ragion d'essere di tale variazione³²².

Per la metafisica classica e la teologia razionale, la ragion d'essere di tutto ciò che appare (e che appare come diveniente) è precisa: questa ragion d'essere consiste nella “decisione” di Dio, nella volontà divina di creare il mondo, attraverso un atto libero e svincolato da qualunque necessità. Ma nel dettato di Severino, del Severino “maturo”, per il quale la creazione appartiene, irrimediabilmente, a una concezione nichilistica, questa ragion d'essere non può trovare accoglienza.

³²⁰ L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, cit., p. 295.

³²¹ Anche Dario Sacchi sembra sollevare contro Severino il medesimo interrogativo, quando chiede: «Come può qualcosa essere, essere reale, senza essere tutto l'essere, senza essere la Totalità? Sembra che ciò sia possibile solo a condizione che il non-essere penetri nell'essere frammentandolo e moltiplicandolo, e dunque solo a condizione che il non-essere abbia una qualche positività. [...] Com'è possibile che vi sia alterità, molteplicità, relatività sul piano dell'essere, che per se stesso dice assoluta unità?» (*Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Edizioni Studium, Roma 2007, p. 31).

³²² Per amore di chiarezza, ripetiamo ancora una volta che, nella filosofia di Severino, la posizione di quell'“ulteriorità” costituita dall'apparire infinito è necessaria proprio per rendere ragione del fatto che ciò che appare attualmente non appare completamente, ma comincia ad apparire e cessa di apparire, ovvero appare “in parte”.

In questo modo, però, secondo Messinese, Severino finisce inevitabilmente per lasciar risuonare nel vuoto un interrogativo che, invece, deve trovare risposta: l'interrogativo sul perché le cose non appaiano avvolte dal Tutto che a loro compete, ma appaiano solo astrattamente, cioè appaiano e scompaiano (e appaiano e scompaiano proprio nel modo in cui appaiono e scompaiono).

Ponendo una differenza ontologica tra apparire finito e apparire infinito, Severino, cioè, porrebbe il “che” della relazione finito-infinito, ma non il “come” di quella relazione, lasciando inevasa una domanda cruciale.

Messinese, d'altra parte, ritiene che la risposta offerta dalla teologia razionale a questa domanda – cioè, la verità della Creazione - non rappresenti affatto una negazione della verità dell'essere messa in luce da Severino, ma, anzi, debba essere intesa come la determinazione più concreta di tale verità.

Egli, infatti, tiene fermo il guadagno severiniano intorno all'eternità di ogni essente, ma lo interpreta in modo che tale eternità assuma un significato accettabile anche dal punto di vista della metafisica classica.

In pratica, per Messinese, «dire autenticamente di ogni determinazione “è” significa affermare il suo essere *in modo assoluto*. Tuttavia, questo non vuol dire, allo stesso tempo, come invece sostiene Severino, che a motivo di tale opposizione assoluta dell'essere al non essere, l'essere di ogni determinazione è “eterno”, ma semplicemente e radicalmente [...] significa affermare *il legame dell'ente all'essere*, senza nulla più. L'essere, in questo determinato senso, è davvero ciò che è intimo ad ogni singola cosa»³²³.

Come si vede, “eternità” qui non significa assoluta permanenza nel tempo da parte di ogni ente, ma assoluta opposizione dell'essere al non essere.

Tuttavia, che cosa accade, secondo Messinese, quando l'ente non appare ancora o non appare più? Accade forse che si dia un qualche non essere, fenomenologicamente rilevabile? Messinese, abbiamo detto, lo esclude categoricamente: non solo l'essere è contraddittorio (cioè, non può non essere), ma questa contraddittorietà non è smentita dal *φαίνεσθαι* (cioè, il non-essere non è un contenuto che appare).

Eppure, Messinese lo ribadisce, la verità originaria non può limitarsi a dire che qualcosa appare, perché c'è un momento in cui tale qualcosa non appare ancora e un momento in cui

³²³ L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 292-293.

quel qualcosa non appare più. Se non si offre una ragione valida di tale variazione del contenuto dell'apparire, questa stessa variazione rischia di essere erroneamente tradotta in un residuo nichilistico, in quel *minimum* di non-essere che anche Gustavo Bontadini, nella sua critica a Severino, riscontrava nella proposta teorica formulata dal suo allievo (cfr. Capitolo 3, Parte II).

Infatti, secondo Messinese, «dovendo rendere intelligibile l'esperienza del "variare" dell'apparire – che è l'autentico referto fenomenologico – si verrebbe ad affermare il "non essere ancora" e il "non essere più" come *ragion d'essere* del "non apparire ancora" e del "non apparire più"»³²⁴. Ma questo, come ben sappiamo, è ciò che nega la verità dell'essere espressa dal Principio di Parmenide.

Dunque, dal punto di vista di Messinese, se si vuole dare ragione dell'esistenza di un apparire finito – cioè, di un apparire che mostra una successione nei contenuti dell'esperienza – e se, al contempo, si vuole affermare l'incontraddittorietà di ciò che appare, si deve necessariamente integrare la verità espressa dal Principio di Parmenide con la verità espressa dal Teorema di Creazione.

In virtù del Teorema di Creazione, infatti, «la totalità dell'essere diveniente (incluso, quindi, il suo "non") è vista tutta insidare nell'atto creatore e, quindi, nell'essere»³²⁵.

Certo, lo stesso Messinese, anticipando una possibile obiezione, afferma che già introducendo un'ulteriorità rispetto all'apparire finito – ulteriorità costituita dall'apparire infinito - Severino ha modo di ricondurre integralmente la totalità dell'essere diveniente all'essere *tout court*; tuttavia, Messinese pensa che una differenza "formale", come quella che Severino istituisce tra l'apparire attuale e l'apparire infinito, non basti a giustificare il perché del divenire (e del molteplice), e che "abbandonare" il divenire all'inintelligibilità, conduca all'esito opposto rispetto a quello che si desidera conseguire: cioè, conduca all'affermazione del nulla quale "principio" dell'essere dell'esperienza.

In altri termini, se la variazione del contenuto dell'apparire non viene adeguatamente giustificata, la "negatività" che appare in detta variazione non può che essere ricondotta, da ultimo, a un vero e proprio non-essere quale "origine" di ciò che appare.

³²⁴ L. Messinese, *ibidem*, p. 313.

³²⁵ L. Messinese, *ibidem*, p. 316.

Naturalmente, Messinese dedica un'ampia parte della propria analisi al chiarimento del senso secondo il quale il Principio di Creazione scongiura tale eventualità, ponendosi come «il Principio concreto del sapere metafisico»³²⁶.

Da parte nostra, benché lo spazio a disposizione non ci consenta di seguire nel dettaglio il suo percorso, vorremmo esprimere qualche considerazione in merito a tale proposta speculativa: crediamo, infatti, che essa possa aiutarci a gettare una luce più chiara sullo stesso dettato severiniano.

La prima osservazione è questa: è vero che il Principio di Creazione determina la relazione tra Dio e il mondo in maniera più precisa e “concreta” di quanto la relazione tra apparire infinito e apparire finito venga determinata nell'ontologia di Severino.

La relazione Dio-mondo esprime una differenza ipostatica, dove l'essere del mondo è totalmente dipendente dall'essere di Dio e, quindi, è posto non per sé, ma *per aliud*: il mondo – la totalità dell'essere finito - esiste in quanto è creato, cioè voluto da Dio.

Il Teorema di Creazione, dunque, precisa i termini del rapporto tra finito e infinito, rilevando la ragion d'essere di tutto ciò che è finito nella potenza infinita di Dio, ovvero, facendo risalire, da ultimo, la stessa ragion d'essere del finito a un atto di libertà: cioè, a qualcosa che, per definizione, sfugge a qualunque necessità e che, proprio per questo motivo, non può (e non ha bisogno di) venire ulteriormente determinato³²⁷.

Nella teologia razionale, la domanda “perché Dio crea il mondo?” trova la propria risposta nella “decisione” divina, e tale decisione si configura, da ultimo, come un atto che, proprio in quanto espressione della libertà suprema, si colloca “oltre” la portata di una indagine speculativa³²⁸. È come se la libertà di Dio fosse l'ultima parola: il limite estremo, insuperabile, al di là del quale nessuna domanda (filosofica) può più avere senso³²⁹.

³²⁶ L. Messinese, *ibidem*, p. 315.

³²⁷ Anche se si cercasse di determinare ulteriormente la ragione per la quale Dio crea il mondo, dicendo per esempio che Dio lo crea per una sovrabbondanza d'amore, tale sovrabbondanza costituirebbe comunque un che di gratuito, di non riconducibile a un “perché” accessibile al sapere razionale umano. I fini di Dio sono un mistero proprio perché non sono inscrivibili in un ordine necessario.

³²⁸ Tuttavia, l'impossibilità di accedere a Dio in termini puramente speculativi non ha a che fare con l'“assurdo”, ma con il “mistero”. In questo senso, il mistero è esattamente il contrario dell'assurdo: l'assurdo, infatti, è l'incomprensibile; il mistero è ciò che non si finisce mai di comprendere.

³²⁹ D'altra parte, il principio di ragion sufficiente – al quale Messinese si richiama – è il principio in base al quale si offre una spiegazione per le verità di fatto (in questo caso, il “fatto” è l'esserci del mondo), senza che tale spiegazione debba dimostrare la necessità del fatto in questione. Tuttavia, dovrebbe essere chiaro ormai che, per il pensiero di Severino, le verità di fatto non esistono. Nulla di quanto accade può essere considerato un “fatto”, cioè qualcosa di casuale, di non necessario; di conseguenza, parlare di un principio di ragion sufficiente, in questo contesto, è, a nostro avviso, improprio. Se, invece, Messinese allude al principio di ragion sufficiente, quale viene definito da Leibniz (cioè,

Ecco perché la risposta offerta dalla teologia razionale è, senz'altro, una risposta definitiva. Tuttavia, possiamo considerare questa risposta compatibile con le tesi fondamentali dell'ontologia severiniana?

Abbiamo già accennato all'impossibilità, rilevata dallo stesso Severino, di pervenire a una conciliazione tra la tesi della Creazione e la verità originaria quale emerge dai suoi scritti.

Tuttavia, alcuni interpreti, come, appunto, Leonardo Messinese, sono persuasi del contrario e ritengono che la metafisica di Severino e la metafisica classica non debbano necessariamente escludersi a vicenda.

Da parte nostra, crediamo non si possa trascurare il fatto che il prezioso tentativo compiuto da Messinese per determinare in maniera più concreta la verità dell'essere, provando a integrare l'ontologia severiniana con il Principio di Creazione, finisca per forzare alcune tesi fondamentali, come quella relativa all'eternità degli enti, o quella relativa all'inseparabilità di essenza ed esistenza³³⁰.

Comprendiamo che l'intenzione di Messinese sia quella di andare "oltre" Severino, conservando al contempo i risultati conseguiti da Severino, ma siamo persuasi che, nella proposta contenuta ne *L'apparire del mondo*, tali risultati finiscano per essere sottratti al loro significato originario.

Ad ogni modo, quel che qui interessa maggiormente chiarire è questo: è proprio vero ciò che Messinese sostiene, ovvero che la ragion d'essere del mondo - dell'apparire e dello scomparire delle determinazioni - è assente nel discorso di Severino?

quel principio che rende ragione del "perché" una determinata cosa è fatta in un certo qual modo, anziché in un altro) allora, la sua domanda ha una indubbia pertinenza.

³³⁰ Basti pensare, ad esempio, a quanto Messinese scrive intorno al significato di "eternità" dell'ente e al rapporto necessario di essenza ed esistenza: «La "non accidentalità" del rapporto, sulla base delle conseguenze richieste dalla verità dell'essere [...] non implica, di per sé, l'eternità di ogni ente, come ritiene Severino, ma piuttosto che l'apparente contraddittorietà implicata nell'affermazione di "accidentalità", deve essere risolta specularmente. L'affermazione di "eternità" degli enti è soltanto una "possibile" soluzione [...]. L'altra soluzione, quella che per me risulta valida, consiste nel porre l'inseparabilità di essenza ed esistenza - che significa la loro "relazione concreta" - per aliud, cioè in virtù della creazione» (L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 368). Come si vede, qui siamo lontanissimi dalle tesi sostenute da Severino, per il quale porre un medio (appunto, quell'*aliud*) che tenga insieme essenza ed esistenza, significa pensare essenza ed esistenza come originariamente separate (cfr. Capitolo 1, parte I).

II. Per prima cosa, dobbiamo dire che Messinese sa bene che, secondo il dettato di Severino, qualcosa deve necessariamente apparire perché l'apparire, come evento trascendentale, sia apparire, cioè sia se stesso e non un nulla: se nessun contenuto - nessuna determinazione - apparisse, l'apparire sarebbe apparire di nulla, cioè sarebbe non apparire.

Come abbiamo già avuto modo di vedere, «se dell'eterno non apparisse nulla, l'apparire (ossia questo certo essere che è l'apparire in quanto evento trascendentale) sarebbe apparire di nulla e quindi non sarebbe, e cioè sarebbe un niente»³³¹.

Per Severino, dunque, l'apparire di ciò che appare è assolutamente necessario e non "superfluo", e questa necessità potrebbe già costituire una ragione sufficiente dell'apparire del mondo.

Tuttavia, Messinese prosegue nella sua analisi e rileva: «da questo [...] non è lecito concludere che sia necessaria l'esistenza di *questo* mondo, stante che non si vede la necessità che l'apparire dell'essere debba essere determinato proprio così come l'essere appare di fatto»³³².

Messinese, dunque, non contesta a Severino il fatto che l'apparire del mondo non trovi, ultimativamente, una ragion d'essere; bensì, gli contesta il fatto che sia proprio l'apparire di questo mondo - del mondo così come di fatto appare - a non avere una sufficiente ragion d'essere.

Naturalmente, Messinese sa anche che, per Severino, la ragion d'essere dell'apparire di questo mondo, e non di un altro, è, in due parole, il "destino della necessità", ma ritiene che tale risposta non esprima, nel modo più concreto, la verità originaria dell'essere. Vediamo.

Con la formula "destino della necessità", Severino indica l'impossibilità che un accadere diverso da quello di fatto accaduto possa effettivamente realizzarsi: l'apparire di ogni ente è un eterno indissolubilmente legato all'apparire di ogni altro eterno e, dunque, pensare che un determinato ente - o una determinata sintesi di enti - sarebbe potuto non apparire, significa pensare che tale apparire sarebbe potuto rimanere un niente, cioè significa pensare che tale apparire è un niente.

Ora, pensare che ciò che appare - questo computer, questa scrivania, questo "mondo" - sarebbe potuto apparire in un altro modo, o non apparire affatto, significa, secondo

³³¹ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 100.

³³² L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 356.

Severino, pensare che tale apparire sarebbe potuto rimanere un niente: cioè, significa pensare che tale apparire è un niente.

Tenuto conto di quanto abbiamo appena richiamato, dovrebbe essere chiaro quanto segue: secondo Severino, chiedersi perché l'essere appaia solo in parte - e proprio in questo determinato modo - significa ammettere la possibilità che, nell'ipotesi di un apparire diverso del mondo, l'apparire attuale del mondo rimanga un niente.

Dal punto di vista del destino della necessità, cioè, chiedersi perché l'essere appaia nel modo in cui appare – ovvero, chiedersi perché proprio questi contenuti dell'apparire, e non altri, sopraggiungano e dileguino – equivale a chiedersi, in ultima analisi, perché vi sia l'essere e non il nulla (perché vi sia questo apparire attuale e non il niente).

Anche Leibniz e Heidegger, com'è noto, si erano posti il medesimo interrogativo; ma, agli occhi di Severino, tale interrogativo è il corollario di una concezione profondamente nichilistica dell'essere: una concezione per la quale, che l'essere sia anziché non essere - o che l'essere appaia in un certo modo anziché in un altro - risulta, fondamentale, indifferente.

Per Severino, invece, non è affatto indifferente che il mondo appaia così come appare, e non secondo un'altra modalità: il mondo appare così come appare, perché l'apparire di un altro mondo è un'ipotesi autocontraddittoria.

Certamente, per Severino, nel cerchio dell'apparire trascendentale esistono infiniti altri mondi³³³; tuttavia, essi sono destinati a rimanere nascosti, e l'ipotesi che potrebbero apparire - o che sarebbero potuti apparire - al posto di ciò che appare, è considerata, a partire da *Destino della necessità*, un assurdo.

Ora, dunque, dovrebbe risultare chiaro perché la domanda sull'intelligibilità del mondo sollevata da Messinese trova la sua risposta in quel che Severino chiama destino della necessità³³⁴. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere: si tratta di una risposta conclusiva? Il destino della necessità è "l'ultima parola", come la libertà di Dio lo è per la teologia razionale?

³³³ Facciamo notare che, nel corso dei secoli, l'esistenza di un numero infinito di mondi è stata teorizzata da vari filosofi, proprio allo scopo di salvaguardare l'incontraddittorietà del reale e neutralizzare quella "perdita" di essere che si mostrerebbe nel divenire di "questo" mondo. Uno di questi filosofi è senz'altro Epicuro. Ma anche l'eterno ritorno teorizzato dallo Stoicismo ha lo scopo di "preservare" l'essere da qualunque possibile annullamento. Tuttavia, una variante moderna della teoria degli infiniti mondi è oggi rappresentata da una delle interpretazioni della meccanica quantistica: la teoria del multi-verso, la quale, peraltro, presenta, a nostro avviso, rilevanti elementi di compatibilità con la proposta teorica di Severino.

³³⁴ Questa sembra essere anche la risposta che Giulio Goggi offre a Messinese nel saggio *La verità dell'essere e la metafisica classica*, in *Al cuore del destino*, cit.

Per poter rispondere a questa domanda, dobbiamo tornare alla questione di fondo dalla quale eravamo partiti, ovvero alla natura della relazione tra apparire finito e apparire infinito.

Escludendo il Principio di Creazione, Severino sembrerebbe affermare una dipendenza reciproca di apparire finito e apparire infinito: non solo l'apparire infinito è ciò che, necessariamente, deve essere posto perché l'apparire attuale non risulti contraddittorio, ma anche gli infiniti cerchi dell'apparire attuale sono ciò che, necessariamente, deve essere posto perché l'apparire infinito appaia, cioè sia se stesso.

Detto in altri termini: la parte (l'apparire attuale) è un momento del concreto (del Tutto), ma tale momento, se isolato dal concreto, sarebbe contraddittorio, almeno quanto il concreto sarebbe contraddittorio, se isolato dai suoi momenti astratti. Questo è quanto avevamo sostenuto nel corso della nostra ricerca.

Tuttavia, a ben guardare, questo è anche ciò che spiega, a un livello più profondo di quello solo intravisto poco fa, la vera ragion d'essere del mondo che appare.

La vera, intima ragion d'essere del mondo che appare si nasconde nel cuore della filosofia di Severino.

Che cos'è, infatti, per Severino, il finito, rispetto all'infinito? Rispetto all'infinito, il finito è l'astratto. Tuttavia, l'astratto ha la sua ragion d'essere, e tale ragion d'essere è che la verità non si costituisce senza di esso. La verità è una struttura: non è un unico, assoluto principio positivo, ma un organismo, un complesso di relazioni dove ogni positivo è, esiste, solo in quanto è relato (opposto) ad ogni altro positivo³³⁵. La verità è verità solo se include anche l'errore (ovviamente, come tolto)³³⁶.

Come l'essere si costituisce solamente in opposizione al non essere, così la verità si costituisce solamente in opposizione all'errore.

Sarebbe impossibile che la verità originaria apparisse in tutta la sua concreta luminosità, se la negazione di tale verità non apparisse anch'essa. Certo, il contenuto di ciò che nega la

³³⁵ Questa visione organicistica, d'altra parte, è, come abbiamo avuto già modo di dire più volte, il contenuto profondo dell'idealismo trascendentale.

³³⁶ Allo stesso modo, il Tutto (o l'Intero) è tale solo se include anche la parte. Questo, però, non significa che il Tutto sia costituito dalla semplice somma delle parti; anzi, siamo convinti che l'Intero non sia affatto descrivibile utilizzando le categorie della matematica: che l'Intero sia tale solo se include anche la parte, non implica che esso non sia qualcosa di "maggiore" rispetto alla mera somma delle parti.

verità è il nulla, ma la negazione della verità – il positivo significare del nulla - deve apparire perché la verità appaia³³⁷.

Ecco perché, essenzialmente, il mondo esiste. Perché esso, rispetto all'infinito apparire del Tutto, è, sì, solo un "momento", ma è un momento necessario, senza il quale il Tutto non sarebbe.

In questo senso, la qualifica di "filosofia neoparmenidea" attribuita da più parti all'ontologia di Severino è, a nostro avviso, infondata: per Parmenide – il Parmenide della tradizione – solo l'Essere è, e tutto ciò che vediamo – il divenire, il molteplice, le differenze – sono nomi, illusioni, apparenza; per Severino, quelli che vediamo sono, sì, soltanto "momenti" del Tutto e, in quanto momenti, astratti; tuttavia, essi sono necessari, costitutivi della stessa verità.

L'essere non è una sfera ben rotonda, rispetto alla quale l'esistenza delle determinazioni sia destinata a rimanere priva di senso; al contrario, l'essere è ciò che è garantito proprio dall'esistenza di ciascuna determinazione. Le differenze sono costitutive dell'essere: senza le differenze, l'essere non sarebbe. La verità originaria, quale è espressa negli scritti di Severino, intende appunto rappresentare la sintesi della verità messa in luce da Parmenide - per il quale l'essere è e non può non essere – e della verità sostenuta da Platone – per il quale anche le differenze sono.

Da questo punto di vista, l'ontologia di Severino, letta di frequente come una generale svalutazione del mondo e delle cose che al mondo appartengono, si configura, al contrario, come uno dei più radicali tentativi di non abbandonare all'insignificanza neppure il più trascurabile degli enti.

In effetti, in questo senso, si può dire che l'ontologia di Severino sia molto più vicina all'idealismo che all'eleatismo. A questo proposito, le parole scritte da un grande idealista quale Giovanni Gentile, alla fine della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, sono estremamente significative: «L'idealismo ha il pregio, non il difetto, del misticismo. Ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; ché anzi, senza di esse riperderebbe Dio»³³⁸.

³³⁷ «In quanto negazione dell'errore, l'essere della verità implica necessariamente l'essere dell'errare e della forma più radicale dell'errare e tale forma è l'isolamento della terra, che si fonda sul sopraggiungere della terra» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 252).

³³⁸ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 265.

E ancora più significative risuonano le osservazioni di Gentile sul dolore e l'errore. Egli scrive, infatti: «l'esigenza dello spirito è non che l'errore e il male dispaiano dal mondo, anzi che vi siano eterni. Senza errore infatti non ci sarebbe verità, né senza male ci sarebbe bene, non perché essi siano due termini legati l'uno all'altro come, alla maniera eraclitea, Platone disse del piacere e del dolore; ma perché l'errore e il male sono il non-essere di quello spirito, che è sì verità e bene, ma a patto di farsi, vincendo quel suo interiore nemico, consumandolo, e avendone quindi bisogno sempre per vincerlo e consumarlo come la fiamma ha bisogno del combustibile. [...] Non dunque errore e verità, ma errore *nella* verità, come suo contenuto che si risolve nella forma; né male e bene; ma male onde il bene si nutre»³³⁹.

Naturalmente, il "farsi" dello Spirito del quale Gentile parla – quel divenire che è lo stesso Pensiero in Atto – non corrisponde a ciò che, per Severino, è l'impossibile e assurdo divenire nichilisticamente inteso, ma corrisponde alla stessa struttura del reale, la quale, anche se non è governata dal divenire ontologico, è nondimeno relazione, svolgimento, cominciare e cessare di apparire.

Tuttavia, qui sorge un problema. Severino, infatti, non si limita ad affermare che la parte è un momento contraddittorio, benché necessario, rispetto al Tutto; egli afferma anche - e inequivocabilmente - che la parte, in verità, è il Tutto: che il finito, in verità, è l'infinito³⁴⁰ (o che l'infinito è l'inconscio del finito³⁴¹).

Da una parte, dunque, Severino tiene ferma la differenza tra finito e infinito, escludendo la possibilità che il finito possa diventare l'infinito, cioè qualcosa di diverso da sé. Dall'altra,

³³⁹ G. Gentile, *ibidem*, p.237.

³⁴⁰ Si ricordino le affermazioni riportate nel capitolo precedente: «Il Tutto non è semplicemente altro dal contenuto del cerchio finito dell'apparire, ma è ciò che in verità questo contenuto è». E ancora: «la parte è il Tutto, nel senso che il tutto è l'esser veramente sé della parte».

³⁴¹ «Essendo il tutto, il mortale è il proprio inconscio più profondo. L'inconscio più profondo e più nascosto è la chiarezza estrema dell'illuminarsi del Tutto» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 592).

Come si vede, il termine "inconscio" viene usato da Severino già a partire da *Destino della necessità*, ma nei testi successivi, come *La Gloria* e *Oltrepassare*, esso acquista un rilievo e una valenza semantica ancora più ampi.

In ogni caso, l'utilizzo del termine "inconscio" in *Destino della necessità* ci spinge a ipotizzare che Severino intenda concepire l'infinito come "cosa in sé" del finito. Come si sa, infatti, la cosa in sé in senso kantiano è l'essenza inconoscibile di ciò che appare: è ciò che determina il modo in cui una cosa appare (che determina il perché una cosa appare in un certo modo) e, al contempo, ciò che sfugge alla conoscenza. Pensare, dunque, all'infinito come alla cosa in sé del finito, vorrebbe dire pensarlo, da una parte, come ciò che determina il modo in cui una cosa appare; dall'altra parte, significherebbe saperlo come ciò che non può essere posto nella sua concretezza. E, in effetti, come in Kant il pensiero sa dell'esistenza della cosa in sé, anche se non può conoscerla, così, in Severino, la posizione di ogni significato finito implica la posizione, anche se solo formale, del significato del tutto infinito. È come se il pensiero della cosa in sé corrispondesse al concetto concreto dell'astratto e la conoscenza della cosa in sé all'impossibile posizione concreta del concreto.

afferma che tra finito e infinito vi sia, in realtà, un'identità. Si tratta di un paradosso? Come deve essere interpretata questa "identità differenziatesi" di finito e infinito?

Nell'ultimo paragrafo de *La struttura originaria*, Severino scrive: «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 una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta)?»³⁴². E ancora, ne *Il sentiero del giorno*, afferma: «L'apparire finito non può diventare l'apparire infinito del tutto. Non può diventarlo, perché il tutto appare già infinitamente, e dunque in un apparire diverso dall'apparire attuale. [...] Nessun ampliamento consente all'apparire finito di diventare apparire infinito; l'apparire finito non può diventare l'essere stato da sempre l'apparire di tutto»³⁴³.

Leggendo questi passi, sembrerebbe che, per Severino, la differenza tra finito e infinito sia reale: che essi non siano affatto lo stesso.

Eppure, negli scritti successivi, Severino sembra suggerire in maniera sempre più esplicita che tale differenza debba essere intesa, in realtà, come un'identità. Proviamo a capire perché.

Come sappiamo, per Severino, ogni determinazione è qualcosa di finito, nel senso che è qualcosa di de-terminato, di de-finito, da tutto ciò che è altro da essa: A è A, perché non è non-A, dove non-A è, appunto, il limite costitutivo di A (si tratta, come sappiamo, dell'*"omnis determinatio est negatio"* degli scolastici).

Ciò significa, come già abbiamo avuto modo di vedere, che l'autentico significato di una determinazione implica la posizione del significato di tutte le altre, infinite determinazioni. Detto in altre parole: il vero significato di A non può prescindere dalle infinite componenti di non-A.

In questo senso, si può dire che il vero significato di ogni cosa è il significato di tale cosa vista nel suo essere accompagnata dal tutto o, ancora, che il significato di ogni cosa implica il significato del tutto.

Certamente, dunque, si può affermare che l'infinito costituisce la vera realtà del finito, in quanto il finito deve necessariamente essere pensato nella sua relazione al tutto: pensare

³⁴² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 35.

³⁴³ E. Severino, *Il sentiero del giorno*, cit., p. 175.

concretamente una singola determinazione finita significa pensarla in relazione all'intero di cui essa fa parte.

Tuttavia, dire che il finito implica l'infinito – cioè, dire che, in assenza dell'infinito, il finito risulterebbe contraddittorio – non equivale a dire che il finito è l'infinito³⁴⁴. Che A implichi non-A (dove non-A è la totalità delle altre, infinite determinazioni) non significa che A sia non-A; anzi, l'implicazione di non-A da parte di A richiede che tra A e non-A vi sia differenza, opposizione.

Se si sostiene – come Severino fa ripetutamente nei suoi scritti - che l'infinito è la totalità di tutte le infinite determinazioni (e delle loro, infinite relazioni), allora bisogna dire che tale totalità è distinta da ciascuna di tali determinazioni, e che, dunque, l'infinito non è il finito.

Ma è proprio vero che l'infinito è la totalità di tutte le infinite determinazioni e delle loro relazioni? Oppure, l'infinito può essere considerato come qualcosa di “altro”, di differente, rispetto a tale totalità? In altre parole, la domanda che ci poniamo è: il tutto infinito è dato dalla somma di tutti gli essenti e di tutte le relazioni tra gli essenti, oppure esso va concepito come una ulteriorità che “travalica” la totalità degli essenti?

A nostro avviso, per provare a rispondere a questa domanda, dobbiamo tornare a riflettere sulla natura dell'apparire.

Abbiamo sostenuto più volte che il limite di ogni determinazione - ciò che rende ogni determinazione un che di finito – è l'alterità: il non essere inteso come essere del diverso. L'alterità – il negativo relativo – è ciò che è costitutivo di ogni realtà finita: l'originario è proprio il darsi dell'opposizione del positivo e del negativo, dove il negativo è sia il non essere assoluto sia il non essere relativo (*cfr.* Capitolo 3, I parte).

Naturalmente, rispetto a un qualsiasi positivo, il negativo relativo – cioè, il suo complemento semantico – è tutto ciò che è altro rispetto a quel particolare positivo: cioè, è il tutto infinito e determinato³⁴⁵.

³⁴⁴ Che il finito sia, in verità, infinito (o ideale) è quanto lo stesso Hegel sostiene nella *Scienza della logica*: «La proposizione che *il finito è ideale* costituisce *l'idealismo*. (G. W. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 169-170). E ancora: «*L'essere determinato*, concepito dapprima solo secondo il suo essere o la sua affermazione ha *realtà*; e, per conseguenza, anche la finità è dapprima nella determinazione della realtà. Ma la verità del finito è invece la sua *idealità*» (G. W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 95).

³⁴⁵ Il negativo relativo, infatti, è costituito non solo da elementi omogenei ad un determinato positivo, ma anche da elementi eterogenei rispetto ad esso. Ponendo, ad esempio, che A sia il colore rosso, non-A non sarà soltanto l'insieme di tutti i colori diversi dal rosso, ma anche l'insieme, infinito, di tutto ciò che non è il colore rosso (i tavoli, le sedie, le nuvole, i libri, i giorni etc.), cioè non il contrario di A, ma il suo contraddittorio.

Rispetto ad A, non-A è la totalità infinita e determinata, e l'opposizione (cioè, la relazione) tra A e non-A è precisamente il trascendentale: è ciò che raccoglie in sé il molteplice e non può essere trasceso (perché oltre c'è solo il nulla, ma il nulla non è).

Ora, l'apparire è esattamente tale trascendentalità: è l'apparire di un contenuto determinato, il quale, tuttavia, implica anche l'apparire del tutto infinito. L'apparire finito è l'apparire della determinatezza di un contenuto e, insieme, l'apparire del tutto sul quale quel contenuto si staglia.

Per questa ragione, noi diciamo che il pensiero è un che di infinito: perché, pur intenzionando sempre qualcosa di determinato, esso abbraccia in realtà l'intero orizzonte dell'essere³⁴⁶. La trascendentalità del pensiero è la stessa trascendentalità dell'essere. In questo senso, dunque, l'apparire finito è anche, sempre, apparire infinito. E in questo senso, l'apparire dell'ente differisce dall'ente che appare: infatti, l'apparire è, sì, l'apparire della determinazione, ma è anche sempre l'apparire di tutto ciò che è altro rispetto a quella determinazione. L'apparire è, in effetti, l'apparire della relazione del determinato e di tutto ciò che è altro da quel determinato. Solo sullo sfondo di questa relazione, la determinazione può apparire.

L'apparire trascendentale, dunque, è la condizione dell'apparire di ogni contenuto: esso è certamente "qualcosa che esiste" – cioè, un ente -, ma è anche ciò che consente che ogni ente appaia. In altri termini: è ciò grazie al quale tutti gli enti possono essere raccolti in una unità; è l'orizzonte grazie al quale il molteplice appare.

In un senso, dunque, si può dire che l'apparire trascendentale sia un ente tra gli enti; in un altro senso, non si può dirlo: infatti, se l'apparire trascendentale fosse solo un ente tra gli enti, ci sarebbe bisogno di un ulteriore orizzonte, comprensivo di esso e di tutti gli altri enti, perché esso e gli altri enti possano apparire.

È vero che la struttura dell'apparire è una struttura autoriflessiva, cioè che l'apparire dell'ente è l'apparire dell'apparire dell'ente, dove l'apparire dell'apparire dell'ente è lo stesso apparire dell'ente (l'apparire, infatti, ha come contenuto sé medesimo). Quindi, è vero che l'apparire è sia il "contenente" sia il "contenuto": cioè, sia la condizione del darsi di

³⁴⁶ Aristotele, forse, allude proprio a questa capacità del pensiero, quando scrive: «L'anima è, in qualche modo, tutte le cose» (Aristotele, *De anima*, III, 8).

ciò che appare sia ciò che appare; ma, in ogni caso, il significato che l'apparire ha in quanto contenente non è il significato che l'apparire ha in quanto contenuto³⁴⁷.

Anche tenendo conto della struttura autoriflessiva dell'apparire, dunque, noi dobbiamo necessariamente distinguere questi due sensi dell'apparire: il senso secondo il quale l'apparire è un contenuto, cioè un ente, e il senso secondo il quale l'apparire è la condizione del darsi di tale contenuto, cioè qualcosa di eterogeneo rispetto ad esso.

Da una parte, l'apparire è un essente; dall'altra, esso deve essere inteso come qualcosa di "altro" rispetto a tutti gli essenti: il fatto che l'apparire sia ciò che consente a tutti gli elementi di apparire, implica che esso non sia (solo) uno degli elementi, ma (anche) un che di eterogeneo rispetto ad essi³⁴⁸.

Ma questo che cosa potrebbe comportare in ordine al nostro discorso? A nostro avviso, potrebbe comportare un'importante conseguenza, e cioè che l'apparire, in quanto autentico orizzonte trascendentale, si ponga al di là del "destino della necessità".

L'apparire in quanto ente, cioè, dovrebbe naturalmente essere governato, come tutti gli altri essenti, dal principio di Parmenide, per il quale l'essere è e non può non essere; ma l'apparire in quanto orizzonte trascendentale potrebbe valere proprio come quell'unica dimensione veramente libera che distingue il pensiero, e solo esso, da ogni altra determinazione.

Tuttavia, quest'ultima considerazione ha anche un'altra, profonda implicazione che, se sviluppata, potrebbe aiutarci a rispondere all'interrogativo dal quale eravamo partiti: la domanda intorno alla relazione tra finito e infinito.

Ciò che va chiarito, infatti, è questo: l'apparire trascendentale, inteso come condizione dell'apparire di ogni ente, deve essere interpretato semplicemente come lo "sfondo" - come un orizzonte trascendentale -, o tale apparire allude ad una positività, ad una "ulteriorità", alla quale, da ultimo, inerisce?

In altri termini: se a ciò che Severino chiama "apparire empirico" corrisponde il nostro essere alcunché di finito, all'orizzonte dell'apparire trascendentale corrisponde un infinito "attuale"? E come dovrebbe essere intesa tale, infinita, attualità?

³⁴⁷ Questo è esattamente il motivo per il quale Gentile distingue il Pensiero Pensante, o Pensiero in Atto, dall'essere o dagli enti: l'orizzonte trascendentale, infatti, non può "coincidere" con ciò che appartiene a questo orizzonte (come l'acqua di Talete, essendo una cosa, non può valere come *ξυών*, come ciò che tiene insieme tutte le cose).

³⁴⁸ A nostro avviso, vale qui ciò che lo stesso Severino rileva nell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, quando sostiene che, relativamente all'essere, non è possibile applicare «certe categorie che sono proprie del piano della "quantità"» (E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capitolo quindicesimo, § 27).

Siamo convinti che un'indagine lungo questa direzione potrebbe contribuire a gettare un ponte tra l'ontologia di Severino e i sostenitori di una metafisica della trascendenza; ma, naturalmente, ci rendiamo pienamente conto che la questione andrebbe sviluppata in maniera ben più approfondita di quanto, per ovvie ragioni, siamo costretti a fare in questa sede.

Il tema, dunque, rimane aperto e in attesa di essere ulteriormente esplorato, anche per la rilevanza che, crediamo, esso potrebbe rivestire nell'ambito di una riflessione sulla specificità del pensiero e della stessa natura umana.

2. Per una filosofia “positiva”

« Solo quando ci siamo perduti, in altre parole, solo quando abbiamo perduto il mondo, cominciamo a trovare noi stessi, e a capire dove siamo, e l'infinita ampiezza delle nostre relazioni»³⁴⁹

I. Giunti, dunque, al termine di questo lavoro – ma la parola “termine” è del tutto inappropriata, se si considera ciò che resta da pensare - e avendo indicato quello che, a nostro avviso, potrebbe costituire lo sviluppo di un importante nodo teoretico nel discorso di Emanuele Severino, vorremmo ora tentare di rispondere ad alcune delle domande che, sempre, quando si incontra il pensiero di un filosofo, sorgono nell'intimo di ciascuno: qual è il valore che le sue parole hanno avuto per noi? Che cosa ha saputo rivelarci, il suo sguardo, che, prima, rimaneva nell'ombra? In che modo la sua riflessione potrà aiutarci a diventare degli esseri umani migliori?

Molti lettori di Severino sono persuasi che, la sua, sia una filosofia lontana dalla realtà: che essa sia arroccata in cima a una torre d'avorio e, dall'alto di questa posizione, non parli più alla comunità dei “mortalì”.

In un certo senso, e nella misura in cui tale filosofia cerca di rendere testimonianza della verità dell'essere, questo può essere vero: dalla prospettiva dello stesso Severino, le sue parole sono “tracce” lasciate dal destino, prima ancora di essere le affermazioni di un uomo del nostro tempo che scrive, insegna, pubblica libri.

Eppure, a guardar bene, in ogni pagina che quest'autore ha scritto, traspare una tale sollecitudine, una così profonda partecipazione alle angosce e alle attese che ogni uomo, da sempre, avverte dentro di sé, che l'accusa di “intellettualismo” perde, immediatamente, consistenza.

³⁴⁹ H. D. Thoreau, *Walden ovvero Vita nei boschi* (1854), trad. it. di P. Sanavio, BUR, Milano 1988.

Certo, il linguaggio di Severino può apparire freddo e cerebrale: nelle sue opere non si troveranno indicazioni di carattere morale o suggerimenti per un vivere migliore. Il suo intento non è quello di “cambiare il mondo” – e come potrebbe esserlo, se il cambiamento è l’impossibile? -; nondimeno, il suo discorso ha il potere di indurci a riflettere sul senso del nostro essere uomini: del nostro essere uomini adesso, qui ed ora. Noi siamo certi di sapere chi siamo? Di conoscere il ruolo che abbiamo nel Tutto e le infinite possibilità che il Tutto ha in serbo per noi?

La verità, secondo Severino, si costituisce come struttura: il positivo – l’essere – è necessariamente determinato dalla sua opposizione con il negativo – con il non essere. Ma questa opposizione – lo abbiamo visto - può, e anzi deve essere pensata in realtà come un’omologazione, come un’opposizione già da sempre superata, perché il negativo al quale il positivo deve contrapporsi per essere posto è, in ultima analisi, un negativo già da sempre tolto (in quanto auto contraddittorio) e, dunque, interamente assimilabile alla sfera del positivo, cioè alla sfera dell’essere.

Ora, quale significato può assumere un negativo così inteso nell’ambito delle nostre vite? Che senso ha, per l’umano, intendere ogni negativo come un negativo già da sempre tolto?

Qualche giorno fa, rileggendo questa tesi di laurea insieme al mio relatore, il Prof. Paolo Pagani, è emersa, sconvolgente, una domanda: anche Auschwitz è un eterno? Anche Mengele, e tutte le atrocità che nei millenni sono state commesse e inflitte a miliardi di innocenti, sono degli essenti, eterni e necessari come qualsiasi altro essente? Che universo è quello nel quale il male ha diritto d’asilo tanto quanto il bene?

Ora, provando a superare il naturale pudore che ciascuno prova nel parlare delle tragedie della storia, ma anche del dolore che, in diversi modi, tutti i giorni, segna la nostra vita e quella dei nostri simili, vorremmo cercare di rispondere.

Sì, quello evocato e appena tratteggiato dalla filosofia di Severino, è un universo sconosciuto, rispetto a quello che normalmente abitiamo; è un universo nel quale il “male” e il “bene” hanno un significato diverso da quello al quale, solitamente, facciamo riferimento. Si tratta, forse, allora, di andare “al di là del bene e del male”? Di intendere l’uomo di oggi come l’anticipazione dell’uomo di domani? Di un “oltre-uomo” che, finalmente, si sia reso consapevole della propria, essenziale eternità? Se nel pensiero di Severino, questo “oltre-uomo” esiste, è lontanissimo da quello auspicato da Nietzsche. È un oltre-uomo che ha vinto

la paura, sì, ma non imponendo la propria volontà, bensì riconoscendone l'intima, segreta consonanza all'essere di tutte le cose.

Questo significa, tornando alla nostra domanda, che l'umanità che si incamminerà "lungo il sentiero del giorno" non farà distinzioni tra il male e il bene? Che attribuirà a tutto pari valore?

È difficile stabilirlo, come è difficile immaginare un mondo che, a differenza di quello "fondato" da Platone, si dispieghi libero dallo sguardo "alienato" con il quale, da sempre, lo vediamo.

Tuttavia, un'osservazione è lecita, ed è questa: un uomo che ritenga eterna ogni singola cosa, che sia persuaso dell'impossibilità, da parte di ciascun ente, di non essere, è un uomo che attribuisce più valore a ciò che dice e a ciò che fa; è un uomo che non sfugge al giudizio sulla propria condotta, ma lo sente vivo, su di sé, in ogni momento.

Certo, secondo Severino, ogni accadimento è iscritto in un ordine necessario e immutabile che nulla e nessuno può alterare; ma, anche se tale fosse la verità dell'essere – anche se il pensiero fosse soggetto al destino della necessità tanto quanto qualsiasi altro ente –, chi conosce il segreto ordito della realtà?

Nessuno può rivelarci chi siamo e cosa siamo destinati a fare, prima che questo nostro fare appaia; e il sapere che ogni cosa esiste da sempre e per sempre non sposta di un millimetro la nostra responsabilità: al contrario, la accresce, estendendola sempre di più, nello spazio e nel tempo.

Rivolgendosi a Dio, Sant'Agostino scrive: «Tutto ciò che esiste è bene»³⁵⁰, e anche se, come sappiamo, nella metafisica di Severino non c'è spazio per il Dio libero creatore della rivelazione cristiana al quale le *Confessioni* sono dedicate, tuttavia la sua filosofia, dalla prima all'ultima opera, può essere letta come uno dei tentativi più rigorosi di offrire una risposta al problema del male.

Questa risposta intende suggerire a ognuno di noi che, forse, il male risiede unicamente nello sguardo degli uomini, alla maggioranza dei quali, come Eraclito scrive, «sfugge ciò che fanno da svegli»³⁵¹.

Può, tale risposta, acquietare l'animo di fronte alle piccole o enormi sofferenze che la vita ci consegna? Naturalmente, ognuno è chiamato a deciderlo da sé e, anzi, parafrasando

³⁵⁰ S. Agostino, *Le Confessioni*, Libro VII, 12.18.

³⁵¹ Eraclito, Fr. 1, cit. (= Fr. 1 DK).

Wittgenstein, possiamo dire che ogni vita sia, essenzialmente, una risposta a questa domanda³⁵².

Tuttavia, c'è un ultimo interrogativo intorno al quale è importante soffermarsi: se accettassimo la proposta di Severino e ci aprissimo alla possibilità che il male – e, prima di tutto, il divenire delle cose e la nostra stessa morte siano altro da ciò che appaiono -, avremmo ancora a che fare con l'uomo, quale da sempre lo conosciamo? Oppure, “guadagnando” l'eternità, perderemmo qualcosa di prezioso e irrinunciabile, come la capacità di trarre insegnamento dal dolore³⁵³, o di elevare la sofferenza trasformandola in arte, in musica, in poesia: in tutte le immense opere che l'umanità ha sempre creato? Sentimenti pur nobili, come la nostalgia o la malinconia, potrebbero ancora albergare nei nostri cuori? E la felicità sarebbe ancora vera felicità, qualora la sofferenza o la paura venissero a mancare?

Per Severino, la risposta è sì: anzi, escludendo che la presenza del dolore sia condizione del costituirsi di qualunque forma di felicità, egli si chiede: «Che felicità è quella, di cui non si sia in grado di sapere incontrovertibilmente che è felicità autentica, che non può essere perduta?»³⁵⁴.

La vera felicità, dunque, è quella che sa del dolore, che lo ha presente, ma come tolto: come già da sempre negato.

Forse, però, riconoscere questo, e guardarvi come alla stella che orienti la nostra rotta, significherebbe essere già ritornati al bivio di Parmenide, aver attraversato l'altra soglia – quella mai varcata – e aver compiuto i primi, timidi passi lungo il Sentiero del Giorno.

³⁵² A questo proposito, ci sembra opportuno richiamare il tentativo compiuto da Luigi Vero Tarca di ripensare il senso del negativo proposto da Severino, alla luce di una diversa impostazione, per la quale nessun togliamento può rendere positivo il negativo. Per Tarca, il negativo del negativo rimane un negativo (si veda L. V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del sole, Napoli 2001) e, dunque, ciò che si richiede, a partire da questa assunzione, è una nuova logica e, dunque, un'etica che non si fondi più su un'impossibile omologazione del negativo da parte del positivo, ma su una concezione del negativo inteso come differente dal positivo.

³⁵³ Lo stesso Eschilo scrive nell'*Orestea*: «το πάθει μάθος» - «Il dolore insegna».

³⁵⁴ E. Severino, *Il sentiero del giorno*, cit., p. 169.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA:

- SEVERINO E., *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958. Nuova edizione con Introduzione (1979), Adelphi, Milano 1981
- SEVERINO E., *La parola di Anassimandro* (1963), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010
- SEVERINO E., *Ritornare a Parmenide* (1964), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010
- SEVERINO E., *Poscritto a ritornare a Parmenide* (1965), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010
- SEVERINO E., *Il sentiero del giorno* (1967), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010
- SEVERINO E., *Risposta ai critici* (1968), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010
- SEVERINO E., *La terra e l'essenza dell'uomo* (1968), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010
- SEVERINO E., *Risposta alla Chiesa* (1971), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010
- SEVERINO E., *Destino della necessità* (1980), Adelphi, Milano 2010
- SEVERINO E., *La filosofia dai greci al nostro tempo* (1984-1986), BUR, Milano 2010
- SEVERINO E., *Oltre il linguaggio* (1992), Adelphi, Milano 1992
- SEVERINO E., *Tautótēs* (1995), Adelphi, Milano, 1995
- SEVERINO E., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007
- SEVERINO E., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA:

- AA. VV., *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia: Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*, vol. I, Officium Libri Catholici, Romae 1965
- AGOSTINO, *Le confessioni*, trad. it. di A. Marzullo, Bologna, Zanichelli 1968
- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2004
- ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011
- ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001
- ARISTOTELE, *De interpretazione*, a cura di E. Riondato, Antenore, Padova 1957
- BARBISAN C., *Verità e fede*, Prometheus, Milano 1990

- BONTADINI G., Postilla, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1965, V
- BONTADINI G., *Studi sull'idealismo* (1942), Vita e pensiero, Milano 1995
- BRIANESE G., *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in L. Taddio, E. Severino, *La guerra e il mortale*, in *La voce del filosofo*, Mimesis, Milano-Udine 2010
- BRIANESE G., *Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni: Emanuele Severino interprete di Spinoza*, in SPANIO D. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014
- DAL SASSO A., *Dal divenire all'oltrepassare*, Aracne, Roma 2009.
- D'AQUINO T., *De ente et essentia*, trad. it. di Ma. Sacchi, Ledizioni, Milano 2012
- DE GIOVANNI B., *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013
- DESCARTES R., *Meditazioni metafisiche* (1641), trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma 2011
- ERACLITO, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2013
- FREGE F. L. G., *Senso e significato* (1892), in *Gottlob Frege. Logica e aritmetica*, scritti raccolti a cura di C. Mangione e L. Geymonat, Boringhieri, Torino 1965
- GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 2003
- GIANNANTONI G. (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1986
- GOGGI G., *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2014
- HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it. di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze 1967
- HEGEL G. W. F., *Scienza della logica* (1812-1813), trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008
- HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830), trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976
- HEIDEGGER M., *Il principio di identità*, in *Identità e differenza* (1957), trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009
- LEOPARDI G., *Operette morali* (1835), in *Opere*, Utet, Torino 1977
- LEOPARDI G., *Zibaldone* (1817-1832), in *Opere*, Utet, Torni 1977
- MESSINESE L., *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino su la struttura del sapere*, Mimesis, Milano 2008
- MESSINESE L., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa 2010
- MESSINESE L., *Né laico né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013
- MIGLIORI M., *Il sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006

- PAGANI P. (a cura di), *Debili postille. Lettere a Carmelo Vigna*, Orthotes, Napoli 2012
- PAGANI P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della neoscolastica milanese*, Jaca Book, Milano 1990
- PAGANI P., *Essere e persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, pro-manuscripto, Venezia 2008
- PAGANI P., D'AGOSTINO S., BETTINESCHI P. (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre. Atti del convegno di studi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012
- PAGANI P., *Nota sulle modalità dell'essere*, in SPANIO D. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014
- PARMENIDE, *Poema sulla natura*, trad. it. di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2003
- PASCAL B., *Pensieri* (1669), trad. it. di M. Magni, edizione francese a cura di J.J. Chevalier, in B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954
- PETTERLINI A., BRIANESE G., GOGGI G. (a cura di), *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005
- PLATONE, *Il sofista*, trad. it. di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008
- PLATONE, *La repubblica*, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1999
- POMA P., *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa 2011
- RADICE R., *Plato*, Biblia, Milano 2004
- REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non"* (1984) Bompiani, Milano 2010
- RUGGENINI M., *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Editori Laterza, Roma-Bari 2008
- RUGGIU L., *Saggio introduttivo e Commentario filosofico* a cura di, in *Parmenide. Poema sulla natura*, Bompiani, Milano 2010
- SACCHI D., *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Edizioni Studium, Roma 2007
- SCILIRONI C., *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Padova-Abano Terme 1980
- SENECA L. A., *Lettere a Lucilio*, Trad. it. di Caterina Barone, Garzanti, Milano 2011
- SONCINI U., *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Casa Editrice Marietti S.P.A., Genova-Milano 2008
- SPINOZA B., *Etica* (1677), in *Etica e trattato teologico-politico*, trad. it. di R. Cantoni e M. Brunelli, Utet, Torino 1972
- SZYMBORSKA W., *La gioia di scrivere. Tutte le poesie*, Adelphi, Milano 2012

TARCA L. V., *Verità, alienazione e metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington & Figlio Editore, Sondrio 1980

TARCA L. V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del sole, Napoli 2001

THOREAU H.D., *Walden ovvero Vita nei boschi* (1854), trad. it. di P. Sanavio, BUR, Milano 1988

WHITMAN W., *Foglie d'erba* (1855), trad. it. di A. Marianni, BUR, Milano 2013

VIGNA C. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e pensiero, Milano 2008