

Corso di Laurea
In filosofia
Ex D.M. 509/1999

Tesi di Laurea

**A proposito
dell'Eterno, del
divenire e della
fede.**

Relatore

Ch. Prof. Giorgio Brianese

Correlatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Laureando

Paola Teston
Matricola 778268

Anno Accademico

2017/ 2018

**A PROPOSITO DELL'ETERNO,
DEL DIVENIRE E DELLA FEDE.**

*L'Occidente non ha saputo accogliere
il Sacro. In questo mancato incontro
incomincia l'esperimento metafisico
dell'Occidente.*

*Emanuele Severino
-Essenza del nichilismo-*

Prefazione

Nel volume di Emanuele Severino *Il mio scontro con la Chiesa*¹, si trova la documentazione epistolare delle vicende che dal 1961 al 1970 hanno condotto la Chiesa Cattolica a dichiarare ufficialmente l'opposizione tra il suo pensiero filosofico e il Cristianesimo². Inizialmente la Chiesa si esprime attraverso la *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica*³ (Sacra Congregazione per l'educazione cattolica, che con l'ex Sant'Uffizio è una delle massime istituzioni dell'organizzazione teologico-educativa della Chiesa); e, in un secondo momento, attraverso la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (l'ex Sant'Uffizio).

Il cambiamento di sede, per la discussione dell'intero problema, fu la risposta positiva alla richiesta dello stesso Severino, preoccupato che la questione del rapporto tra il suo pensiero e il Cristianesimo, e dunque i motivi del dissenso, non venissero confusi con altri problemi e motivi, come quelli politici, che stavano alla base della contestazione partita proprio in quegli anni dall'Università Cattolica⁴.

¹ Rizzoli, Milano 2001

² Emanuele Severino, nato a Brescia il 26 febbraio 1929, fu docente presso l'Università Cattolica di Milano dall'anno accademico 1954-1955 fino al 1970, prima come professore incaricato e poi come ordinario.

³ Agli inizi del 1968 la *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica* invitava monsignor Colombo a prendere contatti con il prof. Severino nel tentativo di condurlo a un chiarimento del suo pensiero che non risultasse più in contrasto con la dottrina della Chiesa. Poiché il chiarimento richiesto aveva condotto a un esito opposto, il professor Lazzati, rettore dell'Università Cattolica, chiese a monsignor Colombo, di sollecitare una presa di posizione della *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica*, che rispose invitando Lazzati a prendere i provvedimenti del caso, e cioè, immediatamente, la sospensione dall'incarico di Storia della filosofia contemporanea, che Severino teneva oltre al corso che svolgeva in qualità di prof. ordinario, e, in prospettiva, la revisione dell'intera sua posizione accademica presso l'Università Cattolica, ossia il suo allontanamento da quest'ultima. E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, pag. 14.

⁴ Il sessantotto in Italia ebbe la sua scintilla iniziale all'interno dell'Università del Sacro Cuore di Milano: a causa della decisione dell'Ateneo di aumentare le rette universitarie, il 15 novembre 1967 gli studenti diedero vita alla prima occupazione dell'Università. La notte stessa, il rettore Ezio Franceschini fece sgombrare centocinquanta occupanti dalla polizia. Dopo tre giorni 30.000 studenti sfilarono per Milano fino all'arcivescovado e la protesta si diffuse in tutte le principali università del paese. Il 21 marzo 1968 la Cattolica venne nuovamente occupata e dopo essere stata sgomberata venne chiusa a tempo indeterminato. Leader iniziale della rivolta fu Mario Capanna, studente di filosofia dell'Università Cattolica. L. Bertoli, *La rivolta alla Cattolica diede il via al '68*, in URL old.Unica.it consultato in data 15/03/2017.

Il 16 dicembre 1969 il cardinal Franjo Seper, prefetto dell'ex Sant'Uffizio spedì al professor Severino i tre «Voti» dei periti incaricati dalla Sacra Congregazione di esaminare il suo discorso filosofico (prof. padre Cornelio Fabro, prof. padre G.B.Lotz⁵, prof. don E. Nicoletti⁶).

Padre Cornelio Fabro⁷, al termine del proprio Voto, intitolato *Sulla posizione filosofica di E. Severino*, conclude affermando

Prout verba sonante t eius philosophia exigit, benché il Severino non si dichiarò espressamente mai né ateo né anticristiano, egli critica alla radice la concezione della trascendenza di Dio ed i capisaldi del Cristianesimo come forse finora nessun ateismo ed eresia hanno mai fatto.⁸

Durante gli anni di insegnamento alla Cattolica, gli scritti maggiori pubblicati da Severino furono *La struttura originaria*⁹ e *Studi di filosofia della prassi*¹⁰.

Anche se *La struttura originaria* conteneva il fondamento che poi si sarebbe sviluppato negli scritti successivi, la sua pubblicazione non incontrò grandi difficoltà. Maggiori furono quelle incontrate con *Studi di filosofia della prassi*. La seconda parte dell'opera dal titolo *Implicazioni pragmatiche della verità*, riguardava il problema della fede, e quindi anche la fede cristiana, vista già qui come contraddizione.

⁵ Il «Voto» del prof. padre G.B. Lotz S.J., non aveva alcun carattere filosofico, ma solo l'intento di stabilire, in modo sommario ed estrinseco, la compatibilità tra il discorso filosofico severiniano e la dottrina tradizionale della Chiesa.

⁶ Il «Voto» del prof. don E. Nicoletti aveva la forma della «difesa» rispetto ai primi due che assumevano la forma dell'«accusa». In seguito egli si portò estremamente vicino al contenuto degli scritti di Severino e lasciò la veste talare.

⁷ Padre Cornelio Fabro, nato a Flumignano il 24 agosto 1911, presbitero, teologo e filosofo, membro della Congregazione delle Sacre Stimme di Nostro Signore Gesù Cristo, ex defensore del Sant'Uffizio, fu professore all'Università degli studi di Perugia e uno degli esponenti più importanti del tomismo del Novecento. Il suo apporto più profondo alla metafisica classica, sulle orme di San Tommaso d'Aquino, è la distinzione tra *essentia* e *actus essendi*.

⁸ E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit. pag.86

⁹ La Scuola editrice, Brescia 1958, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1980

¹⁰ *Vita e pensiero*, Università cattolica, 1962; seconda edizione Adelphi, 1984

La fede è una delle modalità dell'essere in contraddizione e cioè nell'errore. Ossia, è il trovarsi nella non-verità, è l'assumere come verità ciò che non si presenta come verità. Al tempo degli *Studi* però, la fede (come ogni fede) è contraddizione e tuttavia, agli occhi della struttura originaria della verità, tale fede si presentava ancora come un problema. Questo in base al teorema che la fede in un asserto è sempre autocontraddizione; tuttavia l'asserto che è contenuto della fede non è sempre autocontraddizione, ma può essere qualcosa che non nega, né implica, l'originario. Quindi fino a *Studi di filosofia della prassi*, c'è la persuasione che il contenuto della fede cristiana (*fides qua creditur*) sia un insieme di asserti di questo tipo. In seguito, a partire da *Ritornare a Parmenide. Poscritto*¹¹, sarebbe venuto in chiaro che la fede cristiana è contraddizione non solo come *fides qua creditur*, ma anche come *fides quae creditur*, ossia per il contenuto in cui si crede.

¹¹ < *La struttura originaria*, opera alla quale Severino si riporta di continuo come all'esposizione basilare del suo parmenidismo [...] notevole per la sua mole e la ferrea struttura formale, sembra non abbia destato preoccupazione alcuna di ortodossia, né all'università Cattolica di Milano, né altrove. La Redazione della *Riv. di filosofia neoscol.* mostra il suo dissenso – in forma piuttosto blanda, mi sembra – solo all'apparire di *Ritornare a Parmenide* del 1964: la nota della redazione ammette anzi che l'«articolo» si riconnette ad una tradizione che ha i suoi rappresentanti anche nella scolastica. Con la tesi, infatti, che nell'essere di ogni cosa, per quanto diveniente e caduca, si manifesta immediatamente la presenza dell'Essere divino, Emanuele Severino continua, ci sembra, una tradizione che ha esempi classici, come, per citarne uno, il capitolo terzo dell'*Itinerarium* di San Bonaventura > C. Fabro *L'alienazione dell'Occidente – Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, prima edizione Quadrivium, Genova 1981; seconda edizione Opere Complete 2015 – Editrice del Verbo Incarnato (RM), pag.70. I numeri successivi di «*Rivista di filosofia neoscolastica*» conterranno un'ampia discussione del saggio da parte di molti esponenti della cultura filosofica cattolica. Nel numero V del 1965 venne pubblicato il *Poscritto* di *Ritornare a Parmenide*, che apparve con la seguente Nota: < Sebbene la risposta di Emanuele Severino accentui le divergenze del suo pensiero dalla concezione filosofica alla quale si ispira questa Rivista, pubblichiamo ugualmente questo articolo, persuasi che il dibattito di idee giovi alla conoscenza della verità. La fede nella verità e la fiducia che la possibilità di esprimere liberamente il proprio pensiero aiuti a scoprirla è il vincolo fraterno che, oltre ogni pur radicale dissenso, resta fra l'Autore di questo articolo e gli altri redattori >. E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit. pag. 13.

Unitamente alla lettera inviata al professor Severino il 2 luglio 1968, monsignor Carlo Colombo, presidente dell'Istituto di Studi Superiori Giuseppe Toniolo, Ente fondatore dell'Università Cattolica, e vescovo titolare di Vittoriana, inviò l'allegato datato 21 marzo 1968, della *Sacra Congregatio pro Istitutione Catholica* firmato da Gabriel-Maria Card. Garrone e Giuseppe Schroffer segr.

In tale lettera si auspicava ad una schietta e leale chiarificazione con il Professore a seguito dell'esame di alcuni suoi scritti (*Ritornare a Parmenide, Ritornare a Parmenide, Poscritto, Il sentiero del giorno*), data la loro marcata istanza immanentistica e per le dissonanze che essi presentavano con la dottrina cattolica. In un secondo allegato venivano precisati tre punti, i rilievi emersi dall'esame degli scritti sopracitati: 1- *Il problema delle prove dell'esistenza di Dio come pseudoproblema*; 2- *Inconcepibilità e absurdità della «creatio ex nihilo»*; 3- *Impossibilità di una «armonia» o incontro di fede e ragione*¹². Essi saranno il contenuto del presente lavoro, sviluppato quindi in tre parti, riprendendo delle tematiche già presenti in *Risposta ai critici* e *Risposta alla Chiesa*¹³, e integrati da contenuti presenti negli scritti successivi del prof. Severino.

La prima parte è riservata all'alienazione del senso dell'Essere, alla dimenticanza della verità dell'Essere che nel pensiero metafisico, sorto per proteggere tale verità, rimane nell'inconscio e ne fa da sfondo.

«Eterno» come sinonimo di «Essere», eternità che appartiene con verità ad ogni essente, che nel suo manifestarsi non necessita di una dimostrazione ma di una «comprensione». La comprensione di un linguaggio che non parla la lingua del Sentiero della Notte ma testimonia il Destino della verità nel sentiero ancora intentato del Giorno, che conduce alla Gioia.

¹² Due anni dopo, in data 12 febbraio 1970, verranno inviate al professor Severino, le *Osservazioni conclusive* con l'*Elenco delle proposizioni riguardanti la dottrina filosofica del prof. Severino*, formulato dalla S. congregazione per la Dottrina della Fede, a conclusione dell'esame condotto sugli scritti del filosofo.

¹³ Testi rispettivamente del 1968 e 1970, contenuti in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995

La seconda parte si occupa della volontà di potenza come espressione del dominio sull'Ente; dominio reso possibile solo nella «persuasione» della libertà dell'Ente, che quindi è libero da ogni legame che lo unisce al Tutto.

La «creazione dal nulla» come assurda espressione del nichilismo in quanto, creando un mondo – e gli essenti del mondo – che sarebbe potuto non essere, identifica di fatto l'Essere al Nulla, ponendovi il divenir altro come cominciamento.

Nello sguardo del destino, l'isolamento dell'Ente e del Tutto dalla verità dell'Essere si presenta come un tentativo fallito, il tentativo di una «volontà che vuole l'impossibile».

La terza e ultima parte è dedicata alla trattazione della «fede» come opposta alla «verità», in quanto la fede isola il contenuto creduto dal dubbio che lo circonda e, nella specificità della fede cristiana, in quanto «argomento», «parola», di ciò che non «si mostra», di ciò di cui non si dà realtà.

Il «rapporto» tra fede e ragione nell'«impossibilità» di una loro «armonia», decretata dal mancato riconoscimento, da parte della Chiesa, di essere detentrici di una verità di fede e *non* di ragione.

INTRODUZIONE

I - La piega attualistica all'Università Cattolica

Un profondo osservatore come Cornelio Fabro, poteva affermare circa quarant'anni orsono che, il pensiero italiano, nel contesto pluralistico delle filosofie contemporanee, sembrasse percorrere un proprio cammino nella fedeltà a quell'evento che aveva caratterizzato, variamente, ma costantemente, il fondo della nostra cultura filosofica nella prima metà del secolo: il neo-idealismo, specialmente nella forma dell'attualismo gentiliano¹⁴. Se, infatti, Benedetto Croce aveva dilagato soprattutto nell'ambito degli studi storici, estetici, letterari, la coscienza dei giovani assillati dall'istanza teoretica, si rivolse a Gentile.

Se non che, mentre Gentile poteva celebrare nella perenne presenza dell'atto la verità dell'Assoluto onnicomprensivo, la coerenza spingeva i suoi accorti discepoli, a denunciare fino in fondo la sopravvivenza della contaminazione teologico-metafisica per portarsi su posizioni di rottura radicale [...] quale «il principio della scienza» di Ugo Spirito¹⁵.

Spirito fa il punto di partenza da una considerazione storica, cioè dalla constatazione che gli uomini, di fatto, hanno trovato un modo d'intendersi al di là di ogni religione e di ogni filosofia; cioè che di fatto il mondo, ormai da tempo, va unificandosi da oriente a occidente, da nord a sud, e che la forza unificante non è data da un mito o da un'ideologia bensì dalla scienza e dalla tecnica che diventano effettivamente l'unica valida piattaforma di consistenza e di unificazione degli uomini. Questo perché le «religioni e le filosofie dividono, la scienza unisce»¹⁶.

¹⁴ C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente – Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, pag. 9.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, pag. 10,11

Ma proprio in quel periodo (1964-1965) Spirito veniva scavalcato nella *reductio ad nihilum* o *destructio philosophiae*, nientemeno che all'interno dell'Università Cattolica di Milano da Emanuele Severino¹⁷.

La piega attualistica, continua Fabro, se proprio non fu un *vitium originis*, si rivelò nella U.C. almeno un trentennio prima dello scontro tra E. Severino e la stessa Chiesa,

nella tesi di laurea di G. Bontadini¹⁸ [...]dedicata appunto alla difesa della «unità dell'esperienza»: di qui fu facile il passo all'interpretazione attualistica di Parmenide prima da parte del Bontadini e poi, senza remore, del Severino il quale critica di certo anche l'idealismo ma per quel tanto che ancora in esso rimane di affermazione dualistica.

Fu un fatto, secondo Padre Cornelio, anche se può sorprendere, che Bontadini, formatosi all'U.C. la quale aveva pur fatto sua l'esortazione della *Aeterni Patris* (1879) di Papa Leone XIII, rinnovata senza posa dai successori, di un ritorno alla filosofia realistica della tradizione greco-cristiana, soprattutto secondo la rigorosa forma speculativa avuta da S. Tommaso, mostri fin da principio una opzione decisa a favore dell'immanenza moderna e più precisamente per l'attualismo di Gentile.

¹⁷ < Spirito e Severino stanno agli antipodi. Spirito, pensatore laico che rispetta la coscienza religiosa, indica nello sperimentare infinito della scienza il fondo del pensiero religioso ed il campo dell'unica verità e salvezza possibile; Severino, considera in blocco la scienza, la filosofia, il marxismo, tutto il Cristianesimo storico nella medesima area del nichilismo occidentale ossia la perdita radicale della verità originaria ch'è l'Essere uno e immutabile: là l'esasperazione riflessiva della perdita del logo, qui l'esasperazione decisiva del ricupero del logo e del non-logo >. Fabro sottolinea, con tono di rimprovero ma, direi, soprattutto di rammarico, come < Nell'infuriare della demitizzazione e nelle prospettive a getto continuo delle nuove "teologie della morte di Dio", che percorrono in tutti i sensi la cristianità post-conciliare, doveva venire dall'Università Cattolica, sorta per difendere il pensiero ed i fondamenti della ortodossia cristiana, l'affermazione radicale – ed a mio avviso non più superabile – del principio moderno della nientità formale del *cogito* e alla demolizione – non più recuperabile – della metafisica! > *Ivi*, pag.12.

¹⁸ Gustavo Bontadini (Milano, 27 marzo 1903-m.1990) è stato un filosofo e accademico italiano, esponente di spicco del movimento neotomista (a parere di Severino «il maggiore pensatore cattolico dei nostri tempi» *Il mio scontro con la Chiesa*, pag.6). Iscrittosi presso l'Università Cattolica quando essa aveva iniziato le sue attività, ma non era ancora riconosciuta dal Governo Italiano, egli fu nel 1925 il terzo laureato assoluto dell'Ateneo, presso il quale fu poi professore di filosofia teoretica dal 1951 al 1973. Fu maestro di Emanuele Severino all'università di Pavia portandolo alla laurea nel 1951 con la tesi dal titolo *Heidegger e la metafisica*. Fabro ricorda come il miglior discepolo di Gentile, quale Ugo Spirito, affermava che < Il Bontadini si può dire oggi uno degli alunni più genuini del Gentile, e nel suo pensiero è più presente l'attualismo che non il cattolicesimo >, inoltre, Spirito, attestò ripetutamente a Fabro che Gentile considerava il Bontadini fra coloro che meglio seguivano il suo pensiero. C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente – Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, pag. 139.

L'origine, o forse la causa prossima, che dir si voglia, sembra da ricercare nell'insegnamento del francescano P. Emilio Chiochetti¹⁹, studioso acuto ma alieno e assolutamente impervio alle istanze della metafisica, il quale pur criticando l'idealismo, aveva prospettato la possibilità di una simbiosi fra il realismo neoscolastico e il principio idealistico. D'altra parte si può ammettere che l'insegnamento dell'altro pilastro del tomismo milanese Mons. F. Olgiati²⁰, il quale qualificava la filosofia moderna per «fenomenismo» possa aver stimolato, al contrario, la decantazione attualistica dell'essere da parte di maestro e allievo.

¹⁹ Emilio Chiochetti, nacque a Moena (Trento) il 20 settembre 1880 (m.1951), nel 1903 ebbe l'ordinazione sacerdotale. L'incontro con la filosofia avvenne relativamente tardi, quando fu mandato a Roma presso il collegio internazionale di S. Antonio. La sua fatica più importante fu la serie di articoli sulla filosofia di Benedetto Croce del 1913-1914 la quale suscitò notevoli e animate polemiche con l'accusa di idealismo. Chiochetti riteneva non fosse possibile liquidare sommariamente tutte le conquiste della filosofia moderna, e che il necessario intervento per ristabilire la validità del realismo tradizionale, doveva avvenire per via di dimostrazione e mai per principi astratti e decisi una volta per tutte. La concretezza idealistica e quella realistica differiscono profondamente. Nel volume sul Gentile, *La filosofia di Giovanni Gentile*, si avverte subito un tono diverso da quello usato per il Croce: più duro e intransigente e meno disposto a concessioni. L'idealismo attualistico viene opposto alla concezione cristiana in maniera netta. Da Croce e da Gentile, pensava Chiochetti, dobbiamo imparare a vedere e cogliere la organicità, la metodicità, la modernità e la concretezza storica del sapere. «Il Croce tratta e risolve problemi che anche la filosofia tradizionale, considerava come immanenti; il Gentile invece risolve nel senso dell'immanenza problemi che la filosofia tradizionale risolve nel senso della trascendenza. Il Croce vede il mondo e si ferma lì; il Gentile vede il mondo e lo afferma come Dio». Informazioni raccolte in URL «www.treccani.it» a cura di Carlo Coen, consultato in data 02/07/2017.

²⁰ Francesco Olgiati, nacque a Busto Arsizio, in provincia di Varese, il 1° gennaio 1886 (m.1962), nel 1908 nel Duomo di Milano fu ordinato sacerdote. Nello stesso anno incontrò Agostino Gemelli, con lui e Ludovico Necchi, nel 1914 fondò la rivista *Vita e pensiero*. Dal 1922 fu membro del comitato permanente e del consiglio di amministrazione dell'Istituto Giuseppe Toniolo (del quale divenne presidente dopo la morte di Gemelli) ente finanziatore dell'Università Cattolica e dal 1924 ebbe un posto nel consiglio d'amministrazione dell'università nella quale assunse subito l'incarico dell'insegnamento di metafisica. Filosofo neoscolastico, contro le dottrine di derivazione kantiana che pongono il primato della gnoseologia, mons. Olgiati sostiene il primato della metafisica, come scienza della realtà in quanto realtà. Tiene una ferma presa di distanza dall'atteggiamento di ripulsa verso il pensiero moderno. Informazioni raccolte in URL «www.treccani.it» a cura di Lucia Pozzi, consultato in data 02/07/2017.

II - La ricerca giovanile di Emanuele Severino

Nel periodo precedente la pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*, il pensiero di Severino si svolse nell'orizzonte di quel peculiare rinnovamento della metafisica che andava proponendo il suo maestro Gustavo Bontadini e, caratterizzato, dall'analisi critica di alcuni importanti filoni del pensiero contemporaneo²¹.

Il magistero di Bontadini è rivelato dall'attenzione di Severino verso la modalità con cui il filosofo milanese si era accostato prima nei confronti dell'attualismo di Giovanni Gentile e, poi, verso il successivo sviluppo in senso problematicistico operato da Ugo Spirito.

La riforma operata da Gentile²² dell'idealismo in attualismo non comportava soltanto il venir meno del carattere assoluto della realtà in quanto considerata come presupposta al pensiero, ma esigeva pure che al concreto atto del pensare quale realtà autenticamente spirituale non dovesse essere presupposto neppure l'organico sistema hegeliano delle categorie logiche. Solo così poteva essere portato al suo più genuino compimento l'idealismo introdotto da Hegel e si sarebbe potuto affermare in modo radicale che la realtà assoluta non è l'Atto puro del quale parlava Aristotele, inteso come l'Atto già perfettamente realizzato, ma invece il processo dialettico del Pensiero.

²¹ Severino ricorda come lui e Bontadini, a partire dal loro incontro all'università di Pavia dove il maestro era stato chiamato come professore straordinario di Filosofia teoretica, si siano < voluti sempre più bene e nonostante la distanza che andò crescendo tra noi sul piano filosofico. Bontadini pensava che l'attualismo gentiliano, nel suo significato più profondo, avrebbe consentito di riproporre il discorso metafisico che negli ultimi due secoli era stato sempre più emarginato, e soprattutto la metafisica classica. Per Bontadini non si trattava di rilevare la concordanza tra filosofia e cristianesimo guardando alla filosofia patristica e scolastica, ma valorizzando innanzitutto la riflessione greca sul senso dell'essere. L'attualismo sgombrava il terreno dal "presupposto naturalistico", che per secoli aveva concepito l'essere come dimensione esistente indipendentemente e al di là del conoscere e che quindi non poteva che condurre (per usare l'espressione kantiana) all'impossibilità di una metafisica come scienza - essendo rimasto alla metafisica il compito ineseguibile di andare al di là del conoscere per conoscere l'essere. L'idealismo, e soprattutto quello gentiliano, si era liberato di quel "presupposto" [...] Non lo si percepì, o non si comprese l'importanza della proposta di Bontadini, perché era il tempo in cui in Italia incominciavano ad essere conosciute le filosofie straniere del Novecento - fenomenologia, esistenzialismo, pragmatismo, neopositivismo - e Gentile era stato fin troppo presente sulla scena culturale >. E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli Milano 2011, pag. 31-32.

²² A proposito di Gentile, Severino sostiene come si credesse spesso < di poterlo liquidare dicendo che era stato fascista, che anzi durante il fascismo aveva avuto una posizione di primo piano. Per capire opere come *Teoria generale dello Spirito come atto puro* e, ancor più, *Sistema di logica come teoria del conoscere* bisogna essere addentro nelle cose filosofiche. Per esempio, conoscere Platone e Aristotele non meno di Kant e Hegel >. *Ibidem*

Ugo Spirito, da parte sua, aveva denunciato l'esito contraddittorio inerente all'assolutezza che la dialettica veniva ad assumere nell'attualismo di Gentile. Ripristinando un assoluto, sia pure *sui generis*, a suo parere la dottrina del maestro si rivelava anch'essa una forma di metafisica che era chiaramente in contraddizione con l'assunto dialettico fondamentale della dottrina. Onde evitare il suddetto esito, Spirito si orientò, pur con alcune oscillazioni, verso una forma di problematicismo situazionale riguardo all'affermazione o meno di una realtà che trascendesse la dimensione che veniva a configurarsi nel processo dialettico, così come era affermato dall'attualismo gentiliano.

Il rapporto di Severino con la filosofia di Gentile fu articolato e si mosse seguendo un duplice registro: cogliere la presenza di un valore in sé nella speculazione gentiliana e mostrare la coerenza degli sviluppi attualistici all'interno dell'orizzonte nichilistico del pensiero occidentale. Due linee interpretative distinte ma convergenti.

Per quanta riguarda il primo punto, occorre distinguere due fasi che si succedono nel tempo. Nella prima fase della sua speculazione, Severino guardò all'attualismo, che si proponeva quale essenzializzazione dell'idealismo hegeliano, come alla filosofia che maggiormente si era impegnata nel togliimento del presupposto naturalistico, tipico del pensiero moderno inaugurato da Cartesio.

Nella seconda fase, a motivo della radicalità con la quale Gentile assicurò la serietà del divenire dell'essere, l'attualismo apparve agli occhi di Severino come l'esatto capovolgimento, sul piano teoretico, di quella filosofia della immutabilità dell'essere che egli era andato sempre meglio valorizzando come espressione più autentica della verità.

Dalla sua critica poi, senza esitazione, della determinazione attualistica dell'intero, Severino perverrà alla conclusione che il superamento dell'attualismo quale teoria del divenire non è realizzabile lungo la via della mediazione metafisica ma soltanto negando la presunta evidenza originaria del divenire dell'essere, vale a dire solo se l'essere non vien posto come diveniente.

Per quanto riguarda Spirito, Severino sostenne che esso non arrivò a scorgere che l'immutabile al quale egli tendeva fosse incompatibile con il divenire e che, la sua critica apparentemente radicale dell'attualismo, compì un passo indietro rispetto ad esso, così come un passo indietro fu compiuto da tutti coloro che sulla base dell'attualismo ritennero di poter giungere, sia pure in modi diversi, al Dio della teologia cristiana.

Bontadini, che pure comprendeva molto bene il significato preciso che le dottrine dell'attualismo e del problematicismo possedevano, rispettivamente, in Gentile e Spirito, si era risolutamente orientato a valorizzarle nella prospettiva di una efficace ripresa e di una valida rigorizzazione della metafisica di trascendenza nella quale veniva data una risposta positiva al problematicismo.

Il giovane Severino seguì inizialmente il maestro fino ad affiancarglisi nella strategia teoretica di fondo, nondimeno, si manifestò subito un carattere più personale nelle indagini dell'allievo, rivelato dall'inserimento in tale progetto ermeneutico, teso a rivalutare la metafisica classica nel contesto del pensiero contemporaneo, anche della filosofia di Martin Heidegger. (Il risultato di tali ricerche severiniane è contenuto nei volumi *Note sul problematicismo italiano*²³ e *Heidegger e la metafisica*²⁴.)

²³ E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, Vannini, Brescia, 1950.

²⁴ Id. *Heidegger e la metafisica*, prefazione di G. Bontadini, Vannini, Brescia 1950. L'opera è stata ripubblicata (Adelphi, Milano 1994) senza la prefazione e con l'aggiunta di altri testi severiniani posti in *Appendice*.

III - Gustavo Bontadini – Emanuele Severino: una disputa

La discussione sull'essere e l'apparire tra Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino è durata più di trent'anni. In essa e per essa, i loro due linguaggi filosofici si sono andati chiarendo, sia pure in direzioni opposte²⁵.

Nella disputa, i due grandi ambiti della discussione sono costituiti: dalla determinazione di ciò che sia autenticamente il “divenire” che appare nell'esperienza e dal valore che deve essere riconosciuto al principio parmenideo che afferma l'opposizione assoluta dell'essere al non essere.

Il contrasto incominciò con la pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*, nel quale viene mostrata la necessità che ogni essere sia eterno. Ma questa necessità si era già mostrata nella *Struttura originaria* e, anzi, ancor prima nel saggio del 1956 *Aristotele e la metafisica classica*. Senonché *Ritornare a Parmenide*, tutto teso a mostrare l'eternità dell'essente in quanto essente, non richiama e non sviluppa in alcun modo il tema del divenire dell'esperienza come l'apparire e lo scomparire degli eterni. Con l'avvio della discussione con Bontadini quel tema – e la connessa tesi che l'esperienza non attesta che gli essenti escano dal nulla e vi ritornino – sarà al centro del *Poscritto di Ritornare a Parmenide*.

Gli “inconvenienti” che Bontadini riscontra nella posizione di Severino sono: il contrasto col *consensus gentium* (quello che una volta era portato tra le “prove di Dio”); la *Destruktion* della storia della filosofia; la frantumazione dell'ente e in particolare dell'uomo.

Condividendo con Severino l'assenso a Parmenide e ammettendo il divenire nel senso nichilistico, Bontadini dice di trovarsi preso da un'antinomia: l'antinomia tra il responso del logo e quello dell'esperienza, dal quale sente l'obbligo di liberarsene.

Egli ritiene di soddisfare a quest'obbligo con il teorema di Creazione: l'immobile crea il diveniente.

²⁵ Il breve saggio che contiene tale disputa è G. Bontadini – E. Severino *L'essere e l'apparire – Una disputa*, Morcelliana, Brescia 2017.

Alla contestazione di Severino che se l'essere è immobile non si può più tornare indietro e pretendere che il divenire non sia più assurdo quando è visto come creato e che se Dio creasse il divenire creerebbe l'assurdo, Bontadini ritiene di dover «scagionare Dio da tanta iattura»²⁶. La contraddittorietà che si deve togliere è data dalla presenza del negativo, del *non*. Se è lasciato a sé stesso, il divenire presenta la sopraffazione del negativo sul positivo: il responso della fenomenologia.

L'intervento della metafisica cambia il verdetto: dalla vittoria del nulla sull'essere, a quella dell'essere sul nulla. L'annullatore non è più il nulla, ma l'Atto creatore, che è identico a Dio, perciò eterno come Dio, e *pure positivum*. Il non – questo vuoto che affligge l'essere – è colmato, compensato, bilanciato, dal positivo dell'atto creatore, il quale non è originariamente diverso dalla realtà diveniente, anzi, potremmo dire sia «identico a Dio nel modo di non esserlo»²⁷. La contraddizione non c'è nel creato, perché nel creato, là dove l'esperienza ci mostra la ferita della negatività, la ragione ci insegna che vige la potenza, la positività, del Creatore (dell'Atto creante che è atto puro)²⁸.

²⁶ *Ivi*, cit. pag. 23

²⁷ *Ivi*, cit. pag. 25

²⁸ L'aspetto di Annullatore che a Dio compete è dato dalla *necessità* (corsivo mio) di sanare la contraddizione inoculata dal non, dal negativo. Nella prospettiva della metafisica creazionistica, l'andare nel nulla dell'essere, che risulta sul piano fenomenologico è risolto nel fare andare nel nulla, che è, in quanto fare, un positivo. Il negativo fenomenologico è un positivo metafisico. < Sia che si tratti del *porre* o sia che si tratti del *togliere*, la concezione creazionistica risolve il negativo nel positivo, e sopprime per ciò stesso la contraddizione > *Ivi*, cit. pag. 59.

Severino, da parte sua, oltre a ricordare che padre Agostino Gemelli²⁹, nella premessa alla *Metafisica classica e Aristotele*, aveva perfettamente colto che l'eleatismo del suo scritto non aveva nulla a che vedere col Principio di Parmenide di Bontadini, sottolinea che l'assurdo, nel divenire, non è che l'ente non sia ma che sia il niente a render niente l'ente, cioè che il niente sia un positivo avente la forza di annullare l'ente.

L'allievo quindi si sorprende che il maestro non avverta che nel suo discorso c'è almeno l'apparenza della strada che porta dal divenire all'Annullatore, della strada invece che porta dal divenire al Creatore non c'è nemmeno l'apparenza.

All'affermazione di Bontadini che sia innegabile che almeno la presenza, cioè l'apparire degli enti, diviene nel senso dell'uscire e ritornare nel niente (ciò che l'apparire è chiamato a testimoniare è solo l'uscita del «ciò che», il venir meno del suo esser dentro l'esperienza) Severino pone allora il quesito: questa «innegabilità» è dovuta a una dimostrazione (che si fonderebbe sulla struttura originaria del sapere, si fonderebbe sul logo) o a una constatazione (cioè qualcosa di constatato, che appare appunto nell'esperienza)?

²⁹ Padre Agostino Gemelli, al secolo Edoardo Gemelli, nacque a Milano il 18 gennaio 1878 (m. 1959), religioso, medico, rettore e psicologo, appartenente all'ordine francescano dei Frati Minori. Proveniente da una famiglia non praticante e anticlericale, cresce in un ambiente agnostico comune alla borghesia dell'epoca. Durante l'anno di volontariato come soldato di sanità frequenta Ludovico Nicchi, e, per suo tramite, un giovane sacerdote, Giandomenico Pini. Riprende pratica religiosa nell'aprile 1903 e poco dopo matura la sua vocazione e la relativa decisione di farsi frate francescano. Edoardo diviene fra' Agostino. Nel 1906 tiene una relazione al convegno della Fuci dal titolo "*I progressi delle scienze biologiche innanzi al pensiero cattolico*", dove pone con evidenza la questione dei rapporti fra religione e scienza. Si fa strada nella mente del giovane frate l'idea che sia necessario provvedere alla formazione di un pensiero cattolico moderno, coerente con i tempi. Nel 1909 fonda la "*Rivista di filosofia neoscolastica*". Le sue opere sono il frutto della convinzione profonda che il metodo empirico della scienza e una fede solida possono arricchirsi a vicenda nella prospettiva di uno sviluppo autenticamente umano e coerente con la grande tradizione della Chiesa. Nel 1921 padre Gemelli ottiene l'approvazione di Benedetto XV alla realizzazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, che inaugurerà il 7 dicembre dello stesso anno, nella festività di Sant'Ambrogio, con due facoltà: Filosofia e Scienze sociali. Padre Gemelli assume la carica di Rettore che manterrà fino alla morte. Informazioni raccolte in URL «www.santiebeati.it» (fonte riportata «www.unicatt.it») consultato in data 02/07/2017

Il maestro risponde che l'affermazione del divenire – e dell'annientamento – siano opera non del solo *logo*, né della sola *esperienza*, ma di *entrambi* questi fattori della struttura originaria: è opera del logo che legge l'esperienza, e non può che leggerla nel modo suddetto.

L'allievo rinalza facendo notare come, sostenendo che l'esistenza dell'annientamento dell'apparire è affermata ad opera, insieme, dell'esperienza e del logo, considerati questi come organi della Struttura originaria, Bontadini tenti di far rientrare in tale struttura la dimostrazione e il ragionamento errato di presupporre, arbitrariamente, che il *venir meno* sia l'andare nel *nulla*. Inoltre, se il logo originario è l'affermazione dell'eternità del Tutto, come può dire, il maestro, che il logo cooperi con l'esperienza nell'affermare che qualcosa si annienta? Se il logo è l'affermazione dell'eternità del Tutto, come può il logo leggere nell'esperienza l'annientamento di qualcosa?

Il maestro, sentendosi “tirare per i capelli”, afferma perentorio che

se qualcosa - un eterno! – esce dall'esperienza, allora è venuto meno (= andato nel nulla) il suo esser dentro (se infatti l'esser dentro non fosse caduto, allora l'eterno non sarebbe andato fuori!). È naturalmente, *solo* l'essere di questo *dentro* che qui si afferma l'esser venuto meno, e non l'essere dell'*eterno* che è andato fuori³⁰.

Agli occhi del discepolo il presupposto rimane: il termine «non apparire» o «scompare» significa, è inteso, anche dal maestro, come lo squagliarsi, il dissolversi, lo spegnersi, l'annientamento dell'apparire. Invece: l'apparire empirico, parziale, è anche quando esce dall'apparire trascendentale (o, anche: è anche quando la sua appartenenza eterna al contenuto dell'apparire trascendentale non appare). *Non si annienta né* l'ente che esce dall'apparire trascendentale *né* il suo esser dentro tale apparire (ossia non si annienta nemmeno *il suo* apparire, che è apparire empirico, parziale).

³⁰ *L'essere e l'apparire - Una disputa*, pag. 51 Bontadini, in nota a ciò, continua sostenendo che se si volesse sussumere che l'eterno, che è andato fuori (dall'apparire) è eternamente dentro, resta sempre che questo esser dentro *non* appare (scompare!), e cioè che si presenta, sia pure ridotto al minimo, un *non*, un negativo, insopprimibile, senza il quale non si avrebbe la struttura propria dello s-comparire.

Ciò che scompare è il finito, non il trascendentale, e il finito è sia l'ente che scompare, sia il suo apparire, sia la relazione del finito col trascendentale (ossia della parte col tutto che appare).

Una volta che Bontadini³¹ arriva a riconoscere che l'esperienza dello scomparire non è l'esperienza dell'annientamento dell'ente che scompare, gli rimane ancora da fare un passo innanzi e riconoscere che anche l'apparire dell'ente che scompare è un ente che scompare e che quindi l'esperienza del suo scomparire non è esperienza del suo annientamento.

³¹ Il problema del divenire è posto e chiamato in causa per mettere a fuoco il senso e la portata speculativa del principio di non contraddizione. Il *momentum metaphysicum* del divenire è nella sua negatività, ossia nel non avere *nessuna* positività, poiché è proprio dell'esperienza del divenire il suo continuo «passare» ad altro, che Bontadini indica con l'espressione formale di «venir meno del dato», da cui scaturisce la contraddittorietà del divenire che viene chiamata la «grande contraddizione» (perché ogni altra contraddizione ne sarebbe una specificazione). La spiegazione della contraddizione pura, cioè che i molteplici casi di proposizioni in cui il predicato è il termine contraddittorio del soggetto, riguardano l'essenza, mentre la contraddizione pura, quella del divenire, riguarda l'esistenza (contraddizione che il maestro pensa di superare ad opera del Principio di Creazione). L'Autore chiama questo procedere, o meglio lo fa corrispondere, all'*argomento ontologico* perché fondato *super rationem entis et non entis*. In realtà, secondo l'umile avviso di Fabro, si tratta di un salto dalla sfera dell'essenza a quella dell'esistenza; nella sfera dell'essenza il divenire è contraddittorio e tale rimane; nella sfera dell'esistenza lo sarebbe ma cessa di esserlo grazie alla mediazione del principio di creazione. La creazione è un «atto dell'Immobile che suscita dal nulla la realtà diveniente». Il divenire, come tale, resta sempre nulla, nulla di essere. Da questo nulla il divenire è liberato dall'Atto creatore così che la realtà del creato è tutta insidente, secondo il rapporto stesso di creazione, nell'atto creatore, tutta compresa in esso. Bontadini si sforza di sfuggire dalla risoluzione panenteistica: si sforza di sfuggirle con il semantema del principio di creazione, ove però non si tratta di creazione come produzione dell'ente dal nulla, ma come apparizione dell'essere al nulla del divenire, che continua ad essere nulla in sé perché è questa negatività che fa fare il balzo verso l'Immobile. La contraddizione fra il primo principio e la realtà constatata del movimento, non si pone. Di più: siffatta convinzione della realtà del movimento è garantita non a partire dall'esperienza come fatto (dato) incontrovertibile che sta alla base della riflessione, ma dal ricorso alla mediazione dell'esistenza di Dio. Fabro precisa come, mentre la posizione di Severino rimanga chiara e divenga sempre più chiara, quella del maestro, al contrario, rimanga ambigua e diventi sempre più ambigua. C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, pag. 132-134, 138, 139.

PARTE PRIMA

L'ETERNO

LE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO COME PSEUDOPROBLEMA

«Si tratta certamente di uno pseudo problema, non perché l'affermazione dell'Essere necessario sia impossibile: tale affermazione è la stessa verità originaria dell'Essere»³².

³² E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa* pag. 40

CAPITOLO 1

L'Essere Immutabile

I - Dare prova di Dio

Il coro del secondo canto intorno all'ara, nelle *Eumenidi* di Eschilo, dice che dalla salute della mente proviene la felicità che è cara a tutti e molto ricercata. Dalla conoscenza della verità proviene la felicità del mortale e della polis.

Il rapporto tra verità e felicità è il tratto essenziale del pensiero greco. Dalla filosofia greca il cristianesimo attinge il significato stesso della parola verità e il Dio della tradizione cristiana è impensabile senza il concetto greco dell'eterno (anche la certezza, l'indubitabilità, sono categorie che il cristianesimo ha ereditato dal pensiero greco).

Il paradiso cristiano è innanzitutto la vita felice nella verità. La verità, con cui l'uomo è già in rapporto nella vita presente, si dispiega in modo compiuto nella vita futura. Questo modo di pensare si manifesta nel *Proslogion* di Anselmo di Aosta, nel cosiddetto «argomento ontologico».

Anselmo l'aveva intensamente ricercato: un unico argomento che per mostrarsi probante non avesse bisogno di nient'altro che di sé stesso e che da solo fosse capace di sostenere che Dio esiste veramente. Un pensiero capace di mostrare da solo che l'affermazione dell'esistenza di Dio è verità. Da solo, cioè senza farsi aiutare nemmeno dalla fede cristiana. Da vero filosofo, Anselmo dice addirittura che anche se egli non volesse più credere nell'esistenza di Dio, trasgredendo, così, quanto gli impone la fede cristiana, questo argomento gli mostrerebbe egualmente l'impossibilità di negare tale esistenza (*si te esse nolim credere, non possim non intelligere*, “anche se io non volessi credere che tu esisti, non potrei non intenderlo”, non potrei quindi evitare di saperlo con la mia sola ragione).

L'argomento non ha lo scopo di far nascere la fede: Anselmo crede, ha fede. Ma la fede non gli basta; anche se è la fede stessa ad esigere un sapere superiore, capace di «leggere dentro» (*intus*) o «tra» (*inter*) le pieghe delle cose: un sapere che sia *intel-ligere*, «intendere» – a differenza della fede, che non «legge dentro» le cose ultime

ma le mostra «attraverso uno specchio e in enigma» come dice l'apostolo. L'argomento ha bisogno solo di sé, non della fede; ma la fede è il terreno in cui ci si deve inizialmente trovare, proprio per potersene staccare e sollevarsi al di sopra di esso. «Non cerco infatti di intendere allo scopo di credere; ma credo allo scopo di intendere» (*credo ut intelligam*)³³.

Dio è presente a chi crede, ma Anselmo, che crede, gli dice: «Io cerco il tuo volto», che rimane ancora, per lui, «luce inaccessibile». Con l'audacia fervida del filosofo, prega il Dio in cui crede di fargli vedere la sua luce «anche da lontano o dal profondo». E l'argomento unico e potentissimo, vera *turris eburnea* e *janua coeli*, gli si fa incontro con «certa verità e con vera certezza»³⁴.

L'arcivescovo di Canterbury si esprime così:

Volgendo spesso e con impegno il mio pensiero a questo problema, a volte mi sembrava di poter ormai afferrare ciò che cercavo, altre volte invece sfuggiva completamente al mio pensiero; finché finalmente, disperando di poterlo trovare, volli smettere di ricercare qualcosa che era impossibile trovare. Ma quando volli scacciare da me quel pensiero perché, occupando la mia mente, non mi distogliesse da altri problemi dai quali potevo ricavare qualche profitto, allora cominciai a presentarsi con sempre maggior importunità [...] ma povero me, uno dei poveri figli di Eva, lontani da Dio, che cosa ho cominciato a fare e a che cosa sono riuscito? A che cosa tendevo e a che cosa sono giunto? A che cosa aspiravo e di che sospiro? [...] o Signore, tu non solo sei ciò di cui non si può pensare nulla di più grande (*non solum es quo maius cogitari nequit*), ma sei più grande di tutto ciò che si possa pensare (*quidam maius quam cogitari possit*) [...]. Se tu non fossi tale, si potrebbe pensare qualcosa più grande di te, ma questo è impossibile”³⁵.

Solo nella vita futura del paradiso la fame sarà saziata. Ma il gaudio in cui entreranno i beati non sarà più la semplice fede, ma la «piena conoscenza» (*notitia plena*) di Dio, che si manifesterà ai loro occhi in tutta la sua ricchezza, ora inaccessibile, ma con quella stessa verità con la quale, qui sulla terra, «l'unico argomento» ha mostrato l'esistenza di Dio.

³³ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, pag. 256-258

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Proemio* e nn. 1. 15: PL 158, 223, 224, 226, 235

E i beati avranno la “vera sicurezza” – (*vera securitas*) – che la loro felicità non verrà mai meno (*numquam et nullatenus*). Godranno tanto quanto ameranno, e ameranno tanto quanto conosceranno.

Ma sentendo l’argomento, donandogli attenzione, bisogna diffidare dalla delusione che le cose grandi producono nell’ascolto affrettato e distratto. Dice che Dio è «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore»: ma se Dio esistesse solo nella nostra mente e non in realtà, lo si potrebbe pensare anche reale; ma in questo modo avremmo pensato qualcosa di maggiore di ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Dunque Dio non esiste solo nella nostra mente.

Se con la parola “Dio” si intende il Tutto, ciò che lascia fuori di sé soltanto il niente, ossia non lascia fuori di sé niente, l’argomento è inconfutabile; ma in realtà non afferma altro che l’esistenza del Tutto, ossia di ciò che include tutte le cose e che non può essere quella parte del Tutto che è il Tutto in quanto esistente soltanto “nella mente”. Anselmo crede invece di aver dimostrato l’esistenza di “Dio”, ossia di ciò che differisce da tutte le cose finite divenienti del mondo.

Aristotele aveva presentato l’affermazione dell’atto puro come risultato di un arduo processo dimostrativo basato sul principio dell’*omne quod movetur ab alio movetur*, la cui fondazione è esplicita nei libri settimo e ottavo della *Fisica*. Tale fondazione è analizzata con estrema aderenza al testo aristotelico da S. Tommaso nel capitolo XIII della *Summa contra gentes*. Propriamente, la fondazione è triplice, ossia nel testo aristotelico sono rintracciabili più modi di fondazione di quel principio. Nel primo, fra i vari modi, si sviluppa una prova per assurdo, mostrando la contraddizione che si produce negando il principio in questione.

Senonché la prova³⁶ presuppone senz’altro che se l’ente in movimento non è mosso da altro è mosso da sé medesimo, mentre è appunto questo che si tratta di provare. La seconda prova³⁷, per *inductionem*, è la più debole, ed è superfluo ogni commento.

³⁶ Aristotele, *Fisica*, Rusconi Libri, Milano 1995. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, 241b.

³⁷ *Ivi*, 254b.

La terza prova³⁸ è la più impegnativa, e diventerà il fulcro della “prima via tomistica”. Ma è chiaro che anche qui si presuppone ciò che si deve dimostrare: che ciò che è in movimento è mosso.

³⁸ Scrive Tommaso nella *Summa theologiae*: «La prima via è la più evidente, è quella che parte dal mutamento [...] Ora tutto ciò che muta è mosso da altri, poiché una cosa non muta se non è in potenza ciò a cui termina mutamento, muove, invece, in quanto è in atto. Muovere infatti vuol dire dedurre dalla potenza all'atto» Il moto è analizzato in quanto passaggio dalla potenza all'atto, passaggio che non può essere effettuato da ciò che si muove, perché se si muove vuol dire che è mosso, ed è mosso da un altro, da chi cioè è in atto e quindi è capace di operare il passaggio dalla potenza all'atto. «Tutto ciò che è mutevole e defettibile deve essere ricondotto a un principio immutabile e necessario».

G. Reale-D. Antiseri *Filosofia e pedagogia dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1985, pag. 385.

II - La realtà di Dio e l'Ideale della ragione

Nell'età moderna, la causa è posta nel sistema ipotetico delle anticipazioni matematiche, la realtà viene a coincidere con la certezza soggettiva (nell'età moderna, a dispetto di quella antica, che vede l'affermazione immediata di certezza e verità³⁹, si assiste all'affermazione dell'opposizione di verità e certezza: la prima come determinazione oggettiva, la seconda, soggettiva) che determina le modalità dell'apparire in base alle ipotesi anticipate.

La filosofia moderna è preceduta da una vigorosa ripresa dello scetticismo tradizionale, ma soprattutto dall'affacciarsi di una nuova forma di pensiero, che normalmente ci si rifiuta di qualificare come scetticismo e che tuttavia sviluppa una delle critiche più radicali rivolte all'*epistème* greca: la scienza moderna.

Come la fede cristiana si propone, in alternativa alla ragione greca, di essere la luce autentica che illumina il senso della vita dell'uomo, così la scienza moderna propone un nuovo concetto di ragione. Essa, non più l'aristotelica *theoria*⁴⁰,

³⁹ Dicendo che la filosofia antica è affermazione di tale immediata identità di certezza e verità, non si intende sostenere che ogni forma della filosofia antica sia affermazione di tale identità, ma che l'atteggiamento predominante del pensiero antico e medioevale è caratterizzato da questa affermazione. Le eccezioni notevoli sono la sofistica, lo scetticismo e tutte le forme di cristianesimo che hanno riconosciuto unicamente alla fede, negandola alla ragione, la capacità di cogliere il senso ultimo dell'esistenza dell'uomo.

⁴⁰ < Stupirsi è possibile solo di fronte all'incomprensione del sorprendente. Per superare questa incomprendimento l'uomo incomincia a riflettere. La riflessione su quanto stupisce è puro *theorèin*, è desiderio di vedere (*theàomai*), di comprendere perché qualcosa in generale sia, e sia così come si manifesta. Questo vedere, che indaga sollecitato dallo stupore, è il vedere tipico della filosofia in quanto *epistème theoretikè*, il suo *theorèin* è senza scopo, prescinde da qualsiasi intenzione, è puro amore dell'intendimento [...] La scienza non vive lo stupore teoretico, il suo pensiero è disincantato, il suo intento è di ricondurre ogni cosa alla sua causa in modo che ogni evento non stupisca, ma si lasci in qualche modo prevedere, come qualsiasi effetto in presenza della causa [...] il concetto greco di *theoria* ha continuato a vivere nel concetto cristiano di *contemplatio*, ma limitatamente alla conoscenza di Dio. Il mondo non è da contemplare, ma da utilizzare, che si attenesse esclusivamente al mondo (*contentus mundi*) perderebbe di vista Dio (*non cognoscit Deum*) >. U. Galimberti "Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente" EST, il Saggiatore, Milano 1996, pag.41,42.

ma un sapere operativo e pratico⁴¹.

Per i fondatori della scienza, la scienza della natura era la via verso Dio. Copernico, Keplero, Galileo, Newton erano convinti che Dio avesse concepito il mondo matematicamente e che quindi leggendo il libro della natura, in analogia con la Bibbia, si potesse conoscere Dio⁴².

Bacone⁴³, criticando fortemente le teorie platonico-aristoteliche, in quanto sterili speculazioni fini a sé stesse, dovute allo sforzo presuntuoso dei due filosofi di trarre la conoscenza della natura delle cose dalla propria mente (deduzione) invece di cercarla nel libro della natura (induzione), aveva auspicato a rileggere con umiltà e con una certa riverenza il libro del creato.

⁴¹ Dire che la scienza si attiene solo ai dati di fatto significa semplicemente che la scienza considera reale solo ciò che si dà nelle modalità attese da quel fare operativo che è proprio delle ipotesi. Come «teoria del reale» la scienza non contempla il reale, ma controlla se il reale osserva le ipotesi anticipate, se il reale corrisponde al trattamento a cui è stato sottoposto dalle ipotesi. L'esperimento si differenzia dalla semplice osservazione perché non si limita a considerare il comportamento delle cose, ma verifica la loro rispondenza alle ipotesi che matematicamente sono state su di esse anticipate. L'esperimento è il rendiconto della ragione, ciò in cui si verifica la validità delle sue anticipazioni razionali, e l'empirismo che lo esprime, si presenta come quella ricerca che assume la ragione come misura del proprio incedere. Nell'esecuzione dell'esperimento, la ragione indica la direzione e pone le condizioni sotto le quali qualcosa deve essere esperito, per cui ciò che si osserva non è la cosa nel suo libero offrirsi, ma la cosa nel suo corrispondere all'ipotesi che la ragione ha anticipatamente formulato di essa. < La scienza prescinde cioè sia dalla metafisica, sia da ogni rivelazione soprannaturale. Anche la fisica aristotelica è considerazione della natura, ma ciò che tale fisica afferma della natura non è ottenuto prescindendo metodicamente dalla relazione della natura con la totalità dell'ente. Questo non significa che la scienza moderna neghi l'esistenza di ogni realtà non naturale; si limita a prescindere > E. Severino *La filosofia moderna* Rizzoli, Milano 1984, pag.27.

⁴² < Ma, nella coscienza popolare, quando Copernico e i suoi successori persuasero il mondo che siamo noi che ruotiamo, mentre le stelle non si curano della nostra terra, quando apparve inoltre che la nostra terra è piccola a paragone di molti dei pianeti e che questi sono piccoli rispetto al sole, quando il calcolo e il telescopio rivelarono la vastità del sistema solare, della nostra galassia, e finalmente dell'universo delle innumerevoli galassie, divenne sempre più difficile credere che un rifugio così remoto – come sembrava la terra – potesse avere l'importanza che ci si sarebbe potuti attendere dalla dimora dell'uomo, se l'uomo avesse avuto il significato assegnatogli nella teologia tradizionale > B. Russel, *Religion and Science*, Prefazione G. Giorello, Traduzione di P. Vittorelli, *Scienza e religione* TEA, Milano 2014, pag.19.

⁴³ L'idea di progresso è riconducibile alla < critica baconiana alla filosofia antica, in quanto contemplazione sterile e infeconda, incapace di elevarsi all'operativismo attuo che, migliorando le condizioni di vita, consente un effettivo progresso dell'umanità; alla stessa idea si riconduce il primato dell'induzione, che in Bacon non è il primato di un metodo, ma di una mentalità, la mentalità che, alla sistemazione delle verità già trovate (deduzione), preferisce la scoperta di nuove verità (induzione) >. U. Galimberti "*Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*" pag. 66.

Per Cartesio⁴⁴, il cogito ha nell'esistenza di Dio il suo fondamento. In ognuno di noi c'è un'idea di sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente e creatrice di tutte le altre cose: Dio. La realtà oggettiva di questa idea è un effetto, che implica dunque l'esistenza di una realtà che contenga realmente la quantità che è contenuta oggettivamente in tale idea. L'idea di Dio implica necessariamente che, oltre alla realtà in cui io consisto, esiste realmente la sostanza infinita. Non solo, ma la possibilità che la realtà in sé mi sia assolutamente ostile e mi inganni anche in ciò che mi appare più evidente, la possibilità dunque di un Dio onnipotente ingannatore sussiste sole nella misura in cui ignoro che la realtà perfetta di Dio esiste⁴⁵. Se tale Realtà esiste, essa non può ingannarmi – perché l'inganno è sintomo di impotenza e imperfezione –, ma mi svela la natura dell'universo extramentale.

L'argomento con il quale Cartesio dimostra l'esistenza di Dio, sia pure articolato nel contesto specifico del suo pensiero, è sostanzialmente riconducibile all'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta.

⁴⁴ La radicalità della critica cartesiana avvolge tanto la filosofia tradizionale quanto la scienza moderna appena nata e persino le scienze matematiche < Non si comprende quindi il senso della nascita della filosofia moderna; ci si ferma cioè alla facciata della casa, quando si continua a ripetere che nell'età moderna la filosofia, presa da ammirazione o da invidia per i successi della nuova scienza, ne abbia voluto adottare il metodo. Cartesio intende così poco lasciare che la nuova scienza condizioni il pensiero filosofico che anzi mette in questione perfino la verità della conoscenza matematica, cioè dello strumento che per Galilei ha la capacità di cogliere la struttura della realtà naturale esterna e indipendente dalla nostra mente >. E. Severino, *La filosofia moderna*, pag.51.

Con Cartesio, la filosofia moderna si addossa il compito di ricominciare da capo la costruzione dell'*epistème*, in modo che essa possa porsi nuovamente al di sopra di quella scienza che è riuscita a pregiudicare l'equilibrio della forma tradizionale del pensiero filosofico.

⁴⁵ La prima verità, per Cartesio, è l'affermazione dell'esistenza dell'io pensante, cioè della *res cogitans*. < Ma Cartesio a differenza della filosofia premoderna, mette in questione l'esistenza dell'ente esterno all'io pensante e applica il principio di causalità esclusivamente a quell'ente che è la realtà contenuta e manifesta nel pensiero > *Ivi*, pag.71

Ed è appunto da tale argomento che incomincia la filosofia di Spinoza: l'Ente sommamente perfetto non può avere le proprietà che il pensiero cristiano attribuisce a Dio. «Di nessuna cosa possiamo essere certi quanto dell'esistenza dell'Ente assolutamente infinito e cioè perfetto, che è Dio»⁴⁶ perché la sua essenza implica necessariamente l'esistenza e pertanto toglie ogni motivo di dubitare della sua esistenza⁴⁷. Quindi possiamo notare come le due qualità fondamentali della “vera e certa scienza” cartesiana – l'indubitabilità dell'io e l'indubitabilità di Dio – diventano un tutt'uno. In ciò che Spinoza chiama “scienza intuitiva” ciò di cui siamo più certi è l'esistenza di Dio: Dio è il contenuto immediato del nostro pensiero. Spinoza indica con il termine “Sostanza” l'Ente assolutamente perfetto e infinito, la cui essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia non può essere concepito se non come esistente. La Sostanza esiste in sé stessa, non in virtù di una realtà precedente, ed è la stessa totalità dell'ente, che non lascia fuori di sé nulla.

⁴⁶ B. de Spinoza, *Etica*, Universale Bollati Boringhieri, Torino 1992, *Proposizione 11, Scolio*, pag. 14

⁴⁷ < Forse tuttavia molti non potranno constatare facilmente l'evidenza di questa dimostrazione, per essersi assuefatti a contemplare solo quelle cose, che procedono da cause esterne; e da quelle cose che sono prodotte rapidamente, cioè che facilmente esistono vedono anche che rapidamente periscono, e giudicano al contrario come cose più difficili a farsi, cioè non tanto facili a esistere, quelle a cui concepiscono appartenere più cose [...] io qui non parlo delle cose che sono prodotte dalle cause esterne, bensì delle sole sostanze, che non possono essere prodotte da nessuna causa esterna. > *Ibidem*

Tutto ciò che è, è in Dio, e tutto ciò che è non può essere concepito senza Dio: Dio non è il mistero, l'ineffabile, il trascendente, il soprannaturale, ma è la stessa verità originaria⁴⁸.

Per Leibniz è una verità originaria la “verità di ragione” che, nell'argomento ontologico, è l'affermazione dell'esistenza di Dio. Esso è la ragion sufficiente delle “verità di fatto” la monade suprema, la Sostanza perfetta e infinita che contiene in sé tutta la realtà possibile e che mantiene all'interno del proprio dominio tutto ciò che, creando, essa rende, da possibile, reale.

Ad Anselmo, ma anche a Tommaso, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Immanuel Kant avrebbe risposto, all'interno della *Critica della Ragion Pura*⁴⁹: Dio è un ideale della ragione.

Il suo oggetto è l'ente originario (*ens originarium*); in quanto non ha nulla sopra di sé, prende il nome di ente supremo (*ens summum*) e, in quanto tutto, come condizionato, sta al di sotto di tale ente, quest'ultimo si chiama l'ente di tutti gli enti (*ens entium*)⁵⁰.

⁴⁸ Agli occhi di Spinoza «il modo in cui Cartesio intende Dio e il rapporto tra Dio e l'uomo è ancora troppo gravato da un antropomorfismo» e ad esso il filosofo rivolge una critica intransigente a tutte le forme presenti nella Bibbia che alterano il concetto di Dio < che pregiudica la purezza della razionalità del reale [...] il “Dio verace” di Cartesio mantiene ancora quel carattere di “Dio ingannatore” dal quale Cartesio crede di essersi definitivamente liberato[...] la separazione reale tra Dio e l'uomo rende estrinseca la presenza della razionalità nella conoscenza umana e quindi pregiudica la possibilità dell'accordo tra conoscenza e realtà esterna. In Cartesio l'io è *res cogitans* e la realtà *res extensa*. Dio è il nesso, il mediatore, l'elemento unificatore tra l'io e il mondo corporeo [...] Per Spinoza, invece, Dio stesso è *res cogitans* e, insieme, *res extensa*. Il pensiero e l'estensione, la cui concordanza deve essere fondata, sono due attributi diversi in cui si esprime la stessa Essenza assoluta della Sostanza > E. Severino *La filosofia moderna*, pag. 99.

⁴⁹ Parte II Dialettica trascendentale libro II- Capitolo III- Sez. II. Mi riferisco alla I edizione Gli Adelphi, Introduzione, traduzione e note di G. Colli, Milano 1995.

⁵⁰ *Ivi*, pag. 608

< Il cammino naturale della ragione si svolge con tale processo: innanzitutto essa si convince dell'esistenza di un essere necessario ('ingannata' dal concetto di casualità operante nella nostra conoscenza a priori dei fenomeni) e a tale ente riconosce poi un'esistenza incondizionata. Essa cerca, in seguito, il concetto di ciò che è indipendente da ogni condizione, e lo trova in ciò che è esso stesso la condizione sufficiente di tutto il resto, ossia in ciò che contiene ogni realtà. Il tutto senza limiti, peraltro, è verità assoluta, e porta con sé il concetto di un ente unico, cioè dell'ente supremo; e la ragione conclude dunque che l'ente supremo, in quanto fondamento originario di tutte le cose, esiste in modo assolutamente necessario >. *Ivi*, cit. pag. 614-615.

Tre prove, afferma Kant sono possibili per dimostrare l'esistenza di Dio in base alla ragione speculativa: una fisico-teologica, una seconda cosmologica e la terza, la prova madre, alla quale le altre due ritornano dopo un tentativo di esserne indipendenti nella loro dimostrazione, quella ontologica. Ma nessuna strada, né quella empirica, né quella trascendentale, potranno condurre alla dimostrazione di Dio. La ragione ha formato un concetto a priori di una cosa ed ha creduto di poter dedurre da ciò, con sicurezza che, in quanto all'oggetto di questo concetto, tocca necessariamente l'esistenza.

Questo però non toglie l'importanza e la grandezza a tale *ideale*.⁵¹

Non quindi la persona di Cristo, ma l'*idea Christi* è il fulcro della concezione kantiana di Cristo; un'idea che ciascuno porta in sé come l'ideale più alto, vero e proprio «Dio con noi».

Ma la 'rivoluzione copernicana' operata dal filosofo tedesco sta nell'ammissione che il sapere universale e necessario (l'*epistème*), e quindi a priori, richieda che *non sia più* la conoscenza umana a regolarsi sulla natura degli oggetti, ma, all'opposto che siano gli oggetti a regolarsi sulla natura della conoscenza umana.

⁵¹ All'interno dei «Lavori preparatori» a *La religione entro i limiti della semplice ragione*, il filosofo scrive: < Quando mi viene posto di fronte che un essere, che è in possesso della più alta felicità, si sottomette alla più profonda miseria per far partecipare delle creature meritevoli di castigo a questa felicità, io mi sento portare alla più grande venerazione e riconoscenza a suo riguardo. Ma non appena credo che ciò sia per me un guadagno che mi autorizza a non soddisfare io stesso alla eterna giustizia, ricado nella bassezza dell'asservimento. Quando però la ragione mi dice che questo essere deve servirmi in effetti come esempio per elevarmi allo stesso suo livello di moralità e che io devo trovare in me la disposizione a divenire come egli è, ciò talmente sollevante per l'anima che tutta la debolezza della mia natura scompare, tanto da esser in grado di entusiasarmi per tale idea. Questo Dio in noi è quello di fronte a cui si piega ogni ginocchio sulla terra >. Lavori presenti in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pag. 87-124.

Kant afferma perentoriamente l'impossibilità della conoscenza del noumeno, della cosa in sé. Afferma perentoriamente l'impossibilità di una metafisica come scienza.

..la ragione vede solo ciò che essa produce col suo proprio disegno, e che deve forzare la natura a rispondere alle sue domande, e non lasciarsi guidare da essa con le sue redini [...] deve comportarsi non come scolaro che si lascia dire tutto ciò che piace al maestro, ma come giudice che costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli ha loro rivolto⁵².

L'*idea* dell'essere assolutamente incondizionato, l'idea trascendentale di Dio, appartiene all'essenza della ragione umana, e d'altra parte la ragione non può stabilire alcunché intorno alle cose in sé stesse e non può quindi trasformare in una cosa in sé il contenuto di quell'idea. Essa ha, però, la funzione fondamentale di impedire che qualsiasi contenuto dell'esperienza venga considerato come l'*incondizionato*.

La natura è un insieme di condizioni che, per quanto a fondo si possa andare nella loro conoscenza, hanno sempre al di là di sé l'incondizionato, e dall'altro, proibisce di considerare l'incondizionato come *cosa in sé*.

È certamente contraddittorio negare in un giudizio analitico che il predicato non convenga al soggetto; ma non è contraddittorio negare l'esistenza del soggetto insieme a tutti i suoi predicati.

⁵² *Critica della ragion pura*, pag. 18-19.

Come già aveva rilevato Hume⁵³, non vi è alcuna cosa tale che la negazione della sua esistenza implichi contraddizione. Il rapporto causale, non è contenuto dell'esperienza.

Quest'ultima, è in grado di attestare solo un rapporto di successione tra due fenomeni, non un rapporto di dipendenza necessaria. Gli enunciati causali sono solo il frutto di quella credenza che nasce in presenza del ripetersi costante della successione empiricamente attestata. L'ordine causale dell'universo altro non è se non il riflesso dell'ordine temporale della nostra esperienza.

⁵³ L'atteggiamento di pensiero inaugurato da Locke giunge alla sua espressione più rigorosa in David Hume, ossia nell'empirismo radicale. Se il fondamento di tutti i ragionamenti intorno alla realtà è il principio di causalità e se tale principio deve avere il suo fondamento nell'esperienza, e quindi è soltanto una congettura priva di necessità e universalità, appare chiaro come la ragione possa avere come contenuto reale solo quello che per Cartesio era il punto di partenza della ragione, ossia il contenuto immediato della mente, l'indubitabilità delle nostre percezioni. Ogni credenza metafisica è priva di valore razionale. E anche ogni conoscenza scientifica. Con l'avvertenza che la scienza, a differenza della metafisica, ha una utilità pratica che la rende indispensabile. < Hume mostra che, come la mente non possiede alcuna idea di "causa", "effetto", "connessione necessaria", "forza", "potere" e che queste parole sono completamente sprovviste di senso, altrettanto accade per ciò che viene chiamato "sostanza" [...] soltanto una parola sprovvista di senso (appunto perché non riconducibile all'esperienza) >. E. Severino *La filosofia moderna*, cit. pag. 143.

III - La logica esposizione di Dio e la sua morte

L'idealismo supererà l'opposizione di certezza e verità, essa sarà l'affermazione mediata dell'identità di verità e certezza⁵⁴. Il fenomeno, cioè la realtà che appare all'interno della coscienza epistemica, non è più qualcosa di semplicemente soggettivo ma è la stessa realtà in sé stessa, che appare, e l'apparire è inteso come pensiero o atto, nel quale soltanto ogni cosa può esistere.

L'Assoluto non esiste altrove che in questo mondo, ossia nella realtà dell'esperienza, nella realtà che è il contenuto del pensiero.

In Hegel, l'Essenza assoluta è il *senso*, il *significato* del Tutto, sì che ogni cosa che esiste è una forma di rispecchiamento e di individuazione dell'Essenza assoluta. Nelle *Lezioni*, Hegel afferma che

Questa apparizione di Dio nella carne avviene in un determinato tempo e in un individuo. Poiché essa è apparizione, passa e diviene storia. Questo modo sensibile deve scomparire ed elevarsi nell'ambito della rappresentazione. La formazione della comunità ha come suo contenuto che la forma sensibile trapassa in un elemento spirituale.

⁵⁴ < Altro è riconoscere immediatamente la verità in ciò che sta davanti, altro è rendersi consapevoli che ciò in cui si pone la verità è questo mondo esterno. Questo è ciò che compie la filosofia tradizionale. [...] In questa prima fase della coscienza non c'è posto per il dubbio che pone la dicotomia tra certezza e verità. Questa dicotomia è costituita dalla filosofia moderna [...] L'idealismo segna la riunificazione dei due termini. Identità dunque, daccapo, di certezza e verità, ma non più nel senso che la verità sia intesa come svincolabile dalla certezza, ma nel senso che, essendo i due termini identici, proprio per questo si implicano necessariamente l'un l'altro. [...] Noi diciamo che l'idealismo consente di guardare la filosofia greca con occhi ben diversi da quelli di un fenomenista o di un gnoseologista. Dal punto di vista del momento antitetico, si deve certo dire che la filosofia greca è un realismo ingenuo, ma questa squalifica viene condotta dal punto di vista di una coscienza che è essa stessa dialettizzabile, dialettizzata da un piano superiore di coscienza che è appunto quella sintetica, quella idealistica, che non vede più nell'atteggiamento realistico la negazione della verità, ma piuttosto la verità che ancora non sa il proprio valore >. Id. *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010 cit. pag. 98-99.

E ancora

Con ciò è espressa la coscienza che l'uomo, il finito, ciò che è fragile, la debolezza, il negativo sono pure un momento divino, che tutto ciò è in Dio e che la finitezza, la negatività, l'alterità non sono fuori di Dio e che l'alterità non è un ostacolo per l'unità con Dio. E l'alterità, il negativo, è conosciuto come momento della stessa natura divina. Qui è contenuta la più alta idea dello Spirito [...] La verità cui gli uomini sono giunti per mezzo di questa storia, quello di cui essi sono divenuti coscienti in tutta questa storia, è che l'idea di Dio è divenuta per essi una certezza, che l'uomo ha raggiunto la certezza della sua unità con Dio⁵⁵

Ossia, la sua verità.

La logica è il regno della ragione; questo regno è la verità, come essa è in sé e per sé senza velo. Questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito.

La filosofia di Hegel è la più alta forma raggiunta dal sapere incontrovertibile⁵⁶ della filosofia greca, e un ritorno ad essa: l'universo proviene dall'Assoluto e ad esso ritorna, con la differenza che la circolarità dell'idealismo non riguarda più il movimento fondamentale della realtà esterna al pensiero ma il movimento fondamentale di quell'unica realtà che è il pensiero stesso. L'assoluto non tollera oltre a sé un'altra realtà, perché un'altra realtà oltre l'assoluto sarebbe una realtà limitante l'assoluto, e quindi questo come realtà limitata non sarebbe più l'assoluto. La produzione dell'essere diventa l'autoproduzione del pensiero che pone il proprio contenuto come totalità dell'essere.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, tr.it. di E. Oberti e G. Borruso, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1974.

⁵⁶ Dopo Hegel, contro questa gigantesca e grandiosa volontà di verità, che anima l'*epistème*, si sono rivolte tutte le forze che dominano la moderna civiltà occidentale: il cristianesimo, che non intende lasciare alla filosofia l'ultima parola sul senso del mondo, l'economia borghese, alla quale la filosofia non serve per l'incremento indefinito della produzione e del profitto, la scienza moderna, che invece consente la costruzione degli strumenti che non solo promuovono l'espansione economica, ma, ormai, il dominio dell'universo, ma, anche, lo stesso pensiero filosofico.

L'idealismo pone l'equazione tra uomo e Dio perché il mondo dell'al di là, cioè il mondo di una realtà indipendente ed esterna rispetto al pensare, è l'assurdo. L'atto di pensare è la coscienza che l'assoluto ha di sé stesso; la coscienza umana è la stessa coscienza che Dio ha di sé medesimo, che la realtà assoluta ha di sé medesima⁵⁷.

In conformità al criticismo kantiano, per il quale ogni spiegazione razionale degli eventi è applicabile esclusivamente all'interno dell'esperienza, per Schopenhauer, la Volontà, come cosa in sé esistente al di là dei fenomeni, sta al di là anche di ogni spiegazione razionale: non ha senso chiedersi perché esista, da dove venga, dove vada. Inoltre, la filosofia, non può divenire teologia e considerare il Nulla (relativo) come l'assoluta divina positività⁵⁸.

⁵⁷ < Hegel infatti disancora l'essenza ontologica dell'uomo, il suo originario rapportarsi all'essere, dalla sua finitezza, in cui vede un impedimento all'incondizionato spiegamento dell'attività pensante, ed eliminando la cosa in sé, risolve l'essere nell'enunciazione sistematica della totalità degli enti ad opera della coscienza. In questo modo Hegel porta a compimento nella sua ragione assoluta quello che era l'intento nascosto della ragione moderna a partire da Cartesio: fare dell'uomo la misura di tutte le cose e dell'essere nient'altro che l'esplicitazione della sua coscienza >. U. Galimberti, *“Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente”*, pag. 106.

⁵⁸ Nel pensiero di Schopenhauer < rimane l'ambiguità del modo in cui viene inteso l'essere: se l'essere è la stoffa, la materia, per così dire, del Tutto e se la Volontà è “l'intimo essere del Tutto”, allora al di fuori della Volontà c'è solo il niente assoluto, e l'asceti – che dovrebbe liberare dal terrore per il niente assoluto che corrode la vita – sarebbe il più radicale sprofondarsi nel niente assoluto e non avrebbe più senso parlare di una salvezza dal niente e dalla Volontà di vivere [...] la tematica del Nulla, inteso come la salvezza, ripropone il quadro della teologia negativa (dalla teologia cioè che si rapporta al Divino non attribuendogli qualcosa, ma liberandolo da tutte le qualifiche, inevitabilmente mondane, con cui lo si vorrebbe definire). Non è un caso che nel pensiero di Nietzsche la critica radicale di ogni teologia e di ogni metafisica si unisca all'espulsione di due concetti tipici della filosofia di Schopenhauer: il concetto dell'orrore per la volontà di vita e il concetto del Nulla come termine dell'asceti >. E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 2000, pag. 34.

Il mondo è una mia rappresentazione: ecco una verità valida per ogni essere vivente e pensante [...] egli sa con chiara certezza di non conoscere né il sole né la terra, ma soltanto un occhio che vede un sole, e una mano che sente il contatto d'una terra; egli sa che il mondo circostante non esiste se non come rappresentazione, cioè sempre e soltanto in relazione con un altro essere, con il percipiente, con lui medesimo.⁵⁹

La rappresentazione è il mascheramento razionale della volontà. Ciò che appare come ragionevole è semplicemente volontaristico.

La ragione è inganno perché fa apparire come ordine deliberatamente conquistato ciò che è semplicemente espressione di un'insopprimibile volontà di vita.

La rappresentazione del mondo, regolata dal *principio di ragion sufficiente* dell'essere, del conoscere, del divenire e dell'agire, che tutto coordina secondo necessità, è fenomeno nel senso di apparenza, illusione, sogno; il noumeno, la vera realtà che si nasconde dietro il sogno e l'illusione, è la volontà che, irriducibile alla ragione, si sottrae ad ogni necessità sia logica, sia fisica, sia matematica, anzi della ragione si serve come della propria maschera.

Il trionfo della ragione, elaborato dalla filosofia hegeliana, trova il suo rigoroso ridimensionamento nel pensiero di Nietzsche⁶⁰ che riconduce la mediazione razionale e la sintesi dialettica tra gli ideali non reali. Ogni sintesi logica, operata dalla ragione nel tentativo di comporre i fenomeni in determinate categorie, è volontà di potenza che vuole la riduzione degli enti nello schema prestabilito.

Cogliere nella volontà di potenza l'essenza di quanto finora era chiamato razionale significa liquidare l'idea di una sostanza del mondo e quella del suo Soggetto creatore da cui dedurre la catena causale.

⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Antologia sistematica a cura di G. Brianese, La Nuova Italia Editrice, Scandicci (Firenze) 1998, pag. 15.

⁶⁰ Allievo dell'educatore Schopenhauer. Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, trad. italiana di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, Adelphi, Milano 1982.

Il “superuomo”⁶¹ supera l’universalità ideale dell’uomo, espressa scientificamente dalla coscienza in generale ed esistenzialmente dalla prepotenza della ragione.

Il superuomo non è oltre l’uomo perché più universale, ma esattamente all’opposto: il superuomo supera appunto «l’astratta universalità dell’uomo e la sua prepotenza mediante l’esercizio di quella volontà di potenza che gli consente di desituarsi da quella situazione di impotenza in cui è ridotto dalla prepotenza dall’idea astratta»⁶².

La soggettività ha preso il posto dell’essere, le cose sono in quanto appaiono al soggetto, il loro essere si risolve nel valore che a loro compete in quanto valutate dalla visione che ordina, allinea, pone e dispone. «Sotto l’apparente disinteresse della ragione che procede *more mathematico*, Nietzsche scopre quella volontà di potenza che anima la metafisica soggettivistica dell’Occidente dal tempo dell’idea al tempo della scienza»⁶³.

Dio non è per nulla causa, ma semplicemente effetto della volontà di potenza che, protesa al dominio dell’ente, ha costruito Dio e i valori che, lungi dall’essere degli incondizionati, sono condizioni perché la volontà possa volere sé stessa.

La proclamazione della morte di Dio significa che Dio è morto perché non viveva da sé, ma in quanto era semplicemente voluto dalla volontà di potenza.

Heidegger afferma come «di fronte a questo Dio l’uomo non può pregare, non può nemmeno presentargli offerte. Di fronte al Dio causa sui l’uomo non può cadere in ginocchio per reverenza e nemmeno cantare e danzare. Il pensiero senza Dio, che deve sacrificare il Dio della filosofia, è forse più vicino al Dio divino»⁶⁴.

⁶¹ < All’ente supremo della metafisica dell’Occidente Nietzsche sostituisce il supremo gioco dell’essere, in cui gli enti non sono causati, ma compaiono per caso, ossia accadono (casum), senza lasciarsi pre-vedere o pre-comprendere da alcuna ragione >. U. Galimberti, “*Heidegger, Jaspers e il tramonto dell’Occidente*”, pag. 219.

⁶² *Ivi*, pag.195.

⁶³ *Ivi*, pag.197.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Identità e differenza*, Traduzione italiana di A. Cariolato, E. Fongaro, N. Curcio Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 2009, pag. 70.

La “morte di Dio” è la morte della “verità unica e incontrovertibile”, alla quale sono state tolte le vesti dell’immutabilità⁶⁵.

È la morte, inevitabile, perentoria, ineludibile, inevitabile, della verità necessaria, del suo carattere incontrovertibile. Il tramonto degli immutabili è, insieme, l’avvento e la dominazione della civiltà della tecnica⁶⁶. E la tecnica scientifica che, afferma Russell, la scienza ha contribuito a promuovere pur differenziandosene⁶⁷, «...incoraggia l’abbandono della ricerca della verità assoluta e la sostituzione di quella che può essere definita una verità “tecnica”, che appartiene a qualunque teoria possa venire applicata utilmente nelle invenzioni o nella previsione del futuro»⁶⁸.

Quindi, il carattere assoluto del sapere, viene “concesso” *solo* alle verità di fede e solo per questo la scienza riesce a dominare la natura: abbandonando il tentativo della metafisica di porsi come sapere incontrovertibile.

⁶⁵ < Zarathustra insegna soltanto che i creatori sono gli uomini, non Dio. Se Dio esistesse, l’uomo non potrebbe creare...L’uomo può ora concretamente accingersi alla creazione del superuomo. La biologia e la cibernetica si muovono appunto in questa direzione >. E. Severino *Essenza del nichilismo*, pag. 149h

⁶⁶ < Leopardi è il primo pensatore dell’età della tecnica e insieme è il pensatore del compimento di questa età. Non solo pensa per la prima volta in modo esplicito, all’inizio dell’età della tecnica, che la verità non può essere il rimedio del dolore, ma pensa la condizione dell’uomo quale dovrà apparire al compimento del tentativo di porre la scienza e la tecnica come rimedio al dolore >. Id., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, Bur – Rizzoli, Milano, 2004, pag. 14 < Mostrando l’inevitabilità del tramonto della tradizione occidentale Leopardi mostra dunque che il contenuto della verità è l’annientamento e l’annientabilità di ogni cosa, e che quindi la verità non è il rimedio, ma, all’opposto, la radice dell’angoscia. Il rimedio, per chi ha paura, è la dimenticanza della verità – sempre meno realizzabile nel tempo della ragione e della tecnica >. Id., *Cosa arcana e stupenda. L’occidente e Leopardi*, Bur – Rizzoli, Milano 2006, pag. 8.

⁶⁷ B. Russell *Scienza e religione*, pag. 177-178.

⁶⁸ E ancora < Una fede religiosa si distingue da una teoria scientifica perché pretende di incarnare una verità eterna e assolutamente certa, mentre la scienza è sempre sperimentale, pronta ad ammettere presto o tardi la necessità di mutamenti alle sue attuali teorie, e consapevole che il suo metodo è logicamente incapace di portare a una dimostrazione completa e definitiva >. *Ivi*, pag. 12-13.

Pur di riuscire nella trasformazione del mondo, la scienza accetta e sopporta che il proprio sapere sia ipotetico; la metafisica purché il proprio conoscere non fosse ipotetico, accettava e sopportava di essere una pura contemplazione della realtà.

Alla domanda su che cosa significhi “nichilismo”, Nietzsche rispose «Che i valori supremi perdono ogni valore»⁶⁹.

Accostandosi al problema dell'essenza del nichilismo, Heidegger riconosce a Nietzsche di avere intravisto alcuni tratti del nichilismo, ma di averli spiegati nichilisticamente; di aver compreso e denunciato il nichilismo dell'Occidente, ma di non averlo oltrepassato e di aver, infine, portato a compimento il nichilismo indicando nella volontà di potenza il vero fondamento dei valori di Platone. Per Heidegger, superare veramente il nichilismo è possibile solo addentrandosi profondamente in esso, sì da poterne cogliere la vera essenza che risiede nell'oblio dell'essere. Quindi non basta distruggere le Idee platoniche ma occorre distruggere anche quella volontà di potenza come ultima espressione di quella metafisica dell'Occidente che pretende di far valere l'ente senza l'essere.

⁶⁹ F. Nietzsche *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, 2, pag. 12

L'essenza del nichilismo è, per Nietzsche, nel fatto che, a partire da Platone, l'essere è decaduto a valore, e il valore, per quanto sollevato al rango ideale di sovrasensibile, si è rivelato incapace di salvare l'essere dell'ente; di qui il nichilismo, da intendersi come il venir meno dei supremi valori a cui l'Occidente, da Platone, in poi, si era affidato. Il nichilismo è dunque strettamente legato alla morte di Dio. < Infatti se Dio è morto, se cioè il mondo sovrasensibile delle idee ha perduto ogni forza vincolante, l'uomo viene a trovarsi “senza meta, senza perché”, in quanto il “mondo stellato”, che da duemila anni reggeva l'universo ontico, si è spento[.] Il nichilismo tuttavia non è sinonimo di decadenza, perché a decadere non è la vita, ma solo una lunga e veneranda tradizione, dietro cui la vita si era nascosta >. U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, pag. 232.

C'è nichilismo quando l'ente è considerato come il tutto, sicché dell'essere ne è nulla. «Nella dimenticanza dell'essere, promuovere solo l'ente, questo è nichilismo»⁷⁰.

La distruzione dell'*epistème*, operata dalla filosofia contemporanea, non può essere intesa come un semplice errare dovuto all'intelletto umano, ma come ciò che segue inesorabilmente, e completa con coerenza, quell'unico atteggiamento di fondo che soggiace all'intera storia⁷¹ del pensiero occidentale, quel nichilismo presente nell'inconscio del mortale, che pensa l'essere come niente, e che non vede la dimenticanza del senso originario dell'essere.

⁷⁰ Martin Heidegger *Introduzione alla metafisica*, presentazione di G. Vattimo, Ugo Mursia Editore, Milano 2014, pag. 155.

Severino sottolinea che Heidegger non ritrattò mai l'affermazione che il proprio pensiero non pregiudica né in senso positivo né in senso negativo la soluzione dei grandi problemi metafisici – i problemi dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Sotto tale aspetto, la posizione heideggeriana deve essere avvicinata al problematicismo situazionale di Ugo Spirito. L'essere heideggeriano è quel vuoto che consente all'ente di divenire nel senso tradizionale e che, perciò, stando alla logica immanente al pensiero che afferma un tale divenire, non può non escludere l'affermazione di Dio. Per Heidegger l'essere non ha "potenza" sugli enti, ma li lascia essere; e, tuttavia, quel che l'essere heideggeriano lascia essere è il divenire dell'ente inteso al modo della tradizione greco-occidentale, come un uscire dal niente per ritornarvi. E. Severino, *Il nichilismo e Heidegger*, in ID., *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2008, pag. 160 e sgg.

La questione, per Severino, quindi, è: come si può ritenere autenticamente possibile l'affermazione dell'esistenza di Dio, quando si consente effettivamente al divenire ontologico degli enti e si mette da parte esplicitamente il sapere su Dio? Severino non fraintende affatto il significato del "Nulla" heideggeriano ma si chiede che cosa sia questo Essere/Nulla che Heidegger tiene a differenziare nettamente dall'Essere della ontoteologia. La risposta che ne trae è che, in ultima analisi l'Essere per Heidegger è soltanto lo "spazio vuoto" per il *divenire ontologico* degli enti.

⁷¹ Hegel ha richiamato l'attenzione, in maniera potentissima, sul carattere organico della storia e quindi anche della storia della filosofia. La differenza tra un organismo e un semplice aggregato di elementi consiste nella coesistenzialità delle parti dell'organismo e nella reciproca inessenzialità delle parti del semplice aggregato. Ciò significa che ogni filosofia storicamente realizzatasi non è qualcosa di accidentale o di inessenziale rispetto alla totalità storica, bensì un momento indispensabile, senza cui sarebbe impensabile la stessa totalità storica. La storia della filosofia non è il casuale giustapporsi di opinioni ma lo sviluppo di un germe, che giunge al proprio compimento attraverso l'esplicazione delle forze essenziali che lo costituiscono. Id., *Istituzioni di filosofia*, pag. 7. Non si può comprendere il pensiero contemporaneo senza legarlo indissolubilmente all'origine del pensiero greco.

Gli eterni inevitabilmente distrutti dalla coerenza della volontà di potenza sono gli eterni che su tale volontà si fondano. Questa distruzione è inevitabile non perché sia inevitabile l'annientamento costituita da essa ma perché è inevitabile che, ponendo come evidenza originaria la libertà dell'ente, si neghi l'esistenza di ciò che viene riconosciuto come negazione di tale libertà. L'inevitabilità della distruzione è una categoria che appartiene alla logica dell'Occidente, in quanto pervenuta al suo compimento. Vi può pervenire solo quando veda nella civiltà della tecnica la forma più rigorosa dell'ontologia greca. Ma non perché, come crede Heidegger, la programmazione tecnologica sia il perfezionamento del tipo di dominio costituito dagli immutabili della tradizione occidentale, ma perché nella civiltà della tecnica si esprime compiutamente la volontà di dominio che si fonda sulla volontà che l'ente sia la libertà tra l'essere e il niente. La "differenza ontologica" di Heidegger è la stessa libertà dell'ente.⁷²

La storia dell'Occidente è un esperimento metafisico.

Questo è il pensiero di Emanuele Severino.

Se per Heidegger il nichilismo risiede nell'*oblio dell'essere* che avvenne quando Platone sottrasse l'ente all'essere per affidarlo ad altro ente, per Severino Platone non è responsabile tanto dell'oblio dell'essere, quanto del suo *annullamento* avvenuto in occasione dell'affermazione del *mondo*. E come Nietzsche resta catturato dal nichilismo dell'Occidente, che pure per primo in termini chiari aveva denunciato, così Heidegger annuncia come verità dell'essere ciò che in realtà è il compimento della sua negazione.

Per Severino, il tentativo di assicurazione dell'ente, in cui si esprime l'opera della volontà di potenza, è fondato sull'accettazione originaria della separazione assoluta dell'*ente* dall'*essere*.

⁷² Id., *Destino della necessità*, pag. 41.

CAPITOLO SECONDO

Alle origini del pensiero e del nichilismo dell'Occidente

I - La metafisica come sapere incontrovertibile

L'intera esperienza cristiana si costituisce in relazione al *thàuma* da cui nasce la filosofia.

La filosofia nasce dalla meraviglia ma anche Cristo nasce dalla meraviglia.

La parola greca *thàuma*, che traduciamo con meraviglia, indica anche lo stupore attonito di fronte a ciò che è strano, imprevedibile, orrendo, mostruoso. Indica lo smarrimento angosciato che si prova dinanzi all'enigma e al terrificante.

Nel mito,⁷³ alle origini del pensiero, la costruzione di un senso divino ed ordinato del mondo, che governa e definisce l'esistenza, permette all'uomo di sentirsi protetto. L'esistere è raccolto all'interno di una spiegazione unitaria che predispone un'interpretazione stabile del Tutto, attendendo, preparato da essa, l'irrompere imprevedibile degli eventi. È infatti l'imprevedibilità che genera il terrore.

⁷³ La parola *mythos*, che viene tradotta con "mito" accentuando nella traduzione il carattere fabulatorio del *mytheîn*. Inizialmente mito non significa «favola», «invenzione arbitraria», «leggenda inverosimile», «racconto fantastico», bensì «parola vera», «notizia vera di ciò che è reale» ed è realmente accaduto, tanto più vero quanto più sta all'origine dei tempi, e dunque eterno, sacro, divino. < Il passaggio dal *mythos* al *logos* non è il passaggio dalla favola alla verità: è invece il passaggio alla testimonianza della verità. [...] il *mythos* è l'essere nella verità, il *logos* è il sapere la verità che si ha; allora il *mythos* è un lasciare esposte le cose così come sono, come appaiono, il *logos* è la coscienza che la verità dev'essere appunto un lasciare esposte le cose così come esse sono. [...] il passaggio dal *mythos* al *logos*, il passaggio dal prefilosofico al filosofico non è quindi il passaggio a una cosa nuova, bensì il passaggio alla testimonianza di ciò che già si è e già è dinanzi. [...] Allora non c'è un passaggio dalla favola alla verità, bensì passaggio dalla verità in sé, la verità che è ma che non sa di essere, non possiede ancora il proprio significato, alla testimonianza della verità, alla consapevolezza che il discorso valido dev'essere appunto lasciar le cose come sono, alla consapevolezza che un discorso valido non può essere un *poieîn*. [...] Il *mythos* si realizza, così, come una contraddizione tra il lasciar essere le cose e l'imposizione "poetica" fa violenza sulle cose. Il *logos*, invece, è verità, ossia un lasciar essere ciò che si impone, ciò che si annunzia o si manifesta con autorità >. E. Severino, *Istituzioni di filosofia*, pag.112-113.

E quando l'uomo non si accontenta più della produzione, creazione, poesia, volontà mitiche, che le cose stiano in un certo modo, di un atteggiamento sognante, solo allora il popolo greco, volendo uscire dal sogno, volendo cioè che il rimedio contro la morte e il dolore non sia, appunto, il contenuto di un sogno, ma sia qualche cosa che non possa essere smentito, vada cercando una verità incontrovertibile.

Questa volontà di uscire dal sogno, questa volontà di guardare la verità delle cose è la *filosofia*. E se essa sta ad indicare la volontà di portare alla luce il *saphés*, ciò che di per sé stesso è chiaro e incontrovertibile, allora con essa l'uomo vivrà la verità. Verità che, nella parola greca *alètheia*⁷⁴, che alla lettera, significa “disvelamento”, accompagnata, come valore significativo, alla parola *epistème*⁷⁵, traduciamo come la capacità di imporsi sulle forze pratiche, mentali, istintive che vorrebbero scuotere e abbattere ciò che sta⁷⁶.

⁷⁴ < La parola è costituita dall'alfa privativo e dal termine λήθη (léthe), che vuol dire nascondimento. Λανθάνω (*lantháno*) significa: rimango nascosto, occulto (velato, celato). Allora, se traduciamo *alètheia* con *veritas*, perdiamo il senso autentico di questo termine, perché *alètheia* vuol dire non-nascondimento ossia disvelamento. E allora *alètheia* è anche *mythos*, perché anch'esso è un lasciar esposte le cose come sono; ma appunto è solo un lasciarle esposte. Il *logos* è un riconoscere che la verità dev'essere un lasciarle esposte >. *Ivi*, pag. 115.

⁷⁵ < 'Επιστήμη non è ὕβρις. Ὑβρις è la tracotanza o prepotenza di ciò che vuol farsi valere oltre la propria potenza; mentre *epistème* è la potenza o la fermezza del dire attuale che si impone su ogni altro discorso [...] la verità dell'essere appare sia nella δόξα che nell'επιστήμη ma solo quest'ultima sa portarla alla luce e farla valere; la δόξα non si cura del proprio carico prezioso, ma di altre cose, e tutto ciò che dice può essere contraddetto. Quando la δόξα presume dire l'incontrovertibile, è ὕβρις >. *Id.*, *Essenza del nichilismo*, pag.157

⁷⁶ < Eschilo ci dice che se si deve cacciare dalla mente con verità il dolore che rende folli allora è necessario rivolgersi a Zeus, ma Zeus non è il divino del mito (esso è l'etere, l'acqua, il fuoco e tutto ciò che sta al di là di queste cose) ma quel divino che non sottostà all'imprevedibilità degli eventi >. *Id.*, *I presocratici e la nascita della filosofia*, collana di DVD «IL CAFFÈ FILOSOFICO» Pubblicati da Digital E, Torino, 2011 per il quotidiano 'La Repubblica'.

Steme è un costrutto linguistico che si forma sul verbo *hìstasthai*, «stare», «imporsi». *Epi-stéme* significa *epi-hìstasthai*, cioè stare «su» (*epi*); imporsi su ogni divenire, «su» ogni tempo e «su» ogni evento; significa essere la Legge suprema a cui tutto deve adeguarsi e a cui nulla può sfuggire.

La verità è lo stare originario che non si lascia smuovere e si impone sul divenire.

È innanzitutto l'*epistéme* a dire ad ogni ente: «Tu non avrai altro Dio all'infuori di me». La verità dell'*epistéme* mostra il senso incontrovertibile, definitivo, immutabile del Tutto: essa intende unire l'evidenza del divenire all'evidenza dell'eterno. Ed al suo interno, lungo la storia dell'Occidente, vengono innalzati tutti gli Immutabili e ogni forma del divino e dell'eterno. Essa è l'anima e il fondamento dell'intera tradizione dell'Occidente, che ha inizio cancellando l'ambiguità e il mistero che inevitabilmente compete al senso di ogni parola nel linguaggio pre-metafisico⁷⁷.

Nel linguaggio biblico (ma anche in Platone) *caos* è sinonimo di magma, di mescolanza disordinata di elementi non ancora separati, perché ancora non è stato guadagnato un certo ordine o *cosmo*. L'essenza del cosmo è pensata in funzione di un atto volontaristico (quello di Dio ma anche il demiurgo platonico persuade la terra madre a diventare da *caos* a *cosmo*) che, intervenendo, separa e, separando, ordina, definendo il caos e ponendovi così fine.

Eppure queste parole hanno alla radice un più originario e più autentico significato che nulla ha da dividere coi significati di disordine, mescolanza, ordine, separazione.

⁷⁷ Il linguaggio primitivo non porta alla luce il senso della verità dell'essere, ma non porta alla luce nemmeno il senso alienato dell'essere. Resta per noi essenzialmente ambiguo, perché non ci è consentito stabilire se il significato delle sue parole esprima o tradisca la verità dell'essere. Si può stabilire la sintassi, ma non la semantica ontologica di un linguaggio che non rende esplicito il senso dell'essere e del niente (la lingua della preistoria dell'Occidente non parla della nientità dell'ente, ma soltanto della sicurezza della terra e delle cose sicure).

La radice indoeuropea della parola *chaos*, √ *cha* o √ *gha*, che interviene in vari gruppi di parole sia greche: *chasko*, *chaino* (mi apro, mi dischiudo), sia latine: *hiatus* (intervallo, apertura), non indica tanto il disordine o la mescolanza, quanto l'apertura, il dischiudersi che offre lo spettacolo della totalità. In questo senso il *chaos* non è la dimensione antecedente l'evo- cazione dell'ordine da parte di una volontà che chiamando separa, ma è la dimensione assoluta che ospita il suo interno ogni teogonia e ogni cosmologia, ogni generazione di dei, di uomini e di mondi. Non è una situazione separabile, ma è la totalità che include ogni situazione.

Dall'etimo più originario della parola *chaos* si opera una ripercussione sul termine corrispettivo che è dato dalla parola *kosmos*, la cui radice indoeuropea √ *kens*, (da cui il latino *censeo*) significa «annuncio con autorità». Impiegare la parola *kosmos*, allora, non significa riferirsi al mondo che nasce solo in presenza di un artefice, ma significa riferirsi a quella parola che, nell'apertura dischiusa del *chaos*, si annuncia con autorità senza poter essere smentita. Questa parola è il *logos*⁷⁸.

Con l'avvento del pensiero metafisico, anche 'dio' esce dall'ambiguità ed entra nel mondo: non nel senso che venga necessariamente inteso come uno degli enti sensibili e divenienti, ma in quanto è pensato come il *fondamento* stesso del mondo, ossia come ciò che fa sì che il mondo sia mondo.

La parola greca ὕεός è essenzialmente costruita sulla radice δα. Innanzitutto δα indica lo star dinanzi manifesto e luminoso; sì che Ζεύς, lo «splendente», è δηλος. Ma la manifestazione lascia apparire ed è dispensatrice delle differenze e quindi δα indica anche il dispensare, il dare in sorte distribuendo le differenze; sì che il dio è il δαίμων, che divide e distribuisce le parti del tutto.

⁷⁸ U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, pag.33.

Ma il dispensare le differenze esige perizia e abilità nel dispensatore, esige cioè non solo conoscenza, ma anche padronanza dei differenti, e quindi *δα* esprime anche il senso di quella capacità «tecnica» che viene indicata in parole come *δαίος* e *δαήμων*. Ciò vuol dire che egli è artefice capace di padroneggiare le differenze che rende manifeste, e che, in quanto padroneggiate, sono *ἔργον*.

L' *ἔργον* è la differenza padroneggiata e dispensata nell'atto in cui viene resa manifesta (*δήμιον*). L'artefice che assegna e distribuisce le parti differenti è allora, insieme, radice di ogni sventura.

Nei tratti che formano il significato premetafisico della parola *ὕεός*, sono certamente presenti le tracce di un modo di intendere il senso dell'essere. Ma le tracce rimangono indecifrabili. Si dovrebbe stabilire se quei tratti si sviluppino l'uno dall'altro, in una sostanziale solidarietà di fondo, o siano invece le tracce di una abissale e inesplorata discordanza nell'originario apparire dell'essere. Di tutto ciò il pensiero metafisico non si occupa: portando nel mondo i linguaggi tra cui viene a trovarsi, si convince di realizzare l'interpretazione autentica che rende esplicito il loro riposto significato ontologico.

Dal punto di vista della metafisica, l'ente può essere, ossia può esistere, solo se è assicurato all'esistenza da un *fondamento*. Diversamente, l'ente, in quanto ente, non può esistere, ossia è un niente⁷⁹.

⁷⁹ < “*Esse non habet creatura nisi ab alio*”. “*Sibi relictā*”, assunta cioè al di fuori della sua relazione al fondamento, la creatura “*in se considerata nihil est*”. “*Unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse*” (Tommaso, *De aeternitate mundi*, 7) Tuttavia anche “*sibi relictā*”, la creatura non è un niente. Ponendo che la creatura, “*sibi relictā*”, è un niente, il pensiero metafisico intende differenziare questa affermazione dall'affermazione che il niente è niente >. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, pag. 256.

I primi pensatori realizzarono la situazione nella quale la realtà cosmica è saputa come totalità⁸⁰. Ed è precisamente l'apertura dell'orizzonte della totalità che conduce alla domanda sul *principio* (ἀρχή) e fa sorgere il problema di determinare che cosa sia ciò per cui tutte le cose, che pur si differenziano l'una dall'altra, convengano tutte nell'appartenere al medesimo orizzonte.

Gli antichi, la maggior parte di coloro che per primi si posero a filosofare, furono dei metafisici, in quanto fecero oggetto del loro interesse l'apertura della totalità; e dei fisici, in quanto l'unica determinazione che conobbero della totalità fu il mondo fisico.

⁸⁰ < La prima filosofia non è un lasciare nell'implicito ma è un porre esplicitamente la categoria della totalità. Proprio perché la categoria della totalità è posta, si sviluppa quella tematica del principio unificatore della totalità del molteplice > e la comprensione di questa dimensione è possibile solo se il diverso viene visto come insieme identico. < Il pensiero filosofico, sin dal suo inizio storico, è l'attenzione portata all'unità, laddove il pensiero mitico pur pensa l'unità, ma facendo emergere la differenza. Il concetto eracliteo di unità degli opposti altro non è che l'esplicitazione di quell'identità dei differenti che il pensiero filosofico pensa sin dal suo primo apparire. La filosofia sorge come attenzione al tutto, ma al tutto si può prestare attenzione solo se le differenze sono viste come tutte appartenenti al tutto; il tutto può essere pensato solo se le molte cose sono pensate secondo una sostanziale identità, solo se i differenti sono visti in certo senso identici.[..] Allora il problema che inizialmente si presenta alla coscienza filosofica non è quello di introdurre un pensiero non ancora pensato, di produrre il pensiero dell'identità che non si sarebbe ancora pensata: infatti, stando davanti la totalità, l'identità è pensata. Il problema è invece quello di esplicitare ciò che viene pensato per il fatto che il tutto è pensato.[..] Quando Talete pensa l'acqua come *arché* di tutte le cose, non pensa semplicemente un elemento empirico, una cosa tra le cose, ma pensa l'acqua come concetto universale.[..] Il contributo dei presocratici non sta tanto nell'aver posto l'intero che è già posto nelle teogonie, ma nell'esplicitazione particolarmente intensa dell'intero, e questa intensità la troviamo già affermata a proposito di Anassimandro e di Anassimene. [...] L'uomo vede quindi da sempre l'unità, ma solo a questo punto della storia della filosofia quel semplice vedere si risolve in un riflettere sulla necessaria posizione dell'Uno.[..] il mito tende appunto a lasciare inespressa l'unità; questo significa che il discorso mitico insiste su altri punti, cioè sulle differenze.[..] Il cercare l'identità delle differenze significa cercare l'identità che lega i termini opposti, significa in ultima analisi cercare il *trascendentale* [...] proprio perché, *pur essendo in ogni cosa in quanto comune a tutte le cose, non vi si esaurisce e, pur realizzandosi in ognuna di esse, le trascende per il fatto di essere a tutte comune* >. Id., *Istituzioni di filosofia*, pag. 146,149,150.

Andando alla ricerca del principio, i primi metafisici andarono alla ricerca di un principio unificatore del molteplice; o la ricerca del principio unificatore assunse la forma di determinazione della materia primordiale. L'unità delle cose, che questi antichi vanno ricercando, acquista dunque il senso di principio materiale delle cose; o il senso che si conferisce a quella unità è che le cose convengono tutte nell'essere modi di configurazione di una unica materia. Ma si comprese ben presto l'impossibilità di qualificare il principio come una determinazione particolare: non solo perché non poteva essere qualificato come una cosa tra le cose ma anche in base alla constatazione del divenire o dello sparire di tutte le determinazioni particolari del mondo.

Il divenire è il principio, dice Eraclito. E infatti è nel divenire che le determinazioni particolari si unificano, poiché se ad ognuna di esse compete di sparire o di annullarsi, e se lo sparire o l'annullamento di qualcosa è il sopraggiungere del contrario o dell'opposto del qualcosa, e, ancora, se il contrario sopraggiunge solo in quanto il qualcosa sparisce, segue che il processo dello sparire è ciò in cui si realizzano e si unificano le determinazioni più differenti. Esso, il processo stesso, il divenire, non sparisce, ma è l'immutabile in cui ogni cosa che sopraggiunge dilegua e si dissolve.

Per Anassimandro l'indeterminato si distingue dall'eterno movimento onde le determinazioni particolari si producono; per Eraclito questa distinzione non ha ragione di sussistere perché il movimento eterno contiene in sé il motivo o la ragione per cui il principio non è nulla di determinato particolarmente.

Anassimandro si limita a rilevare l'impossibilità di porre come principio una determinazione particolare, e in tal modo qualifica il principio solo negativamente⁸¹, sì che la sua distinzione tra indeterminato e movimento eterno non si appoggia su alcuna qualificazione per la quale l'indeterminato possa distinguersi dal movimento.

⁸¹ Una volta che ci si rende conto dell'impossibilità di trattare il trascendentale come un particolare, si tratta di definire in concreto che cosa sia il trascendentale; non nel senso che, determinandolo, lo si debba limitare o particolarizzare, a nel senso che si tratta di accertare in cosa consista ciò che non può essere determinato come particolare.

A questo punto è doverosa una precisazione.

«Timbro» è il modo in cui la parola del mortale risuona nell'aria e si rende visibile nella scrittura. Innumerevoli sono le parole che formano la preistoria dell'Occidente; eppure risuonano tutte all'interno dei due timbri fondamentali, il *timbro dell'inflessibile* e il *timbro del flessibile* (o timbro della flessione): il timbro che esprime l'inflessibile e il timbro che esprime il flessibile.

La preistoria e la storia dell'*ars* del mortale sono separate da un breve intervallo. Esso interrompe la vicenda in cui il senso della flessione si impadronisce del timbro dell'inflessibile. La interrompe prima che questo impadronirsi si trasformi da dominio premetafisico, in dominio metafisico dell'ente, cioè prima che il senso della flessione divenga esplicito nella testimonianza che del senso dell'ente è data dalla lingua greca. Nell'intervallo accade il rovesciamento: il senso dell'inflessibile si impadronisce del timbro della flessione. Anche questo rovesciamento accade nella lingua greca. Questo accadere viene considerato come l'inizio della filosofia greca. Ma non è l'inizio, è l'intervallo prima dell'inizio, ossia prima che il linguaggio dell'Occidente testimoni l'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente.

L'intervallo forma un indugio, e nel cammino del mortale l'indugio stabilisce un *bivio*. Anassimandro ed Eraclito rimangono nell'ambiguità del *bivio*.

Ma che cosa significa, nel linguaggio di Anassimandro e di Eraclito, l'essere τὸ χρεών e l'essere ὁ λόγος, e l'essere κατὰ τὸ χρεών e κατὰ τὸν λόγον? A queste domande comincia a rispondere Parmenide. Anche Parmenide sta sul *bivio*, ma come il seminatore di entrambi i sentieri che si dipartono da esso.

Lungo il cammino si forma un bivio, perché nel luogo dove diviene esplicita la volontà che l'ente sia niente, in quel luogo si rende visibile *anche*, per breve tempo, un bagliore che proviene da un cielo diverso da quello tracciato dal cammino dell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente.

Il bagliore illumina per breve tempo un altro cielo e, in esso, un altro cammino lungo le costellazioni del Giorno. Il $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu\ \tau\acute{\epsilon}\delta\acute{o}\nu\ \xi\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ di Parmenide parla di quel bagliore⁸².

⁸² E. Severino, *Destino della necessità*, pag. 254 e 279.

II - Il sentiero della Notte

Parmenide semina il Sentiero del Giorno, ma semina anche il Sentiero della Notte⁸³. Lo semina, perché, per negarlo, lo evoca.

L'Occidente cammina all'interno di questa evocazione. Per la prima volta nella storia del mortale, Parmenide⁸⁴ conduce nel linguaggio il senso dell'essere e della sua opposizione al niente.

E per la prima volta Parmenide si volge verso un percorso diverso dalla storia del mortale, il percorso dell'impossibilità che l'essere non sia. In questo rivolgersi verso il sentiero intentato evoca, per negarlo, l'opposto sentiero, il sentiero dell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente, e, in questa evocazione, testimonia ciò che non era *mai* stato testimoniato.

La prima testimonianza del senso alienato dell'essere accade all'interno del pensiero che la vede come testimonianza alienata. Ma proprio perché è nel linguaggio di Parmenide che per la prima volta viene evocata la testimonianza dell'alienazione (ossia che l'essere non è), questa testimonianza non può precedere la propria evocazione.

Parmenide, evocando il proprio nemico, lo crede un già esistente; e i suoi versi sono rivolti ai “i mortali dalla doppia testa”, dai quali l'essere e il non essere sono ritenuti identici e non identici. L'evocatore del Sentiero della Notte non avverte di esserne l'evocatore e crede che esso sia già incominciato⁸⁵.

L'essere parmenideo è la qualificazione positiva dell'indeterminato anassimandreo: l'orizzonte dell'intero può realizzarsi solo in quanto si apra come orizzonte dell'essere.

⁸³ ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων «Qui la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno» Parmenide, fr. 1, v. 11

⁸⁴ Da un punto di vista storico, possiamo indicare una complementarità dicendo che da un lato Eraclito opera la determinazione formale dell'*ápeiron*, dall'altro Parmenide indica la determinazione materiale o concreta dell'*ápeiron* (materiale inteso come opposto al formale, nulla a che vedere con la materia fisica). Per Eraclito l'*ápeiron* è l'*opposizione*, per Parmenide è l'*essere*.

⁸⁵ E. Severino *Destino della necessità*, pag. 528-529.

Parmenide, tenendo fermo il principio dell'impossibilità che il non essere sia o che l'essere non sia, pone l'essere come principio per cui si costituisce l'intero, e quindi come ciò che permette l'unità del molteplice. E questo viene ad equivalere alla stessa negazione o allo stesso annullamento del molteplice e del divenire di questo, che è quanto dire negazione e annullamento del mondo in quanto manifestatesi come l'insieme di tutte le molteplici cose divenienti. Infatti le cose sono molte e differenti in quanto sono altro, oltre al loro semplice essere. Ma che le cose siano altro dall'essere, significa che esse, proprio in quanto molte e differenti, sono non essere; visto che soltanto il non essere è altro dall'essere. Affermare dunque che le cose sono molte significa affermare che il non essere è. Per eliminare questa contraddizione sarà quindi necessario eliminare ciò che la produce: sarà necessario negare che le cose siano molteplici. Il divenire, poi, è reale solo in quanto, anch'esso, include la realtà o l'essere del non essere. Il divenire è infatti un passaggio dal non essere all'essere e dall'essere al non essere. La realtà del passaggio implica la realtà dei termini tra i quali si istituisce il passaggio. Ma poiché il non essere non è, non può essere nemmeno il passaggio⁸⁶.

⁸⁶ < .. affinché la posizione parmenidea sia riguardata come un problema, o come un' *aporia*, è necessario avvedersi dell'impossibilità di negare la realtà del mondo molteplice e diveniente, per *salvare* o per tener ferma l'unità e l'immobilità dell'essere. È necessario avvedersi, ancora, che quella di Parmenide è infine una *scelta* o una *preferenza* che egli accorda all'essere piuttosto che al mondo >. Id., *I principi del divenire*, La Scuola, Brescia 1995, pag. 13.

L'ontologia di Platone⁸⁷ e Aristotele sono l'asestamento di questa intuizione. E l'asestamento si impone, ma la scoperta è troppo grande perché lo scopritore non ne resti abbagliato. Il mondo svanisce nella prima luce dell'essere, svanisce come valore, diviene esistenza contrapposta all'essenza e il valore è l'essere, come immutabilità e semplicità assoluta.

L'imprevisto, l'insospettato, è, per il *logo*, il mondo, non Dio. Ma se il *logo* si fa sorprendere dal mondo in modo da non sapersi riprendere dalla sorpresa se non negando il mondo, diventa *logo astratto*, ed è qui che si ferma Parmenide.⁸⁸

La semplice opposizione tra l'essere (inteso come ciò che è) e il nulla (inteso come ciò che non è) resta nell'ambiguità, perché la si può intendere – come si incominciò e si continuò ad intenderla – come una legge che governa sì l'essere, ma che lo governa sin tanto che esso è.

L' Occidente è la civiltà che cresce all'interno dell'orizzonte aperto dal senso che il pensiero greco assegna all'esser-cosa delle cose.

⁸⁷ 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. < Platone era divenuto il difensore del concreto, il riparo dal naufragio parmenideo, e sotto questo riparo il pensiero occidentale si poneva una volta per tutte, senza avvedersi che l'ovile non era stato chiuso prima che entrasse il lupo e senza avvedersi che era stata lasciata fuori, in sovrana solitudine, la luce della verità dell'essere >. Id., *Essenza del nichilismo*, cit. pag. 74.

⁸⁸ Id., *La struttura originaria*, cit. pag. 391.

Sei secoli prima di Cristo la filosofia greca incomincia a concepire la cosa come ciò che, totalmente o parzialmente, esce dal niente e vi ritorna; oscilla tra l'essere e il niente: un ἐπαμφοτερίζειν⁸⁹, dove «i due» (ἀμφοτέρω) «rispetto» (ἐπί) ai quali la cosa» è in lotta con sé stessa» (ἐρίζει) sono l'essere (τὸ ὄν) e il niente (τὸ μὴ ὄν, inteso come τὸ πάντως μὴ ὄν, *nihil absolutum*⁹⁰).

In quanto «partecipa» di entrambi (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον)⁹¹, la cosa (τι) ha entrambi come predicati: essa è qualcosa che «insieme» (ἄμα) è e non è: τι.. ἄμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν.⁹² Ma l'avverbio ἄμα non compare, nel finale del libro quinto della *Repubblica* col senso temporale che probabilmente esso intende esprimere nel celebre passo del libro quarto della *Metafisica*⁹³: nel testo platonico, ἄμα indica l'inseparabilità dei due (l'essere e il niente), tra i quali la cosa è indecisa nel suo oscillare tra l'uno e l'altro. Dell'oscillante non solo non è possibile pensare che sia semplicemente legato all'essere (οὔτ' εἶναι), o al non essere (οὔτε μὴ εἶναι), o che non sia legato ad alcuno dei due (οὔτε οὐδέτερον), ma non si può nemmeno pensare che esso *sia l'uno e l'altro*: οὔτ' ἀμφοτέρω.

L'ἐπαμφοτερίζειν (l'oscillante) è un *dibattersi* (ἐρίζειν) tra l'esser e il niente (ἐπί τὰ ἀμφοτέρω) proprio perché *non è contemporaneamente* l'uno e l'altro: οὔτ' ἀμφοτέρω. Il dibattersi è il *divenire* della cosa. Dove la cosa, insieme (ἄμα), è e non è, nel senso che, nel divenire, l'essere e il non essere sono inseparabili, e non nel senso che, nel divenire, la cosa sia e non sia *contemporaneamente*.

Ma proprio perché nell'espressione τι.. ἄμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν l'avverbio ἄμα non indica la contemporaneità, ma l'inseparabilità dei due che si contendono la cosa, proprio per questo tale espressione è la definizione stessa del divenire, cioè del tempo.

⁸⁹ Platone *Civitas*, 479 c. Per tutte le parole in greco e relativa traduzione, mi attengo fedelmente alla loro utilizzazione e interpretazione, date da Emanuele Severino nelle opere di riferimento riportate in nota.

⁹⁰ *Ibid.*, 478 d.

⁹¹ *Ibid.*, 478 d-e.

⁹² *Ibid.*, 478 d.

⁹³ Aristotele *Metafisica*, 1005 b 19-20.

L'ente quindi, in quanto ente, è ciò che può non essere. In quanto ente, non è l'immediata esclusione del suo poter non essere. L'ente è la cosa (il τ) nel suo essere coinvolta nell'ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente. Affinché si possa porre un ente come immutabile e quindi come ciò che non può non essere si è costretti ad introdurre un medio tra l'esser ente dell'ente e l'immutabilità di quell'ente.

Introducendo un μεταξύ fra l'essere e il nulla⁹⁴, Platone segna il destino dell'Occidente: 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. Platone lascia in eredità agli uomini il *mondo* compiendo il parricidio che conduce nell'essere le determinazioni che Parmenide lasciava nel nulla. Ma il parricidio andava compiuto: le determinazioni non sono un niente (un ἐναντίον dell'essere), e cioè *sono*.

L'essere non è il puro indeterminato, ma la totalità concreta delle determinazioni⁹⁵. Ma nell'atto stesso in cui Platone contrappone l'essere concreto, determinato, al niente, lascia l'essere identico al niente.

⁹⁴ Platone *Civitas*, V, 477-480)

⁹⁵ < Nella fondamentale dottrina metafisica, quella hegeliana dell'intelletto astratto, è lo sviluppo dialettico il modo determinato secondo cui si istituisce la sintesi tra il puro essere e la totalità delle determinazioni. Ma il significato ultimo della sintesi hegeliana è ancora quello platonico: tra il puro essere e le determinazioni si apre sin dal principio un abisso incolmabile, onde l'unione delle due sponde è la sintesi di ciò che sin dal principio è stato destinato a rimanere diviso. Nello sviluppo dialettico, il puro essere si determina (si unisce alla determinazione); ma la determinazione mantiene nella sintesi il carattere che sin dal principio le conviene in quanto separata dall'essere: di essere un niente. È unita all'essere ma contiene ad essere un niente. È quindi inevitabile che sia trattata come un niente e si affermi che la sua sintesi con l'essere è accidentale; e che sia quindi destinata a nascere e a morire, eterno rimanendo solamente quell'ente privilegiato, che è la stessa accidentalità della sintesi. Ma questa sintesi necessaria – l'organismo delle categorie, l'Idea – è la struttura privilegiata che rende possibile il divenire delle determinazioni empiriche, l'istituzione della sintesi accidentale tra il categoriale e l'empirico >. E. Severino *La struttura originaria*, pag. 403.

Pensa le determinazioni come per sé indifferenti al loro essere o non essere. Per tenerle ferme nell'esistenza, quegli esseri-relativi, deve andare alla ricerca di un fondamento che però fonda soltanto la ragione privilegiata delle determinazioni universali (idee) ed abbandona all'annullamento le determinazioni empiriche⁹⁶.

La soluzione che Aristotele dà dell'aporia parmenidea, si svolge in due momenti: accertamento della struttura intrinseca del divenire, e accertamento delle condizioni totali della pensabilità del divenire, ossia le condizioni in base alle quali la realtà del divenire non è contraddittoria. Ed essa, realtà, non lo è in quanto la contraddizione è tolta negando che il divenire sia l'intero, e quindi ponendo una realtà non diveniente; è tolta introducendo il concetto di *sostrato*.

Il divenire non è più indeterminatamente considerato ma è determinato come una struttura complessa: passaggio di un sostrato dalla privazione di una certa forma alla forma corrispondente, che è il concetto di "diveniente", quel "terzo" tra il non essere e l'essere che quindi diviene⁹⁷. Nel *De Interpretatione*,⁹⁸ si afferma infatti

Che dunque ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è necessario; tuttavia non è necessario né che tutto quanto ciò che è sia, né che tutto quanto ciò che non è non sia. Infatti non è la stessa cosa che tutto quanto ciò che è sia di necessità quando è e l'essere assolutamente di necessità. E similmente va detto anche per ciò che non è.

⁹⁶ Id., *Essenza del nichilismo*, pag. 148.

⁹⁷ < la differenza tra il parmenidismo e l'aristotelismo [...] è la stessa differenza tra il concetto di sapere metafisico come appartenente alla struttura del fondamento, e il concetto per il quale il sapere metafisico è un'ulteriorità, rispetto a quella struttura, che deve essere conseguita attraverso un procedimento mediazionale >. Id., *La struttura originaria*, cit. pag. 399.

⁹⁸ Traduzione condotta sul testo *Della Interpretazione*, Edizione Bur, quarta edizione marzo 2000, 23-28 pag. 99.

Il *principium firmissimum* esprime la struttura dell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente, proprio perché è il principio dell'ente in quanto ente (non *un certo* ente privilegiato). Esso è la posizione della nientità dell'ente, espressa come non-nientità dell'ente.

Esso è l'espressione più esplicita e radicale dell'opposizione dell'ente al niente. E tuttavia nel principio di non contraddizione la *nientità* dell'ente resta essenzialmente *affermata* proprio nell'atto in cui la si vuole escludere nel modo più perentorio. Essa si manifesta nella forma del suo opposto.

In una sua formulazione fondamentale, il *principium firmissimum* dice che «non è possibile che la stessa cosa sia e non sia» (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) per il medesimo rispetto e nello stesso tempo (καὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον)⁹⁹. Ciò significa, da un lato, che *il diverso* può esser e non essere nello stesso tempo, e cioè che, in un certo tempo, alcuni degli enti sono ed altri non sono; e, dall'altro lato, significa che in tempi diversi, il medesimo è e non è: prima di nascere e dopo il suo perire *non è*, ed è tra la nascita e la morte.

⁹⁹ Aristotele, *Metafisica*, 1061 b 36.

Fabro critica fortemente l'interpretazione severiniana dei testi aristotelici, nella fattispecie, il carattere temporale assegnato al principio di non contraddizione. < Sotto l'aspetto reale Aristotele, che non conosce la *creatio ex nihilo* della Bibbia ed ammette l'eternità del mondo [...] si muove con assoluta fedeltà alla concezione greca della necessità del Tutto [...] Il nascere e il perire cioè la contingenza del mondo sublunare [...] esprimono non un passare dall'essere al non essere ma dall'essere tale ad un essere tal altro della materia secondo le leggi fisiche e biologiche della generazione e corruzione >, concludendo, < Il problema del tempo come qualificante l'essere dell'ente, quale l'invoca il Severino, è qui del tutto assente poiché si tratta unicamente del problema del rapporto fra logica e metafisica cioè della dipendenza fra il modo di predicare e il modo di essere e si afferma che il primo dipende dal secondo, che il pensare dipende dall'essere e che le qualità del pensare e del predicare dipendono dal modo di essere >. C. Fabro *L'alienazione dell'Occidente – Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, pag.110-112.

Al principio di non contraddizione appartiene essenzialmente la persuasione che agli enti sia consentito di *non essere*¹⁰⁰.

¹⁰⁰ La negazione dell'identità, che la forma del dire e del pensare presenta nella preistoria dell'Occidente, è determinata dall'isolamento del soggetto dal predicato.

< Anzi, il senso stesso del soggetto e del predicato è determinato dall'isolamento, giacché il soggetto è ciò che permane ed è significativo indipendentemente e isolatamente dal predicato. L'isolamento è la coscienza in quanto isolante, cioè in quanto essa isola il proprio contenuto separando la parte dalle altre parti e la parte dal tutto. In quanto il soggetto è isolato dal predicato, il soggetto è sempre un *altro* dal predicato. Anche quando il predicato è il soggetto stesso (come in A è A). e, in A è A, A-soggetto, isolato, non solo è altro da A-predicato, ma è qualcosa a cui non può competere di essere A, giacché il suo essere A – il suo essere se stesso – è appunto ciò da cui A-soggetto, in quanto isolato da A-predicato, è isolato [...] A sua volta, quanto al contenuto del pensiero e del dire dell'Occidente, l'essente può essere pensato come ciò che esce dal niente e vi ritorna, solo in quanto è isolato dall'essere – ossia dal suo essere sé.[...] In Aristotele l'antecedenza e indipendenza della dimensione *noetica* (oggetto dell'*operatio prima intellectus*) da quella *dianoetica* (oggetto dell'*operatio secunda intellectus*) è appunto l'isolamento del noetico dal suo esser sé, che si costituisce nella e come dimensione dianoetica. Il principio di non contraddizione, che afferma l'identità dell'essente, dice Tommaso (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, 605), è sì il primo, ossia è il principio, fondamento, *ma nella seconda operazione* dell'intelletto (est naturaliter primum in secunda operatione *intellectus*). Per Hegel la determinazione, in quanto isolata, è un contraddirsi. Ma, in quanto isolata, la determinazione è una dimensione noetica [...] Hegel mostra sì che il noetico, isolato, è un contraddirsi, ma concepisce il piano dianoetico (l'unità di determinazioni diverse) come il risultato del divenire, prodotto dalla contraddizione, e quindi anche per Hegel l'intelletto (*Verstand*) che isola il noetico è l'*operatio prima intellectus* rispetto alla dimensione dianoetica costituita dalla sintesi dialettica >.

Per Tommaso, il principio d'identità e non contraddizione è un principio di ragione. < Quando si dice che qualcosa è identico a sé stesso [*aliquid esse idem sibiipsi*] l'intelletto assume come due ciò che quanto alla cosa è uno [*intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus*]. Altrimenti non potrebbe designare la relazione dello stesso a sé stesso. Onde appare che la relazione include sempre due estremi e se nelle relazioni di questo tipo non ci sono due estremi quanto alla cosa, ma solo quanto all'intelletto, la relazione di identità non potrà essere una relazione reale, ma solo di ragione >.

Nemmeno Tommaso vede che un intelletto, che assuma come due ciò che è uno, afferma la contraddizione impossibile, cioè che l'uno è due, l'identico è differente. Pensare che l'identità non sia quindi una relazione reale, consente al realismo di concludere che l'essente, indipendentemente dall'intelletto, è identico a sé (altrimenti il dirlo identico – esso è appunto *illud quod dicitur idem* – sarebbe falso), ma la sua identità con sé si costituisce, come tale (cioè formalmente), solo nella riflessione dell'intelletto sull'essente. L'essente è *in sé* identico a sé; non è *per sé* identico a sé. [...] In quanto isolato dall'identità con sé stesso (e cioè dal suo non esser l'altro da sé), l'essente *non è sé* stesso; non solo *non appare* come sé stesso, ma *non è* nemmeno sé stesso. È un nulla. Un nulla che il pensiero dell'Occidente intende come essente (noema, significato) indipendentemente dal suo esser pensato come esser sé e come non esser l'altro da sé >. E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, pag. 102-105, 108.

Questa persuasione gli appartiene anche quando in esso non vien fatta alcuna menzione del tempo, giacché l'ente di cui vien posta l'incontraddittorietà viene pensato come ciò che, in quanto tale, può non essere. Il principio di non contraddizione stabilisce l'opposizione dell'ente al niente, ma è l'*ente in quanto è*, che si oppone al niente, e non l'ente in quanto non è – dove questo “in quanto non è” esprime un aspetto essenziale dell'ente in quanto ente.

Aristotele afferma l'impossibilità che qualcosa, cui convenga una certa determinazione, abbia “*nello stesso tempo*” la determinazione contraddittoria. Il che vuol dire che, *in un tempo diverso*, può convenirle.

Il pensiero metafisico supera l'eleatismo perché oppone al niente non solo il puro essere indeterminato, ma *ogni* ente determinato.

Ciò che con la filosofia platonica e aristotelica si viene a guadagnare è l'esistenza del *mondo*. E si tratta di un guadagno nel senso che il mondo non deve essere semplicemente affermato, ma deve essere affermato tenendo fermo quel puro atto che agli occhi di Parmenide esigeva la nullità o illusorietà del mondo: il mondo è guadagnato nel senso che si mostrano le condizioni del suo coesistere a Dio, all'eterno¹⁰¹.

¹⁰¹ Aristotele < Al posto di una palude incomprensibile, piena di fumi del mistero e della magia, egli pone di fronte alla nostra intelligenza uno schema grandioso e coordinato, limpido da comprendere e fondato sui fatti ovvi e persistenti della nostra esperienza. Nella generalità della sua portata esso è insieme filosofico e scientifico e fornì più tardi lo sfondo fisico allo schema cristiano della salvezza >. Alfred North Whitehead, *Science and Philosophy*, traduzione dall'inglese di Stefano Federici, *Scienza e Filosofia*, Castelvechi, Roma, I edizione aprile 2014, pag. 12.

III - *L'opposizione del positivo al negativo e il fondamento di ogni dire*

L' irruzione delle differenze del molteplice nell'area dell'essere porta a concepire l'intero del positivo sulla traccia del positivo empirico perché, come ripetiamo, l'essere è ciò che è quando è, e che non è, quando non è.

Ma sia il mondo delle idee, che l'atto puro di Aristotele sono certamente privi di una dimensione del positivo: la materia, la radice cosmica da cui si generano tutte le cose sensibili, che non è dominata dal divino, ma solo 'persuasa' a trasformarsi da caos in cosmo. È appunto l'esigenza di intendere l'immutabile come la pienezza dell'essere, ciò che spinge lo stoicismo, il neoplatonismo, la patristica e la scolastica a porre la dipendenza assoluta del mondo da Dio.

L'immutabile dà l'essere alla materia e al mondo, perché se li trovasse davanti a sé, indipendenti e come suo limite, esso mancherebbe di qualcosa, sarebbe cioè aperto ad un completamento possibile, non sarebbe l'immutabile. Ma se per Parmenide l'immutabile non manca di nulla perché il mondo è illusorio, per Agostino e Tommaso l'immutabile non manca di nulla perché contiene tutta la *positività* del mondo, e la può contenere solo a patto di porsi come il libero creatore del mondo.

L'esistenza dell'immutabile trasforma in un ente il niente secondo cui si struttura il divenire; e quindi trasforma l'evidenza del divenire in una semplice apparenza; e in un niente l'essere del divenire. L'opposizione del positivo e del negativo è il principio motore della metafisica classica, quel principio cioè che porta appunto alla concezione creazionistica della realtà¹⁰². Ma pensare l'essere, in sé stesso, un positivo che è anche negativo, è contraddittorio. Il contrario dell'essere è il non-essere, il contraddittorio dell'essere è tutto ciò che non è essere.

¹⁰² «Dio ha scelto ciò che nel mondo è nulla per ridurre a nulla le cose che sono». *Prima lettera ai Corinzi* 1,28.

L'opposizione dell'essere al nulla è uno dei modi secondo i quali il positivo si oppone al negativo: nella sua concretezza, la verità dell'essere è l'opposizione nella sua universalità, e non in questo o quel modo, in questa o quella individuazione, sia pure emergente come quella costituita dalla proibizione che l'essere non sia.

Ma il pensiero vive anche quando si contraddice, quando si contraddice non si annulla. «Il contraddirsi non è un non pensar nulla, ma è un pensare il nulla»¹⁰³. Che il nulla si lasci guardare dal pensiero costituisce uno dei più formidabili ostacoli al pensiero dell'essere¹⁰⁴.

Rispondere alla domanda del perché l'identità dell'essere e del non-essere non possa essere affermata, vuol dire operare il disvelamento autentico della verità dell'essere, che non è un semplice dire, ma è un dire che ha *valore*, ossia è capace di togliere la propria negazione: l'autentica verità epistemica.

E dunque l'opposizione dell'essere e del non-essere, affinché sia vista nella sua verità, dev'essere vista nel suo *valore*. Ossia: da un lato il predicato conviene per sé o immediatamente al soggetto; dall'altro, l'opposizione non può essere negata, perché anche la negazione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione. Se l'opposizione viene in qualche modo negata, e la negazione vuol essere negazione, allora la negazione si oppone al proprio negativo, cioè *si tien* ferma in quel significare per cui essa è negazione, e differenzia questo significare da ogni altro significare, ossia differenzia e oppone questa positività, in cui consiste il suo esser significante come negazione e come quella certa negazione che è, al proprio negativo.

¹⁰³ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, pag.57.

¹⁰⁴ < Lo Heidegger ha richiamato l'attenzione su di esso, ma i difensori della metafisica tradizionale non hanno avvertito la gravità del richiamo. Ma se lo Heidegger avverte che il pensiero del nulla fa del nulla un positivo, rinuncia poi a superare questo ostacolo e ripiega sulla comoda condanna della logica e del principio di non contraddizione. Ma l'opposizione dell'essere al nulla non è un principio della logica, ma il respiro del pensiero >. *Ibidem*.

L'opposizione è il fondamento di ogni dire, e quindi anche di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione. In ogni discorso, come in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto, al proprio negativo.

L'essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere, in *ogni* suo manifestarsi. Nell' opposizione originaria, ogni essere si volge in più direzioni, si trova in una pluralità di rapporti. Questa pluralità di direzioni o rapporti è appunto la pluralità di modi secondo cui ogni positivo si oppone al suo negativo.

L'opposizione originaria non è né questo né quel modo dell'opposizione, ma la loro cooriginarietà, ossia l'universale concreto dell'opposizione, espresso dalla proposizione: l'essere non è non essere; dove, ripetiamo, non viene pensata soltanto l'opposizione dell'essere al nulla, bensì l'opposizione ad ogni forma del negativo (e quindi anche l'opposizione al nulla).

L'opposizione è *fondamento*, nel senso che è ciò senza di cui non si costituirebbe nessun discorso e nessun pensiero; se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non ponesse la propria positività significante a ogni altro significare), non esisterebbe nemmeno. Esiste, solo se afferma ciò che nega.

Rilevare che la negazione dell'opposizione è affermazione della propria inesistenza, vuol dire semantizzare l'impossibilità di negare l'opposizione. L'opposizione che se ne sta in solitudine sovrana è l'opposizione *universale* del positivo e del negativo, e non la sola opposizione dell'essere al nulla (che è soltanto individuazione dell'opposizione universale)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Bontadini aveva criticato Severino in questa configurazione dell'ἐλεγχος, obiettando che, se si pone come principio la proposizione «L'essere non è il nulla», la negazione di questa proposizione non afferma ciò che nega; giacché la negazione opponendosi all'affermazione dell'opposizione, non si oppone al nulla, bensì a un cert'altro essere. Chi nega, cioè, l'opposizione di contraddizione (tra essere e non essere), non afferma la stessa opposizione, ma solo un'opposizione di diversità. *Ivi*, cit. pag. 121.

L'opposizione originaria, proprio perché universale, è sia opposizione di contraddizione, sia opposizione di diversità: opposizione del positivo a tutto ciò che non è quel positivo, e dunque opposizione tanto al nulla, quanto ad ogni altro positivo. E tutto ciò che è altro dalla negazione è tutto ciò che è altro dalla negazione e non soltanto una parte¹⁰⁶.

¹⁰⁶ L' ἔλεγχος aristotelico è l'accertamento che < la negazione non esiste come negazione pura, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costituirsi di affermare ciò che nega [...] proprio perché il fondamento della negazione è ciò che essa nega, essa consiste nella negazione di sé medesima, nel suo togliersi come discorso >. L' ἔλεγχος mostra che la negazione universale dell'opposizione tra positivo e negativo, tra essere e non essere, non riesce a costituirsi proprio perché si costituisce solo se è affermazione dell'opposizione. L'ἔλεγχος non dice che < la negazione dell'incontraddittorietà non è ammissibile perché è contraddittoria [...] 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 [...] Il togliimento della negazione non è dunque determinato dall'accertamento della contraddittorietà di questa [...] ma dal rilevamento che la negazione non riesce a vivere come negazione pura [...] Nel caso in cui la negazione, riconoscendo di non poter vivere come negazione pura, rinunci a porsi come negazione universale e si ripresenti come negazione limitata dell'incontraddittorietà, anch'essa diventa allora un discorso che, non volendo negare ciò su cui si fonda, vuol essere incontraddittorio (condizione richiesta dalla determinatezza del discorso). [...] La considerazione concreta della determinatezza della negazione dell'opposizione rileva che la negazione si costituisce come negazione *solo se*, da un lato è determinata, come unità semantica, rispetto al proprio negativo, e, dall'altro lato, se i termini che la costituiscono sono essi stessi determinati gli uni rispetto agli altri. La considerazione concreta di questa determinatezza consente una formulazione dell'ἔλεγχος, tale da fargli ricevere l'ampiezza massima che gli conviene: non semplicemente la negazione del determinato si fonda sull'affermazione di una parte di ciò che essa nega, ma la negazione si fonda sull'affermazione dell'intero di ciò che essa nega >. *Ivi*, pag.43-45.

L'identità degli opposti, in quanto pensata, è un positivo, e come positivo non è negativo.

L'identità degli opposti, come esistente, è un *positivo significare*, ed è appunto questo positivo significare ciò senza di cui non si costituirebbe l'opposizione del positivo e del negativo.

L'identità degli opposti è presupposta non in quanto identità degli opposti, ma in quanto *positività significante*. La negazione dell'opposizione presuppone ciò che essa nega, mentre la negazione dell'identità degli opposti non presuppone ciò che essa nega, ma il positivo significare di ciò che essa nega: l'opposizione del positivo e del negativo non presuppone che il positivo sia negativo, ma presuppone quella positività significante che forma il contenuto dell'identificazione del positivo e del negativo

Ecco che allora, la negazione dell'opposizione non riesce a costituirsi, sì che l'opposizione (l'incontraddittorietà, la determinatezza) è il destino del dire, è, appunto, ciò che *si deve dire*.

La negazione che l'essere non sia è individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo, e, in quanto tenuta ferma nella sua concreta relazione all'universale, essa partecipa dell'originarietà del logo – inteso questo come l'opposizione del positivo e del negativo.

Il fiore non è l'albero, o questo positivo non è questo suo negativo; il fiore non è lo stagno, la casa, l'albero e tutto ciò che è altro dal fiore.

Ma quando l'essere, e quindi ogni essere, si rivolge verso quella direzione, lungo la quale si lega al suo *È*, quando cioè del fiore non si dice solamente che non è l'albero, ma si dice che è e non può non essere, non può accadere che non sia, allora ogni essere prende *volto divino*.¹⁰⁷

¹⁰⁷ *Ivi*, pag. 58.

CAPITOLO TERZO

Per una comprensione dell'Essere

I - *La struttura originaria dell'essere*

La struttura originaria è la struttura originaria dell'essere¹⁰⁸, ciò che è necessariamente presente in quanto un essente è e appare. Senza la presenza di tale struttura nessun essente potrebbe essere e apparire. Essa è lo scheletro dell'essere, la sua grammatica di base, la sua *sintassi* fondamentale, la quale, non essendo un unico significato ma un *intreccio inscindibile* di significati, essa è una *struttura* (un complesso logico-semanticamente consistente nella totalità delle determinazioni che devono essere presenti affinché un essente possa apparire). In altre parole, la struttura originaria è la *forma essenziale* di ogni essente, ciò con cui esso è necessariamente in relazione, il suo legame indissolubile.

In quanto l'essere è *immediatamente innegabile* e *l'innegabilmente immediato*, la struttura originaria dell'essere è la struttura originaria della necessità, dove il termine *necessità* – dal latino *ne-cedo* – esprime il senso assoluto dell'innegabilità quale autonegatività immediata del proprio negativo. In quanto il proprio negativo è immediatamente autonegativo, la struttura originaria è ciò che «sta», innegabilmente ed eternamente. Essa non è un prodotto teorico dell'uomo o di Dio, ma il «luogo già da sempre aperto dalla Necessità»¹⁰⁹. È lo stare innegabile dell'essere-significare.

Un essente è e appare in quanto è presente una certa dimensione dell'essente costituita dalle «determinazioni che competono con necessità a ogni essente e nelle quali consiste appunto il destino»¹¹⁰.

¹⁰⁸ Si tratta della struttura originaria come struttura dell'essere e del significare, e non della grande opera edita per la prima volta nel 1958 e considerata fin d'ora. Questa distinzione rende legittima l'estrapolazione del IV capitolo da *La struttura originaria*.

¹⁰⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, pag.13.

¹¹⁰ Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, pag. 179.

Queste determinazioni, sono chiamate «persintattiche» (l'esser sé dell'essente, il suo non esser altro da sé, il suo non poter diventare ed essere altro da sé, il suo essere eterno, ma anche, l'essere dell'apparire infinito, la necessità che gli essenti della terra, sopraggiungendo, siano accolti dagli essenti dello sfondo, e la necessità che il sopraggiungere sia la Gloria, cioè si dispieghi senza fine), a queste poi si aggiungano tutte quelle che gli competono e che costituiscono la dimensione stessa¹¹¹.

Lo “sfondo” è un altro modo di nominare la sintassi originaria dell'essere evidenziandone l'essere contenuto necessariamente originario e costante dell'apparire, l'insieme delle determinazioni che non sopraggiunge e non tramonta mai all'interno dell'apparire trascendentale, ossia all'interno di quell'orizzonte che ospita l'apparire empirico e particolare degli essenti. Lo sfondo è la permanenza non sopraggiungente.

La struttura originaria della verità dell'essere è necessariamente identica sia nell'apparire finito che in quello infinito, proprio in quanto è il *fondamento* dell'essere, ossia in quanto è il *predicato necessario* di ogni essente – predicato *trascendentale*¹¹².

Le determinazioni della struttura originaria non sono il predicato di ogni essente, cioè, questo libro non è – in quanto tale – l'apparire infinito, ma ogni essente è ciò che esso è e appare così come appare, solo in quanto esso è in relazione a tale insieme. Ciò significa che ogni essente è necessariamente in relazione alla totalità delle determinazioni sono il predicato necessario di ogni essente in questo senso dell'essere in relazione.

La struttura originaria è lo sfondo intramontabile dell'apparire e cioè la persintassi dell'essente: a differenza della iposintassi, che è il contenuto variabile e variante dell'apparire, la persintassi è la sintassi intramontabile dell'Io finito del destino, necessariamente costante e sempre identica a sé, perché, se via via apparissero ulteriori determinazioni integranti, prima di tale integrazione essa non sarebbe ancora stata sé stessa, cioè fondamento.

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ibidem.*

Il fondamento, in quanto persintassi o sintassi costante e originaria dell'essere, è il contenuto eterno che appare eternamente nel cerchio finito del destino. In quanto tale, esso è il luogo che accoglie la terra, ossia la totalità degli essenti che appaiono e scompaiono.

In quanto la struttura originaria è *fondamento*, essa è l'*essenza del fondamento*, la struttura anapodittica del sapere e cioè lo strutturarsi della principalità o dell'immediatezza.

Il fondamento è quindi struttura, unità non semplice, complesso logico e semantico composto da una pluralità di determinazioni essenzialmente legate tra loro.

Legame essenziale significa che quelle determinazioni sono concretamente ciò che sono solo all'interno di quel complesso, così come quel complesso è concretamente quell'unità che è solo in quanto totalità di quella pluralità di determinazioni: senza anche uno solo dei suoi significati, esso non sarebbe ciò che è; così come ogni parte, separata da quel complesso, non sarebbe ciò che è.

La struttura originaria è l'essenza del fondamento, perché non è semplicemente fondamento, ma ciò che il fondamento deve essere per essere fondamento: essere fondamento significa essere originario ed essere originario significa essere struttura.

«L'esposizione concreta della struttura originaria mostra che la metafisica, come teorematività o categoricità, appartiene alla struttura stessa dell'immediato»¹¹³. Il sapere metafisico non è un'ulteriorità da conseguire, ma appartiene all'essenza del fondamento. E la storia del fondamento è un elemento o un momento essenziale del fondamento stesso, come, in generale, ogni struttura logica che abbia a procedere dal fondamento include in sé *essenzialmente* la propria storia.

¹¹³ Id., *La struttura originaria*, cap. I, par. 4.

Tutti i possibili modi di prendere posizione rispetto ad esso, meno uno, costituiscono altrettanti negazioni del fondamento¹¹⁴.

La posizione del fondamento implica il togliimento della negazione del fondamento; o questo si realizza come apertura originaria della verità solo in quanto è in grado di togliere la sua negazione¹¹⁵.

¹¹⁴ < Vi sono vari tipi di negazione: il fondamento può essere negato perché al suo contenuto non si riconosce valore di fondamento; oppure il valore è riconosciuto soltanto ad una parte di quel contenuto; oppure perché si nega che il sapere debba avere un fondamento; o, infine, semplicemente perché il fondamento è ignorato sia nel suo contenuto concreto, sia quanto al suo contenuto formale. Le negazioni accadute, le negazioni del fondamento, si distinguono, all'interno del sistema delle negazioni possibili, dalle negazioni non accadute, non manifestatesi, in quanto le prime sono oggetto di una *cura*, di un interesse, per cui o la base logica sulla quale tali negazioni appoggiano viene considerata come il fondamento stesso, o, in generale, esse diventano, in quanto tali, contenuto di una certezza >. *Ibidem*.

¹¹⁵ < Sì che il fondamento è posto solo in quanto la sua negazione è posta (come tolta). Il contenuto del fondamento è posto in quanto il fondamento *mostra* la sua capacità di togliere assolutamente la sua negazione, quindi essere fondamento significa essere originario. In quanto il fondamento si impegna con la sua storia, l'eternarsi del fondamento coincide col suo storicizzarsi. Se la storia del fondamento è il concretarsi dell'universalità della sua negazione, è infatti in rapporto allo sviluppo della negazione che il fondamento esercita il suo valore. Rispetto quindi allo sviluppo della negazione il fondamento si tien fermo, ed in questo tenersi fermo egli è sempre il medesimo. Ma il tenersi fermo in relazione allo sviluppo della negazione è anche un movimento, sì che per questo lato il fondamento è svolgimento, novità, progresso >. *Ibidem*.

II - Il giudizio originario e l'identità: l'autenticità dell'essere

Il giudizio originario è l'affermazione in cui si realizza la struttura originaria: *tutto ciò che, nel modo che gli conviene, è immediatamente noto, è l'immediato.*

Pensiero è l'attualità o la presenza immediata dell'essere, assunta in relazione alle strutture semantiche che sono immediatamente implicate (ossia immediatamente presenti) dalla posizione dell'attualità o presenza immediata dell'essere. Se a questa attualità si riserva il nome di «esperienza», il termine «pensiero» resta definito come implicazione immediata tra l'esperienza e quelle strutture. Non si dà «dimostrazione» o «fondazione» del giudizio originario, che lo pongano come una struttura estranea alla struttura del porsi, il linguaggio che ne parla è l'esporsi del giudizio stesso.

L'essere che è immediatamente presente – l'immediato, come ciò che entra a costituire il soggetto del giudizio originario - è ciò che per essere affermato non richiede o non presuppone altro che la presenza di sé stesso, o non presuppone altro che sé stesso in quanto presente: τὸ δι' αὐτὸ γινώσκον: *il per sé notum.*

Il termine «essere» indica una sintesi tra il significato «essere» (*essere formale*) e i significati costituiti dalle *determinazioni* che, appunto, *sono*. O, possiamo anche dire, col termine «essere» si intende una complessità o concretezza semantica i cui momenti astratti sono l'essere formale e le determinazioni o individuazioni di questa formalità.

La proposizione «È per sé noto che l'essere è» non sta ad affermare l'immediatezza della connessione tra il soggetto e il predicato della proposizione «L'essere è», ma

l'immediatezza *della notizia* di questa connessione¹¹⁶. La quale non interessa come tale, ma come positività (essere) che è contenuto della presenza, che non vuol dire negare la

¹¹⁶ La struttura fenomeno-logica è articolata in tre momenti, che costituiscono quell'unico atto che è l'apparire: l'apparire dell'apparire dell'apparire ovvero la «coscienza di autocoscienza». Questa espressione esprime il significato fondamentale dell'apparire, indicando che qualcosa appare *solo in quanto appare il suo apparire*. Questo rilievo genera solitamente più obiezioni, tra le quali “se c'è un apparire dell'apparire, ci dovrà poi essere un apparire dell'apparire dell'apparire e così via, in un regresso all'infinito. Ma l'obiezione è presto

connessione tra il soggetto e il predicato: l'immediatezza di quella connessione è infatti l'immediatezza dell'identità o incontraddittorietà dell'essere – immediatezza logica –. L'aporia generata dall'intelletto astratto, che cerca quindi di fondare il fondamento, possiamo formularla così: «la posizione dell'immediatezza dell'essere ha il suo fondamento in sé o in altro». Che sia per altro è contraddittorio (l'essere sarebbe un immediato e mediato). Se è nota per sé, si produce il *regressus in indefinitum* (l'immediatezza viene ad essere posizione dell'immediatezza dell'immediatezza, andando così all'infinito).

Dato che, la discorsività del pensare ha in proprio di dire nel tempo – una cosa dopo l'altra – ciò che non vale come tempo, il discorso assume questo andamento: «L'essere è».

L'intelletto astratto non riesce a sollevarsi al di sopra della tecnica o della forma esterna del discorrere, e mantenendosi nell'astrattezza dà luogo al *regressus*. Di ciò la parola non ha alcuna responsabilità: il tempo è il destino della parola (l'andamento discorsivo è corretto sempre purché non si assuma come due momenti ciò che vale come *unico* momento logico).

L'immediatezza logica è l'immediatezza dell'identità-non contraddittorietà dell'ente *in quanto ente*, cioè di ogni ente, cioè della totalità dell'ente. La posizione dell'identità-non contraddittorietà è originaria. Dire originariamente che l'essere è essere non significa istituire un confronto e quindi una identificazione tra l'essere, come soggetto, e l'essere come predicato, presupposti all'identificazione – ché anzi, stante questa presupposizione, l'essere (soggetto) non è l'essere (predicato). Oppure: l'essere, che 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 identificazione dell'alterità).

L'identità dell'essere con sé stesso è pertanto assoluta. L'essere (E') di cui si predica l'essere (E''), è appunto l'essere che è essere: $E' = E''$; e l'essere (E''), che è predicato, è appunto essere dell'essere: $E'' = E'$.

La formula dell'identità concreta è quindi: $(E' = E'') = (E'' = E')$ oppure: $E' (= E'') = E'' (= E')$.

tolta: < la triplice posizione non dà luogo a un regresso all'infinito, giacché quello che viene *discorsivamente* posto come “terzo momento” (l'apparire dell'apparire dell'apparire) è la posizione concreta del “primo momento” (quello che è discorsivamente posto come la semplice coscienza o apparire dell'ente) e del “secondo momento” (discorsivamente posto come autocoscienza o apparire dell'apparire) >. Non quindi un tre momenti esterni l'uno all'altro, ma della medesimezza di quell'unico atto complesso in cui consiste l'apparire dell'essente.
Cfr. N. Cusano *Capire Severino – La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pag.57-58.

Di seguito possiamo formulare anche l'espressione dell'identità come identità dell'identità e della non contraddizione. L'essere che non è non essere non è non essere – dove questo non esser non essere è proprio dell'essere: $(E=nnE) = (nnE=E)$. Ma se l'identità e la non contraddizione sono i momenti astratti dell'identità (o non contraddizione) concreta, la formulazione suprema dell'identità è la posizione dell'identità tra l'identità (I) e la non contraddizione (nC).

Dire che l'essere è essere, è lo stesso che dire che l'essere non è non essere: $(I=nC) = (nC=I)$. Kant osservava che non aveva senso fondare un giudizio analitico sull'esperienza, dato che per far convenire il predicato al soggetto non è necessario uscire dal concetto del soggetto¹¹⁷. Considerando l'analiticità del principio di non contraddizione, è chiaro che l'osservazione kantiana non può voler significare che questo principio non abbia alcuna portata sintetica a posteriori, ovvero che la connessione del soggetto col predicato non abbia alcuna valenza sintetica.

¹¹⁷ < Qualunque possa essere il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa possa riferirsi all'oggetto, certo la condizione universale – seppur solo negativa – di tutti i nostri giudizi in generale è che essi non contraddicano sé stessi; altrimenti, tali giudizi sono in sé stessi (anche a prescindere dall'oggetto) nulla >. Infatti < se il giudizio è analitico, sia esso negativo o affermativo, la sua verità deve sempre poter essere conosciuta sufficientemente in base a principio di contraddizione. L'opposto di ciò che già si trova e viene pensato come concetto nella conoscenza dell'oggetto, difatti, è sempre giustamente negato di questo qualcosa, mentre il concetto stesso dovrà invece venir necessariamente affermato del medesimo qualcosa, per il fatto che il contrario di tale concetto contraddirebbe all'oggetto >. I. Kant *Critica della ragione pura*, pag. 228.

Negare tale valenza significherebbe infatti negare che l'essere che si manifesta nell'orizzonte fenomenologico sia in contraddittorio: significherebbe affermare che l'effettualità, l'esserci dell'essere, smentisce l'incontraddittorietà affermata dal principio. Quindi si dirà che anche il principio di non contraddizione ha un valore sintetico, (l'incontraddittorietà è cioè immediatezza anche come immediatezza fenomenologia), ma che questo valore è soltanto un momento del valore del principio. L'immediatezza fenomenologica è l'immediatezza dell'apparire dell'ente che appare, *in quanto ente che appare*, cioè di ogni ente che appare, cioè della totalità dell'ente che appare. Risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere debba ad essere, quindi il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con sé medesima, ma l'identità dell'essenza con l'esistenza.

Ogni affermazione esistenziale è posizione di questa identità dell'essenza e dell'esistenza: non nel senso che ogni proposizione esistenziale sia identica [...] ma nel senso che nel significato della determinazione (essenza) di cui si predica l'essere (l'esistenza) è originariamente incluso l'essere (la positività, l'esistenza) della determinazione¹¹⁸.

La relazione concreta tra l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica è dunque espressione della strutturazione dell'originario.

La L-immediatezza dell'ente (ossia l'ente nel suo essere immediatamente identità con sé e non contraddittorietà), la quale è immediatamente presente (cioè F-immediata) è l'immediata presenza (cioè F-immediata) della L-immediatezza dell'ente: $(x=y) = (y=x)$.

¹¹⁸ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, pag. 288.

III - *L'Eterno*

L'ontologia diviene incapace di cogliere l'essere ed è costretta ad andar oltre per trovare ciò di cui si è privata. Ciò che poi trova, l'essere immutabile, il totalmente altro, contrapposto, quindi, all'essere diveniente, è fondato sulla più radicale assurdità. Da che l'orizzonte originario del pensare è la fede nel divenire degli enti non può non essere impossibile ogni metafisica, ogni ontologia, ogni teologia, che si illuda di poter pervenire a una dimensione immutabile al di sopra o al centro del divenire.

E la dimostrazione di un essere necessario, e quindi ogni prova dell'esistenza di un essere necessario, va alla ricerca e presume di trovare un medio che connetta al positivo la negazione del negativo [...] *pretende di dimostrare il necessario dal contingente.*¹¹⁹

Ma 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. La verità dell'essere è il predicato di ogni ente: non nel senso che l'ente stia al di fuori della verità dell'essere, ma nel senso che questa è la stessa predicazione, ossia la stessa unità veritativa dell'ente e del suo predicato. La verità dell'essere – che è il contenuto della filosofia – è pertanto lo sfondo di ogni apparire, o dell'apparire in quanto tale.

L' apparire del contenuto intramontabile della verità è l'apparire del contenuto totale della verità, è cioè l'apparire della concreta totalità dell'ente, è l'apparire infinito del Tutto: non nel senso che la parte sia identica, *simpliciter*, al Tutto, ma nel senso che la parte è legata con necessità al Tutto, sì che il Tutto è il vero significato della parte, ossia è la dimensione in cui la parte, che in quanto separata dal Tutto è contraddizione, non è contraddizione.

¹¹⁹ *Ivi*, cit. pag. 33.

E la parte è separata dal Tutto, proprio perché il Tutto non appare nella sua compiuta concretezza all'interno del cerchio dell'apparire¹²⁰ del destino della verità.

«La verità *dice*: non nel senso che essa sia innanzitutto un linguaggio intorno alle cose, ma nel senso che essa è il mostrarsi, l'*apparire* della necessità in cui il Tutto dimora»¹²¹. Solo perché la necessità (il λογος), presso cui il Tutto sta radunato, appare, il linguaggio può parlarne ed essere un ομολογειν¹²².

Il Tutto non è sopraffatto e catturato dalla necessità, ma è in accordo con essa, sta nel suo cuore, e la necessità sta nel cuore di ogni cosa. Non esiste alcuna cosa che possa sfuggire alla necessità: perché lo sfuggirle è il negarla (l'aprire uno spazio che non si accorda con essa) e il negarla è autonegazione. In questa autonegazione consiste il vero senso del non poter sfuggire alla necessità, e dunque il senso originario del destino.

La verità è il destino del Tutto perché la stessa volontà di abbandonarla e di negarla, esiste come tale solo in quanto è in accordo con ciò che la verità dice, sì che, per questo suo accordo con la verità, essa è un abbandonare e un negare sé medesima, lasciando che ciò che la verità dice sia lo stare che non trema e non può essere rimosso, trasformato, smentito, abbattuto da nessuna forza e da nessuna potenza.

Il cuore non tremante della verità dice che il Tutto non trema. Il Tutto non trema perché ogni cosa è *destinata all'essere*, non è un ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente. Per questo suo tenersi già da sempre e per sempre sollevato nell'essere, il Tutto *sta* senza tremare.

¹²⁰ Il cerchio dell'apparire è l'apparire trascendentale, «il luogo degli intramontabili che costituiscono lo sfondo di ogni accadere». Id., *Destino della necessità*, pag. 110.

¹²¹ *Ivi*, cit. pag. 123.

¹²² Eraclito, fr. 50.

In questo secondo significato dello “stare”, il Tutto è il *destino*¹²³.

Il Tutto è ciò che il mortale in verità è; è ciò che il mortale è destinato ad essere da sempre e per sempre. Come oltrepassamento della totalità della contraddizione del finito, il Tutto è la Gioia. E nella Gioia il mortale è già da sempre un passato.

La dimostrazione dell'immediato è negazione dell'immediato, giacché, se si sente il bisogno di un medio, vuol dire che il predicato è visto come qualcosa che, come tale, può convenire come può non convenire al soggetto.

L'essere, tutto l'essere, visto come ciò che è e non può non essere è Dio. E quando l'essere parla di sé dice: *Ego sum qui sum* (ἐγώ εἰμι ὁ ὄν, *Esodo*, III); che è la più alta espressione speculativa del testo sacro¹²⁴.

A Dio non si arriva. A Dio non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziali: appunto perché Dio è l'essere, di cui il logo originario dice che è e non può non essere; ossia è il contenuto della verità originaria, nella misura in cui questa si costituisce come affermazione che l'essere è. Se quindi Dio è contenuto della verità originaria, in quanto essa è *logo* originario, d'altra parte l'intero dell'essere, in quanto immutabile, trascende la *manifestazione* originaria dell'essere, trascende l'*esserci*.¹²⁵

Dio non si dimostra, non già nel senso che se ne dia immediata esperienza, ossia appartenga al contenuto originariamente manifesto, ma nel senso che l'affermazione che *l'essere* è costituisce l'immediatezza, l'originarietà del logo.

¹²³ < Il verbo latino *dēstino* è costruito sulla radice *sta*, che esprime appunto il senso fondamentale dello «stare». E nel significato del destinare la particella *de* non introduce l'idea della separazione (come ad esempio in *decidere*), o della mancanza (come ad esempio in *deesse*), ma ha il compito di rafforzare e di portare al massimo il senso indicato dal tema *sta*, indicando nel contempo che lo stare è in riferimento a un ambito sul quale lo stare sta >. E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pag. 131.

¹²⁴ Id., *Essenza del nichilismo*, pag. 58.

¹²⁵ *Ivi*, pag. 59.

E l'essere di cui si parla è appunto Dio, giacché con questa parola si intende l'intero del positivo, pensato nel suo esistere e nella impossibilità della sua inesistenza.

Ed è appunto di questo essere che si afferma l'immutabilità e quindi la trascendenza rispetto all'essere diveniente che è manifesto. L'essere è immutabile. Ma come immutabile si libra sull'essere diveniente, lo trascende.

Il pensiero occidentale è la dimenticanza di questa verità, di questa immediatezza originaria, e nella dimenticanza, si sforza di raggiungere l'Essere necessario. Proprio in quanto tale sforzo avviene nella dimenticanza della verità dell'essere, esso è quindi destinato a fallire.

Uscire dalla dimenticanza significa ristabilire la possibilità del rapporto autentico con Dio e il Sacro.

La possibilità che il Sacro sia verità – e sia anzi la massima apertura dell'essere consentita alla verità – è la possibilità di un nesso, tra il Sacro e la verità, tale che la negazione dell'esistenza di ciò che è annunciato dal Sacro implichi necessariamente la negazione della verità¹²⁶.

¹²⁶ *Ivi*, cit. pag. 170.

NOTA

L'assurdità dell'incarnazione del verbo

L'incarnazione di Gesù Cristo avviene nella pienezza del tempo. In esso, infatti viene alla luce l'intera opera della creazione e della salvezza e, soprattutto, emerge il fatto che «con l'incarnazione del Figlio di Dio noi viviamo e anticipiamo fin da ora ciò che sarà il compimento del tempo»¹²⁷.

La verità che Dio ha consegnato all'uomo su sé stesso e sulla sua vita si inserisce, quindi, nel tempo e nella storia¹²⁸.

Certo, essa è stata pronunciata una volta per tutte nel mistero di Gesù di Nazareth e lo dice con parole eloquenti la *Costituzione Dei Verbum*¹²⁹:

Dio, dopo avere a più riprese e in più modi parlato per mezzo dei Profeti, “alla fine, nei nostri giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio”. Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e ad essi spiegasse i segreti di Dio. Gesù Cristo, Verbo fatto carne, mandato come “uomo agli uomini”, “parla le parole di Dio” e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre. Perciò Egli, vedendo il quale si vede anche il Padre, con tutta la sua presenza e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la gloriosa risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione.

¹²⁷ *Libro degli Ebrei* 1, 2.

¹²⁸ < Cristo è una realtà cioè una persona storica ben precisa e perciò appartiene alla dialettica della storia: alcuni uomini hanno scritto di lui ed hanno testimoniato nel mondo per lui affrontando la morte, hanno predicato ch'egli è il Figlio di Dio, risorto da morte e asceso al cielo, e quindi ch'egli è Dio e uomo, ossia l'Uomo-Dio com'è stato creduto lungo i secoli nella vita della Chiesa, e fuori di lui non c'è salvezza. Personaggio sconvolgente, apparso in una terra ed in una cultura del tutto isolata e opposta a quella della civiltà classica del bacino del mediterraneo; al suo apparire Cristo non ha fatto appello a nessuna filosofia [...], ma soltanto all'autorità del Padre che l'ha mandato, alla testimonianza fattagli da Mosè e dai profeti del suo popolo. Ma ha proclamato che la sua dottrina è luce di salvezza per ogni uomo che viene in questo mondo >. C. Fabro, *L'alienazione dell'Uomo-Dio nel pensiero moderno*, in aa.vv., *Il Cristo dei filosofi*, Atti del XXX Convegno di studi filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 1976, pag. 52-53.

¹²⁹ In URL maranatha.it, *Costituzione Dei Verbum*, consultato in data 14/05/2017.

L'audacia del cristianesimo non consiste nel credere che un uomo sia Dio (un uomo nato in Giudea e crocifisso al tempo dell'imperatore Tiberio). La divinizzazione di certi uomini è infatti diffusa nelle religioni che precedono il messaggio cristiano. L'audacia sta nel pensare che un uomo sia Dio, dopo che la filosofia greca aveva portato alla luce il significato più profondo e radicale del divino: Dio, inteso come Essere eterno e perfetto, Bene supremo che eternamente conosce se stesso, al di sopra della nascita e della morte. Qui sta l'audacia del cristianesimo: che un uomo, un mortale, sia l'eterno: che l'Eterno si sia fatto carne. Ma quando questa fede nell'uomo-Dio si diffonde, la cultura greca non la considera un'audacia, ma follia, aberrazione, assurdit , scandalo¹³⁰, empiet , offuscamento della ragione¹³¹: un'audacia cos  spinta da diventare irresponsabilit ¹³².

¹³⁰ < È il Ges  storico quindi, cio  Dio nel tempo, che costituisce il punto cruciale dello scandalo della filosofia. Il Dio storico esige ed opera il cambiamento radicale della libert  dell'uomo. Si tratta che dopo l'apparizione dell'uomo-Dio tanto l'intelligenza quanto la volont , sia il pensiero come l'azione...sono tratti fuori dall'alveo naturale e l'uomo diventa da interrogante interrogato, rinuncia al dominio della ragione e passa all'obbedienza della fede >. C. Fabro *L'alienazione dell'Uomo-Dio nel pensiero moderno*, cit. pag.82

¹³¹ «Cristo il quale, lungi dal fortificare la logica naturale, piuttosto la confonde e la spezza deludendo tutte le attese di comprensione della ragione» *Ivi*, cit. pag. 54.

¹³² Siamo abituati a unire il cristianesimo al platonismo ma quando il cristianesimo cominci  ad imporsi   proprio dal pensiero platonico e neoplatonico che gli vennero rivolte le critiche pi  radicali e profonde. < Ges    per Porfirio un vero sapiente; la cui sapienza, per , come quella degli evangelisti e di Paolo,   interamente riconducibile alla sapienza greca, soprattutto a Pitagora e Platone >. I primi padri della Chiesa si impegnarono a fondo per smontare questa tesi. Inoltre < I testi dei primi secoli del cristianesimo mostrano appunto lo scontro fra i rappresentanti dell'ortodossia, che intendono vivere e accettare a fondo lo scandalo e la follia cristiana, e gli gnostici, che arretrano di fronte alla follia e allo scandalo e intendono come semplice apparenza l'incarnazione e la morte di Cristo >. E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, BUR Rizzoli, Milano 2010, Cit. pag. 165.

Giustino martire scrive di Gesù: “Lo onoriamo sapendo che è Figlio del vero Dio e mettendolo al secondo posto, e nel terzo mettendo lo Spirito profetico. Su questo punto ci accusano di follia, dicendo che noi diamo il secondo posto, dopo il Dio immutabile, eterno, autore di tutte le cose, ad un uomo crocifisso”¹³³

La follia e lo scandalo di quel secondo posto è che il primo si è fatto secondo, cioè Dio si è fatto uomo. Ma se l’aspetto scandaloso e folle dell’affermazione che Dio si è fatto uomo è fuori discussione¹³⁴, si è meno attenti nel mettere in luce le condizioni che rendono follia la follia e scandalo lo scandalo. La *follia* sussiste, solo se Dio è essenzialmente lontano dall’uomo: se Dio è qualcosa che sta vicino ed è simile all’uomo, che follia c’è ad affermare che Dio si è fatto uomo? Ma sin dall’inizio il cristianesimo pretende che la propria follia sia radicale. E giustamente, perché tra Dio e l’uomo pone una distanza infinita. Il Dio che si fa carne è il Dio che è stato portato alla luce dal pensiero greco, il Dio immutabile ed eterno. Il cristianesimo, certo, aggiunge che questo Dio è “creatore” di tutte le cose, ma questa caratteristica non fa che portare al limite il carattere che è proprio del Dio greco, cioè il suo essere “demiurgo”, produttore di tutte le cose dell’ordinamento cosmico.

¹³³ *Ivi*, cit. pag. 163.

A questo proposito, Papa Francesco, ricorda come < Quella verità, quella è la rivelazione di Gesù. Quella presenza di Gesù incarnato. Quello è il punto. Se lo si dimentica sarà sempre forte la seduzione per i discepoli di Cristo, di fare cose buone senza lo scandalo del Verbo incarnato, senza lo scandalo della croce. Giustino è stato testimone di questa verità, perché proprio per lo scandalo della croce si è attirato la persecuzione del mondo. Egli ha annunciato il Dio che è venuto tra noi e si è immedesimato nelle sue creature [...]Ciò che di Gesù scandalizza è la sua natura di Dio incarnato. E come a lui, anche a noi tendono trappole nella vita; quello che scandalizza della Chiesa è il mistero dell’incarnazione del Verbo: quello non si toglie, quello il demonio non lo toglie >.

L’*Osservatore Romano*, ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 125, Dom. 02/06/2013.

¹³⁴ «La follia di Dio è più sapiente degli uomini» scrive l’apostolo Paolo nella prima *Lettera ai Corinzi*, I, 17-31. In URL www.gli scritti.it/dchiesa/bibbia. Consultato in data 18/04/2017.

Quel che non si deve perdere di vista è che senza il concetto greco di Dio – senza il modo in cui la filosofia greca pensa Dio – la follia e lo scandalo del Dio che si fa uomo verrebbe meno.

L'energia del pensiero greco porta alla luce il senso radicale dell'immutabilità e dell'eternità di Dio, «portandosi al di sopra e al di fuori dell'indeterminatezza del Dio veterotestamentario e di ogni forma pre-greca del divino».¹³⁵

Nella *Summa contra gentiles* di Tommaso d'Aquino¹³⁶, il capitolo intitolato “*Che cosa pensa la fede cattolica dell'Incarnazione di Cristo*” (*Quid cattolica fides sentiat de Incarnatione Christi*), ha il compito di rispondere negativamente, alla domanda se il mistero dell'incarnazione sia un *assurdo*.

Di Cristo, le scritture affermano che, come uomo, ha proprietà umane (*humana*) e, insieme, affermano che, come Dio, non può patire (*impassibile*) e non può morire (*immortale*). Ora, le proprietà umane attribuite a Cristo sono degli opposti rispetto alle proprietà divine a lui attribuite. Dice Tommaso

Ma poiché gli opposti non possono essere affermati con verità dello stesso e secondo lo stesso riferimento; e poiché le proprietà divine e umane che vengono dette di Cristo stanno tra di loro in opposizione, come che ha patito e che non può patire, morto e immortale, e tutte le altre proprietà di questo genere; è necessario che le proprietà divine siano affermate di Cristo secondo un riferimento e le proprietà umane secondo un altro riferimento.[..] ciò di cui le une e le altre sono affermate, non si deve fare alcuna distinzione, ma ci si imbatte in un'unità¹³⁷.

Cristo, quindi, è un'unica ipostasi e un unico sostrato della natura umana e di quella divina. Quindi la tesi sostenuta da Tommaso, che allo stesso convengano gli opposti, è affermazione che ha verità solo se gli opposti non sono predicati secondo lo stesso rispetto «*necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo*».

¹³⁵ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit. pag. 164.

¹³⁶ In URL, www.corpusthomicum.com, *Summa contra gentiles*, capitolo 39 Libro IV, consultato in data 26/03/2017.

¹³⁷ *Ibidem*.

La distinzione (*aliud et aliud*) non è ciò di cui (*id de quo*) si predicano gli opposti, che anzi costituisce e deve costituire una unità, ma riguarda ciò secondo cui (*id secundum quod*) essi sono predicati.

La doppia natura di Cristo è cioè la condizione necessariamente richiesta affinché la predicazione delle proprietà umane e divine di Cristo non sia un affermare gli opposti, contraddittoriamente, della stessa cosa e sotto lo stesso rispetto. Del Verbo di Dio si possono e si devono predicare le proprietà umane, in quanto l'uomo che è Cristo è il *suppositum* non solo della natura divina, ma anche di quella umana. E, viceversa, del Verbo di Dio sono affermate proprietà umane in quanto tale sostrato è sostrato anche della natura umana.

E sarebbe così tolta la contraddizione per quale della stessa cosa sono affermate, secondo lo stesso rispetto o riferimento, proprietà opposte: sarebbe tolta perché, dell'unico sostrato o ipostasi, che è Cristo, le cose divine sono affermate rispetto o in riferimento alla natura divina di Cristo, e le cose umane sono affermate secondo un altro rispetto, e cioè relativamente alla natura umana di Cristo.

Eppure, nonostante la portata di questo immenso lavoro, il concetto dell'Incarnazione non riesce a liberarsi dall'*assurdo*, l'*assurdo* in cui gli opposti sono predicati della stessa cosa secondo lo stesso riferimento. Il rilievo fondamentale, per l'accertamento di tale assurdo, sta nel modo di pensare al quale appartiene la filosofia di Tommaso, per il quale certe proprietà, come "mortale", sono predicate necessariamente della natura umana, e che certe proprietà, come "immortale", sono predicate necessariamente della natura divina: è impossibile che una natura umana non sia mortale, ed è impossibile una natura divina che non sia immortale.

Questo significa che nature diverse, sono esse stesse degli opposti; ossia i diversi rispetti o riferimenti, sono essi stessi degli opposti e quindi non riescono a costituirsi come rispettivi diversi secondo cui vengono predicati dello stesso gli opposti.

L'esser uomo e l'esser Dio costituiscono essi stessi un'opposizione, sì che è contraddittorio dire dello stesso che è uomo e Dio. È immediatamente contraddittorio per la ragione naturale. Non è un mistero: è un *assurdo*.

Esser uomo ed esser Dio sono determinazioni opposte perché contengono essenzialmente determinazioni opposte.

PARTE SECONDA

IL DIVENIRE

INCONCEPIBILITÀ E ASSURDITÀ DELLA «CREATIO EX NIHILO»

«La prevaricazione del mortale è l'isolamento della terra, ossia la volontà di sfuggire all'eternità del Tutto»¹³⁸

¹³⁸ E. Severino, *Destino della necessità*, pag.420.

CAPITOLO I

La Terra e il mortale

I - La creazione dal nulla¹³⁹

Tommaso ricorda come la causa delle cose è la volontà di Dio, tanto necessario che le cose esistano quanto necessario che Dio le faccia oggetto del suo volere, dato che «l'effetto dipende dalla necessità della causa, come dice Aristotele»¹⁴⁰. E Dio agisce per intelletto e volontà e non per necessità di natura. Esso produce insieme la materia e la forma; la causa agente particolare presuppone il tempo e la materia.

¹³⁹ Nulla o *niente* è l'opposto dell'ente, l'assenza di esso. Compare per la prima volta in Parmenide che < porta alla luce l'assoluta nullità del nulla (*mè eón*, «non essente»). Proprio perché essa è tale, il nulla non può essere qualcosa di «conoscibile» e di «esprimibile» (fr.2) Infatti si può conoscere ed esprimere solo qualcosa che è, ossia un essente, mentre il nulla, assolutamente, non è un essente. E tuttavia, proprio nell'atto in cui si affermano questi caratteri del nulla, il nulla si presenta come qualcosa di conoscibile e di esprimibile > E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, cit. pag. 106.

< Teoricamente deve dirsi che il concetto di nulla è il tipico concetto negativo in tanto possibile e intelligibile in quanto è possibile e intelligibile il suo opposto. Esso consiste nella negazione di qualche cosa di positivo, come i concetti di cecità, vuoto, male, falso. Se in proposizioni che lo riguardano gli si attribuisce qualche predicato e si adopera il verbo "essere", è in virtù d'una finzione fondata sulla positività del suo opposto; esso non ha altra entità positiva che quella di essere pensato: *ens rationis* per eccellenza >. Id., *Istituzioni di filosofia*, cit. pag. 211

¹⁴⁰ In URL www.documentacatholicaomnia.it Tommaso *SummaTheologiae*, Arg. 46, Art.1, opera scaricata integralmente in data 12/12/2016, Nuova Edizione a cura di P. Tito, S. Centi e P. Angelo. Z. Belloni, 2009.

Quindi è giusto far notare che la causa agisce o dopo o prima, ma per la causa universale che produce le cose e il tempo non ha senso domandarsi se agisca ora e non prima¹⁴¹.

Il mondo porta in modo evidente alla conoscenza della potenza creatrice di Dio, perché ciò che non è sempre esistito deve avere una causa, mentre non serve a ciò che è sempre esistito¹⁴².

Il nuovo *Catechismo della Chiesa cattolica*¹⁴³ ribadisce che la creazione del mondo è il fondamento di «tutti i progetti salvifici di Dio»¹⁴⁴ e che «Dio crea liberamente dal nulla»¹⁴⁵.

¹⁴¹ < Il frammento 30 di Eraclito dice: «Questo cosmo, di fronte al quale ci troviamo e che è lo stesso per tutto e per tutti, non è stato creato né da un Dio né dall'uomo. Era già, è, e sarà sempre. Il fuoco del suo logos divampa eternamente e si spegne di nuovo secondo tempi immutabili». La Bibbia apre con questo annuncio: «In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era un caos senza forma e vuota; le tenebre ricoprivano l'abisso e sulle acque aleggiava lo spirito di Dio. Iddio disse: "sia la luce", e la luce fu. Vide Iddio che la luce era buona e separò la luce dalle tenebre, e chiamò la luce "giorno", e le tenebre "notte". Così fu sera, poi fu mattina: primo giorno». In questo senso Dio separa la luce dalle tenebre e chiama, cioè *de-finisce*, la luce giorno e le tenebre notte [...] Dare il nome, nominare è dunque porre fine a una situazione, per de-finirne una nuova [...] La chiamata di Dio opera una separazione nel caos, la separazione pone fine alla mescolanza degli elementi e guadagna quell'ordine o cosmo che nasce dalla separazione, e quindi dalla definizione di ogni ente. Il nome che definisce, nel nominare la cosa, nomina la volontà che l'ha differenziata dal caos; nel nome, oltre alla cosa è quindi custodito anche il possesso della cosa da parte di quella volontà che, chiamandola da caos, l'ha definita nel cosmo >. U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, cit. pag. 31.

¹⁴² Tommaso *SummaTheologiae*, Arg. 46, Art. 1.

¹⁴³ In URL www.La Santa Sede, Il catechismo della Chiesa cattolica, consultato in data 19/01/2017.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, < Noi crediamo che Dio, per creare, non ha bisogno di nulla di preesistente né di alcun aiuto. La creazione non è neppure una emanazione necessaria della sostanza divina. Dio crea liberamente «dal nulla» >. (in nota si rimanda al Concilio Vaticano I, Cost. dogm. *Dei Filius, De Deo rerum omnium Creatore*, canoni 1-4: DS 3002, 3023-3024; Concilio Lateranense IV, Cap. 2, *De fide catholica*: DS 800; Concilio Vaticano I, Cost. dogm. *Dei Filius, De Deo rerum omnium Creatore*, canone 5: DS 3025).

La creazione dev'essere intesa come l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale che è Dio: creare, propriamente, è causare o produrre l'essere delle cose. A Dio appartiene l'atto creativo in forza del suo essere. Ora, il nulla è la stessa cosa che *nessun ente*. Come dunque la generazione di un uomo inizia da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione inizia da quel non-ente che è il nulla.

Inoltre è falso affermare che un corpo possa creare, in quanto, nessun corpo agisce senza un contatto o un moto, e quindi per agire richiede qualcosa di preesistente, atto a essere toccato, mosso: cosa incompatibile con l'idea di creazione¹⁴⁶.

Sant'Agostino ritorna spesso alla dottrina della creazione e al suo concetto, il quale è distinto, a sua volta, dai due concetti a noi naturalmente noti: generazione e fabbricazione. Non essendo, infatti, né l'una né l'altra cosa, la creazione è un concetto altamente metafisico, un'operazione che fa essere quello che *assolutamente* non era. È un'operazione dal nulla¹⁴⁷, cioè né dalla sostanza dell'operante: generazione, né da una materia preesistente: fabbricazione.

Ciò che uno fa, o lo fa dalla sostanza, o da un qualcosa fuori di sé, o dal nulla. L'uomo che non è onnipotente, dalla sua sostanza produce il figlio, e, come artefice, dal legno fa l'arca. Nessun uomo può fare qualcosa dal nulla. Dio, invece, perché onnipotente, dal nulla ha creato il mondo, e dalla terra ha plasmato l'uomo. «Dio ha fatto che ricevesse l'essere e fosse posto tra le cose che sono, ciò che assolutamente non era»¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Tommaso, *Summa Theologiae*, Arg. 45, Art. 1.

¹⁴⁷ In URL www.infocristiana, si può leggere che < Tra le tante eresie sviluppatesi negli ultimi 2000 anni, vi è anche quella secondo la quale Dio non avrebbe creato ex nihilo ma da materia pre-esistente. [...] L'ebraismo prima, e il Cristianesimo poi, da migliaia e migliaia di anni, credono che solo Dio sia eterno e come tale "increated". Se però al momento della creazione dell'universo, la materia già c'era: chi l'ha creata? [...] L'espressione "in principio" sta ad indicare l'inizio del tempo; affermare che la materia fosse già stata creata precedentemente equivale a dire che il tempo esistesse già ma in tal caso la parola "in principio" perderebbe tutto il proprio significato >. Consultato in data 22/01/2017.

¹⁴⁸ In URL www.augustinus.it A. Trapè: *Introduzione a Sant'Agostino*- Parte 4 – Capitolo 05, consultato in data 13/02/2017.

Dio sa, di tutte le cose che egli crea, che egli le fa uscire dal nulla; e sa che la propria onnipotenza potrebbe spingerle di nuovo nel nulla. E sa anche che invece di crearle avrebbe potuto lasciarle nel nulla¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Dio avrebbe potuto non creare nulla e avrebbe potuto abbandonare l'uomo alla dannazione eterna prodotta dal peccato. Dio sarebbe potuto essere non Creatore e non Redentore – sostiene la teologia cristiana e cattolica - senza perdere nulla della sua perfezione immutabile ed eterna. E poiché il primo atto di amore di Dio per l'uomo consiste nel crearlo, Dio sarebbe stato immutabilmente ed eternamente perfetto anche se non avesse amato l'uomo. In questo modo, la dottrina cattolica nega che la libertà di Dio possa trasformare Dio; ma non può escludere che Dio, proprio perché è libero, da tutta l'eternità sarebbe potuto essere difforme da come egli è di fatto. Difforme, perché un Dio creatore non è un Dio non creatore, un Dio che decide di creare l'uomo e le cose non è un Dio che decide di non creare, un Dio che vuole amare l'uomo non è un Dio che non vuole amarlo. Sì che l'affermazione che Dio sarebbe stato immutabilmente ed eternamente perfetto anche se non avesse creato e amato le creature, non mostra l'essenza di Dio, ma sostiene una di quelle "cose impossibili e contraddittorie" che il pensiero di Agostino e di Tommaso si propone costantemente di evitare anche quando si rivolge ai misteri soprannaturali della fede. Sennonché, affermare che Dio non sarebbe mutato e avrebbe mantenuto tutta la sua perfezione anche se non avesse creato e amato le creature, significa affermare che un Dio creatore e pieno di amore per l'uomo non differisce da un Dio non creatore e privo di amore per l'uomo; e questa affermazione sostiene appunto qualcosa di impossibile e di contraddittorio, e cioè che da tutta l'eternità Dio sarebbe potuto essere diverso da come è, senza peraltro essere diverso; avrebbe potuto avere due diverse forme di perfezione continuando a essere perfetto nello stesso modo. Se si vuole uscire da questa contraddizione affermando che Dio, in quanto libero, sarebbe potuto essere da sempre diverso da come è e avrebbe potuto avere, da sempre, una perfezione diversa da quella che ha, si viene a dire che < Dio è immutabile non perché la sua immutabilità sia qualcosa di necessario (nel qual caso egli non avrebbe potuto decidere diversamente da come ha deciso), ma perché di fatto non si è mutato e non si è trasformato: immobile, dunque, solo nel senso che di fatto è rimasto immoto, pur avendo avuto da sempre la possibilità di essere diversamente da come è di fatto. Un immutabile, dunque, che ha in sé l'anima più profonda del divenire > E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit. pag.176. Il dio creatore del cristianesimo non aggiunge nulla alla pura essenza della libertà, ma costituisce uno dei modi in cui, nella storia occidentale, la metafisica si è proposta di guidare la libertà dell'ente.

L'interpretazione filosofico-teologica del significato sacrale della «creazione», sviluppata dall'intera cultura occidentale, si trova radicalmente immersa nella dimenticanza della verità dell'essere. Se la «creazione» viene interpretata in termini di essere e non essere, se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere del mondo, allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere.

La semplicità dell'essere esige la sua immutabilità ed il puro e semplice rilevamento dell'impossibilità che l'essere non sia è il fondamento dell'esclusione della nascita dell'essere. La creazione è quindi un dare valore e consistenza al nulla, al non essere dell'essere.

L'ente, pur essendo posto come un «non-niente», è in realtà pensato come libero dal suo legame con l'essere e con il niente. Quando tale libertà consiste nello scioglimento dal legame con l'essere, si ha l'annullamento o nientificazione; quando invece consiste nello scioglimento del legame con il niente, si ha la *creazione* o entificazione.

L'apparente contraddittorietà del divenire¹⁵⁰ che appare, ossia il suo mostrarsi come ciò che arriva nell'essere e vi si dilegua, resta tolta non già introducendo l'assurdo di un dio creatore

¹⁵⁰ L'aporetica prende vita dall' < affermazione che l'intero, ossia ognuna delle determinazioni dell'essere nella loro unità organica, è immutabile ed essendo questa affermazione L-immediata (immediatezza logica), d'altra parte è F-immediata (immediatezza fenomenologica) l'affermazione che l'essere *diviene*: l'orizzonte aperto dalla totalità dell'essere F-immediato è appunto il regno del sopraggiungere e del dipartirsi dell'essere. E non solo quella totalità è il luogo che riceve e dal quale si congedano determinazioni particolari dell'essere F-immediato ma è anche F-immediato il sopraggiungere della stessa totalità dell'essere F-immediato. Mentre il logo originario afferma l'immutabilità dell'essere, l'esperienza ne attesta il divenire: contraddizione tra l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologia. [...] L'aporia è tolta affermando che l'intero, come immutabilità assoluta, non è la totalità dell'essere F-immediato, in quanto questa è l'orizzonte del divenire. Tale affermazione è L-immediata; ossia l'aporia è originariamente tolta: la struttura originaria si realizza come togliimento originario dell'aporia, la quale permane solo in quanto non sia posta la distinzione tra l'intero, come assoluta immutabilità, e la totalità dell'essere F-immediato. Il significato di tale distinzione deve essere determinato nel modo seguente [...] distinzione *tra due positività*. [...] Posta L-immediata l'immutabilità dell'intero, non c'è bisogno di un medio per affermare che l'intero, come assoluta immutabilità, non è la dimensione del divenire costituita dalla totalità del F-immediato. C'è bisogno di un medio, solo se l'intero non è posto come immutabile, se cioè è posto come significato formale o autocontraddittorio: il medio è qui l'immutabilità. Ma in quanto quella formalità o autocontraddittorietà è originariamente tolta, è originariamente posta la distinzione tra l'intero immutabile e l'orizzonte del divenire. [...] E lo sviluppo, l'incremento; o il dileguare, lo sparire – il divenire dunque del contenuto della totalità del F-immediato, non aggiunge e non toglie alcuna positività all'intero immutabile, ché altrimenti al positivo che sopraggiunge o che dilegua converrebbe di non essere. Tutta la positività del positivo diveniente, che l'intero immutabile lascia «oltre» di sé – e l'immutabile lascia oltre di sé, appunto e soltanto, la totalità del positivo diveniente –, tutta quella positività è immutabilmente inclusa nell'intero immutabile [...] Il divenire inteso come processo che porta dal non essere all'essere e dall'essere al non essere, non solo è errore, contraddizione, ma all'interno della struttura originaria è l'impossibile [...] Sì che l'immutabile non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma è *ciò per cui* questa realtà è >. Id., *La struttura originaria*, cit. pag.389,401-409.

che identifichi l'essere al nulla¹⁵¹, ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare visto come «cominciamento».

Ogni divenire è uno comparire e scomparire dell'essere, e quindi ogni azione è sempre un disvelare, o un lasciare che si disveli, l'essere che era nascosto, o è un condurlo fuori dell'apparire, nel nascondimento, o un lasciare che si sottragga all'apparire. Ma quando si agisce con la convinzione di produrre e distruggere l'essere, di trarlo dal nulla e rimandarlo nel nulla, allora resta svelato qualcosa di diverso da ciò che si svelerebbe allorché si agisse sapendo che ogni agire e ogni fare è un disvelamento dell'essere eterno.

L'alienazione metafisica intende la volontà come la forza suprema che fa uscire gli enti dal nulla e li fa ritornare nel nulla: si tratti della volontà di Dio o della volontà dell'uomo. Nella civiltà occidentale, dominata dalla metafisica, l'uomo vuole ormai soltanto in questo modo, e si pone come il vero creatore e distruttore dell'essere.

¹⁵¹ Bontadini, risolve il problema della creazione dal nulla affermando che < l'affermazione del Creatore – della creazione – è già inclusa nel teorema che il divenire, la realtà diveniente, non è – non può essere – originario. [...] l'aspetto di Annullatore che a Dio compete: ma la sottolineatura è voluta dalla considerazione – fondamentale, elementare – che ciò che si tratta di sanare è la contraddizione inoculata del non, dal negativo. Nella prospettiva metafisica – creazionistica – quell'*andare nel nulla* (e similmente il venire dal nulla!) che risulta sul piano fenomenologico è risolto nel *far andare nel nulla* (e similmente nel trarre dal nulla), che è, in quanto fare, un positivo. *Il negativo fenomenologico è un positivo metafisico* >. G.Bontadini – E.Severino, *L'essere e l'apparire Una disputa*, cit. pag. 59.

II - *Divenire, esser altro*

In ogni forma di cultura, il divenire delle cose e degli eventi è sempre inteso come divenir altro: altro da ciò da cui il divenire incomincia. [...] C'è divenire solo se c'è *diversificazione*: solo se ciò a cui il divenire giunge (*terminus ad quem*; εἰς ὃ, lo chiama Aristotele, *Metaph.*, 1067 b 9) è qualcosa di diverso da ciò da cui il divenire incomincia (*terminus a quo*; ἐξ οὗ, *loc. cit.*)¹⁵².

Per Aristotele il *terminus ad quem* e il *terminus a quo* del divenire sono, innanzitutto, i «contrari», ἐναντία.

Quando qualcosa giunge ad essere altro, qualcosa è altro da sé.

Ma che qualcosa sia altro da sé è, per il pensiero occidentale, l'impossibile, l'assurdo.

Eppure, affermando l'esistenza del divenire, e pensando che, nel divenire, qualcosa diventa altro da sé, si pensa che qualcosa, diventando altro da sé, è altro da sé. Anche se non lo si riconosce, affermando l'esistenza del divenire altro da sé si afferma l'esistenza dell'esser altro da sé, ossia l'esistenza di ciò che d'altra parte è pensato come ciò che non può esistere.

Il divenire, inteso come divenire altro da sé – identificazione – non può esistere, è nulla¹⁵³.

Per il pensiero occidentale, il diveniente è il permanente. Quando il cielo diventa nuvoloso, il cielo è il permanente sotteso al sereno e alle nubi. D'altra parte, Aristotele afferma l'esistenza del «sostrato» proprio per evitare che il divenire sia identificazione dei «contrari». Ma una volta introdotto il sostrato, il divenire in cui il sostrato passa da una determinazione a un'altra, è pur sempre un diventar altro da sé.

¹⁵² E. Severino, *Tautótēs*, cit. pag. 13.

¹⁵³ Id., *Oltre i linguaggi*, parte prima.

E ciò accade solo in quanto qualcosa è venuto meno, è svanito, si è annientato (la serenità del cielo si annienta quando *diventa* nuvoloso)¹⁵⁴.

Quando si pensa che qualcosa, diventando altro e identificandosi all'altro da sé, *non è più* – cioè vien meno, svanisce, *si annienta*, diventa nulla -, si crede di evitare la contraddizione per la quale il qualcosa, diventando altro, è altro da sé.

Per rendere possibile l'affermazione che qualcosa diventa altro da sé, si deve sostenere che il divenire è una successione, in cui si trova una determinazione che poi, diventa altro. Per esempio: se dico che la legna diventa cenere, cioè che una determinazione diventa altro, posso sostenere che vi sia una successione che non faccia diventare la legna, cenere (scongiurando l'identificazione), ma in quanto tale, la legna, diventa nulla. E il nulla, in cui la cenere in quanto tale si trovava prima dell'annientamento della legna, diventa cenere.

La successione, non può essere un divenire altro da parte di qualcosa. Se si esclude che la successione sia un divenire, si deve escludere che il mondo includente la legna divenga nulla. Ma se nessun qualcosa diviene nulla, si nega il divenire che invece si vuole salvare.

Affermando che nel divenire – cioè prima di incominciare ad essere e dopo essersi annientato – l'ente è nulla, il pensiero occidentale tiene e insieme non tiene in relazione l'ente al nulla; non lo isola e insieme lo isola dal nulla.

¹⁵⁴ < Per la scienza, la combustione della legna è trasformazione di una certa quantità di energia. Una arte di tale quantità si trasforma in cenere; un'altra parte si trasforma in calore, ecc. La cenere, il calore, ecc. dono le nuove forme in cui si trasforma quella certa quantità di energia in cui consiste la legna che stiamo considerando. [...] E il cielo, che nell'annuvolarsi del cielo è il permanente, corrisponde alla quantità di energia che, nella combustione della legna, si mantiene costante, trasformandosi in un certo insieme di nuove forme di energia. [...] Anche nella prospettiva scientifica, dunque, qualcosa – ossia la relazione tra il sostrato (una certa quantità di energia) e una certa forma – diventa altro da sé, ossia diventa relazione tra il sostrato e l'insieme delle forme nuove che esso assume e che cioè è la sua forma nuova. [...] Anche nella prospettiva scientifica, dunque, qualcosa può diventare altro da sé solo se si annulla >. Id., *Tautótēs*, pag. 18-19.

Non lo isola dal nulla perché, per affermare il divenire, deve pensare l'ente come divenuto nulla, cioè come identico al nulla – deve pensare come risultato il risultato del divenire dell'ente, ossia deve pensare la nullità dell'ente, la relazione, appunto, tra l'ente e il nulla.

Ma insieme isola l'ente dal nulla, astrae dal suo essere il soggetto dell'esser nulla e pone soltanto il nulla come risultato (o come l'inizio) del divenire; perché solo attraverso questa astrazione l'identità dell'ente e del nulla rimane nascosta e il concetto del non essere ancora e del non essere più, da parte dell'ente, non si presenta come ciò che esso è, ossia come la forma più radicale della contraddizione e dunque dell'impossibile e del necessariamente non esistente – la forma più radicale dell'alienazione della verità.

Il porre e insieme non porre la relazione tra il qualcosa che diviene e il suo altro, è una contraddizione: la contraddizione mediante la quale il pensiero che afferma il divenire, evita di vedere che il divenire è l'identificazione dei non identici e che dunque l'affermazione dell'esistenza del divenire è la contraddizione che pone come esistenza l'assoluta inesistenza del divenire. La prima di queste due contraddizioni, maschera la seconda; ma essa si sottrae allo sguardo e si maschera, facendo apparire separatamente i due lati che la costituiscono.

Per rendere pensabile quel divenir altro, da parte di qualcosa, il nichilismo (cioè l'ontologia dell'Occidente) afferma che nel divenir altro il qualcosa diviene niente, ma con questa affermazione raddoppia la contraddittorietà del divenir altro, giacché il nichilismo deve non solo continuare a pensare che, nel divenir altro, qualcosa è altro perché è un altro qualcosa positivo, ma deve pensare anche che qualcosa è altro perché è nulla (è quell'altro che è il nulla).

III - La volontà

La volontà di potenza urta contro l'Inflessibile, che non si lascia modificare e la volontà muore.

Incomincia a vivere solo quando incomincia a flettere l'Inflessibile. È l'Inflessibile, contro cui la volontà urta inizialmente, a costituirsi rispetto ad essa come la configurazione iniziale di ciò che la filosofia, nascendo – e aprendo un contesto essenzialmente diverso da quello del mito –, ripropone come «immortale», «incorruttibile», «divino» (*athánaton, anólethron, theîon*), «eterno», «Essere che è sempre salvo» (*phýsis aei sōzoméne*).

All'inizio della terra isolata l'eternità è vissuta come lo scacco della volontà. Poi, forma tradizionale del pensiero filosofico della terra isolata, ponendosi come «epistème della verità», tenterà di rendere autonoma rispetto alla prassi l'affermazione dell'Eterno, tenterà di fondarla. Ma è ancora la prassi – cioè il rapporto tra la volontà e ciò che essa avverte come l'Inflessibile – a preconfigurare, oltre all'affermazione filosofica dell'Eterno, la tesi filosofica che esso è il luogo da cui tutte le cose nascono e in cui si dissolvono, escono dal nulla della propria specificità e vi ritornano.

La flessione dell'Inflessibile è infatti lo spezzarsi di esso, il suo smembrarsi e frantumarsi nelle parti del mondo, delle quali la volontà può finalmente disporre. La volontà può attribuire all'Inflessibile o a sé stessa il prodursi della flessione, ma in ogni caso tutte le cose del mondo sono la flessione dell'Inflessibile, cioè provengono da esso, sono costituite da esso, che è l'unità iniziale da cui le parti, diverse e tra loro opposte, si separano (e tale separatezza è la loro specificità)¹⁵⁵.

Il flessibile non è semplicemente ciò che si flette, cioè che non rimane rigido; ma ciò che è *piegato* (o che può essere piegato): è un *flexum*. «Piegarlo» è costruito sul latino *plicare* (greco *πλέκειν*), che ha la stessa radice dei verbi *plectere* e *flectere*.

¹⁵⁵ E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit. pag. 35-36.

In quanto *flectere*, il piegare è volgere il flessibile in una certa direzione in modo da assegnargli una certa *piega* (*flexus, flexio*), ossia una certa disposizione relativamente duratura. E appunto questo è l'uso, nella lingua latina, del verbo *flectere*. Il *flectere* è cioè l'agire in quanto tale. Il latino non dice soltanto *flectere membra, ramum, navem, equos*, ma anche *flectere viam, animum, mentes, verba, cursus*.

Il flessibile è dunque ciò che è dominato nell'azione rivolta a un fine; ossia ciò che è disponibile al dominio dell'azione e che diventa il materiale o l'oggetto di essa. L'inflessibile è l'indominabile, l'immodificabile, l'immutabile. Il contrasto tra il flessibile e l'inflessibile è il contrasto tra la volontà di flettere – la volontà di potenza, la volontà di azione – e la barriera insormontabile dell'inflessibile. Tutta la vita del mortale è un andirivieni tra la volontà di agire e la barriera dell'inflessibile. La «vita» del mortale non è qualcosa di diverso, ma è la stessa volontà di agire: *vita* è *vis*; βίος è βία. La volontà di azione non agisce nel vuoto: si trova originariamente circondata dalla barriera degli immutabili e agisce per incrinarla, penetrarla e allontanarla da sé.

L'Inflessibile sta dinanzi alla volontà come la Potenza suprema, come il Tremendum: anche quando la volontà è riuscita a fletterlo e a frangerlo – riuscendo così ad aprire lo spazio in cui essa può vivere (sia pur credendo, a volte, che tale spazio le sia stato donato) – l'Inflessibile si ricostituisce attestandosi su una nuova linea inoltrepassabile.

L'Inflessibile è il *Sacro*: il Tremendum che si erge di contro la volontà di vivere dell'uomo, spegnendola. Come volontà cosciente (volontà di trasformare il mondo di cui è cosciente) proprio perché vuole trasformare il mondo, è inevitabile che dapprima se lo trovi dinanzi non ancora trasformato, e che le stia di fronte non come una porta aperta, ma come una Barriera impenetrabile e inflessibile.

Perché la Barriera si erga impenetrabile e inflessibile non c'è bisogno che essa si mostri come un «al di là del mondo».

Essa è l'Ordinamento imm modificabile che regola cielo e terra, ritmi e configurazioni dello spazio e del tempo, alternanza del giorno e della notte e ritmi stagionali, mancanza di cibo e potenza indomabile degli animali, del fuoco, dei venti, delle acque: già come natura e come legge del clan, la Barriera è il «totalmente Altro», perché è l'inflessibilità della Barriera a determinare la sua totale alterità rispetto alla volontà di attraversarla.

L'irrompere dell'azione all'interno della Barriera è la prima flessione degli inflessibili, cioè la prima forma di distruzione degli immutabili. Per quanto debole, incerta, limitata, l'azione, accadendo, flette una parte del corpo dell'Inflessibile. In questo suo essere flessa, la parte diventa un «regno».

Nello sguardo del mortale, il corpo dell'Inflessibile non è un 'regno', perché il *regere* è uno dei modi preminenti della flessione. Nello sguardo del mortale, il corpo dell'Inflessibile precede il regno degli dèi e dei mortali e l'azione irrompe all'interno della Barriera degli inflessibili, come azione degli dèi e dei mortali. Il corpo dell'inflessibile è il modo originario in cui la volontà di potenza del mortale regna sulle cose della terra, ma la volontà di potenza incomincia ad avvertire il proprio regno solo nella parte che essa strappa agli inflessibili – cioè al suo regno inconscio – irrompendo come *azione*.¹⁵⁶

¹⁵⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pag. 256.

CAPITOLO SECONDO

L'azione che cattura e domina l'Ente

I - L'essere come potenza: la decisione e l'agire¹⁵⁷

Platone definisce l'essere come δύναμις (potenza)¹⁵⁸: ciò che è (τὸ ὄν) è ciò che ha la potenza di fare o di essere fatto. «Fare» (ποιεῖν) significa condurre all'essere (εἰς οὐσίαν) ciò che prima non è (ἔπερ ἄν μὴ πρότερον ὄν); «essere fatto» (ποιεῖσθαι) significa il venire condotto all'essere¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Nella lingua greca o latina – e in generale nelle lingue indoeuropee – il carattere «tecnico» dell'agire trova espressione ancor prima che l'Occidente assuma la tecnica nell'orizzonte dell'ἐπιμαφοτεριζειν dell'ente. Le parole costruite sulla radice *ar* indicano costantemente qualcosa che, in modo più o meno diretto, più o meno esplicito, appartiene alla struttura formale della tecnica, e cioè all'adattarsi, al convenire a un fine, da parte di certi mezzi di cui il parlante è convinto di disporre. Tali parole nominano cioè o questa stessa struttura nel suo insieme, o un modo specifico del disporre dei mezzi adatto allo scopo, oppure nominano il mezzo o i modi specifici di esser mezzo e strumento, o lo scopo, o la maggiore o minore disponibilità o riluttanza delle cose a lasciarsi usare, o lo sforzo più o meno intenso che il mortale deve compiere per realizzare i suoi scopi, o l'ordine che l'azione tecnica instaura nelle cose, o la volontà che presiede al realizzarsi dell'azione, oppure il successo e l'insuccesso cui essa va incontro.

< Gran parte delle parole che nelle lingue indoeuropee indicano la «cosa» alludono più o meno direttamente ai beni, alle ricchezze, a ciò che serve e si adopera, a ciò di cui si ha bisogno, ai valori, al bestiame, all'affare, a ciò che è pregiato, alla sostanza e al patrimonio. Ricordiamo il latino *res*, il greco *prâgma*, *chrêma*, il tedesco *Ding* (inglese *thing*) e *Sache*. Anche lo spettro semantico del participio greco *tà ónta* (gli essenti, le cose che sono) include le sostanze e i beni, e anche il participio *ousía* nomina la sostanza intesa come patrimonio. Questi antichi significati della parola «cosa» implicano una situazione conflittuale e il luogo in cui essa viene discussa, che vengono in luce, ad esempio, in *Ding*, *thing*, che significano anche «causa», «tribunale», «parlamento», «assemblea», «verdetto», «processo». La stessa parola «cosa» proviene dal latino «causa», intesa sia come matrice e principio del diventar altro (*dýnamis eis tò pathêîn* e *dýnamis eis tò poieîn*), sia in senso giuridico, come motivazione del diritto al possesso di ciò che è conteso tra volontà differenti. Il significato della parola «cosa» come conflittualità è mostrata nelle antiche formazioni linguistiche della terra isolata, ed è una figura che rinvia alla conflittualità originaria, dove la «cosa» è la risultante della lotta tra la volontà e l'Inflexibile, ossia è la forma originaria (preontologica) del diventar altro. Dicendo che *Pólemos* è il padre di tutte le cose e che quindi ogni cosa è lotta, conflitto, Eraclito dice già implicitamente che il conflitto è il significato originario dell'esser «cosa», quindi possiamo dire che, all'interno della terra isolata, la cosa è la madre di tutte le guerre >. E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit. pag. 43-44.

¹⁵⁸ Platone *Sofista*, 247 d-e. Edizione BUR – Rizzoli, Milano, 2007.

¹⁵⁹ *Ivi*, 219 b.

Ma la potenza è l'essenza stessa della τέχνη¹⁶⁰, perché se questa si distingue in τέχνη produttiva e τέχνη acquisitiva (ποιητική τέχνη, κτητική τέχνη), l'acquisizione degli enti – come il guadagno, la proprietà, la lotta, la conoscenza – non è che un ordinamento di ciò che è già stato prodotto nelle varie forme della ποιητική τέχνη¹⁶¹. La distinzione tra τέχνη divina e τέχνη umana (θεία τέχνη, ἀνθρωπίνη τέχνη)¹⁶² è pertanto la suprema differenza tra gli enti.

La θεία τέχνη produce tutti gli enti della natura, l'ἀνθρωπίνη τέχνη produce tutti gli enti, che nelle arti umane sono condotti dal non essere all'essere. L'essere è τέχνη, perché è essenzialmente avvolto dall'orizzonte del fare e dell'essere fatto, ossia perché appartiene essenzialmente al processo del condurre, e dell'essere condotto, dal non essere all'essere (αἰτία τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίνεσθαι)¹⁶³.

¹⁶⁰ < *Ars* viene tradotto con il termine «arte». Ma *ars* indica innanzitutto ciò che si trova disposto in una connessione e in un ordine, e precisamente ciò che si trova disposto nella connessione e nell'ordine che consente al mortale di ottenere un certo scopo. *Ars* è cioè ogni abilità del corpo e della mente del mortale, ossia ogni attività che, disponendo le cose in un certo ordine – facendole diventare «mezzi» e «strumenti» in un certo modo determinato –, è capace di conseguire uno scopo. Τέλος («scopo») – che è metatesi di art – è il compimento dell'*ars* [...] *Ars* è un'astrazione di *artus*. *Artus* non è semplicemente ciò che è unito al corpo, ma è lo strumento originario di cui il mortale si sente padrone e che gli consente di modificare il mondo in cui vive. E glielo consente perché non è rigido, ma è «articolato» e quindi è *artus* (a, um). Quasi della stessa importanza dell'*artus*, per la modificazione delle cose, è l'*armus* (ἀρμός), l'omero, che consente di trasportare i pesi più grossi e operare più profonde modificazioni nelle cose. [...] Nella storia dell'Occidente la parola fondamentale che esprime il senso dell'*ars* è τέχνη, da cui deriva la parola «tecnica». Ma mentre in *ars* viene esplicitamente nominata la connessione calcolata dei mezzi al fine, τέχνη nomina invece i vari modi e settori in cui questa connessione si realizza, a partire da quello originario, mediante il quale il mortale copre il suo corpo e gli dà un rifugio >. E. Severino, *Destino della necessità*, pag. 263-265-266.

¹⁶¹ Platone, *Sofista*, 219 c.

¹⁶² *Ibidem.*, 265 b-e.

¹⁶³ *Ibidem.*

Ma l'ente non è un niente, sì che la τέχνη divina e umana non è la capacità che riesce a identificare l'ente al niente, ma è quel modo di porsi in relazione all'essere dell'ente, dove ogni aspetto della relazione è determinato dalla persuasione che la nientità dell'ente sia¹⁶⁴.

Per Aristotele l'affermazione che tutto accada necessariamente implica l'inutilità e l'irrilevanza del volere e dell'agire. «Il volere e l'agire sono principio delle cose future» (ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι)¹⁶⁵: nel senso che solo «se ci metteremo a fare qualcosa, questa cosa esisterà, e non esisterà se non ci metteremo a farla» (ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἐὰν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται)¹⁶⁶. La volontà e l'azione sono dei *principi* dell'esistenza del futuro, nel senso che è da essi che dipende che certe cose future siano oppure non siano.

L'essenza della tecnica moderna è già presente nel modo in cui il pensiero greco ha espresso il senso dell'azione umana. Affinché esista qualcosa come una «azione umana», devono esistere: un «attore», cioè l'uomo che compie l'azione; uno «scopo» dell'azione, cioè l'idea del futuro che l'uomo vuole realizzare con la propria azione; una serie di «mezzi» o di strumenti capaci di realizzare lo scopo e dei quali l'uomo dispone.

La *decisione* è il momento fondamentale dell'agire umano; consiste nella volontà di produrre quel mezzo o quella serie di mezzi che, all'analisi, si rivela più idonea alla realizzazione dello scopo.

¹⁶⁴ < L'ἀνθρωπίνη τέχνη si è oggi completamente sostituita alla θεία τέχνη, ma il senso dell'essere rimane ancor oggi identico a quello stabilito da Platone una volta per tutte nella storia dell'Occidente. Dio e la tecnica moderna sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico >. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, pag. 197.

¹⁶⁵ Aristotele, *De Interpretatione*, 19 a, 7-8.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 18 b, 32-33.

I mezzi di cui dispone la tecnica moderna non sono confrontabili con i mezzi a disposizione dell'uomo greco, e tuttavia la tecnica moderna si sviluppa interamente all'interno della struttura dell'azione umana quale è stata portata alla luce, una volta per tutte, dal pensiero greco.¹⁶⁷

In quanto volontà di realizzare uno scopo con i mezzi che essa ritiene più adatti e che crede di saper dominare, l'azione è la *tecnica*. La struttura formale dell'azione è la struttura formale della tecnica, della preistoria e della storia dell'Occidente.

Ma l'azione dell'uomo è decisione e la decisione in quanto tale è assunta dai mortali come un atto isolante. Decidere è separare. La parte separata dal Tutto è, essa stessa, un separare dal Tutto.

La parola latina decidere è formata dalla preposizione *de* e dal verbo *caedere*, che significa appunto «separare», «fare a pezzi», «tagliare». E anche la parola latina *occidere* è formata da una preposizione (*ob*) e dal verbo *caedere*. Come l'*occidere*, così il *decidere* è sentito dal linguaggio premetafisico come un separare. E ciò accade anche in *eligere* (*ex-legere*), da cui deriva, probabilmente attraverso il rafforzativo *exeligere*, l'italiano scegliere¹⁶⁸.

Nell'*Etica a Nicomaco*¹⁶⁹ Aristotele esprime il senso della separazione operata dal decidere in quanto tale; la parola usata per indicare, nel testo, il processo del decidere è προαίρεσις, «proponimento», costituita dalla preposizione πρό (che indica il procedere nei suoi vari sensi) e da αἴρεσις, che significa, insieme, «conquista» e «scelta».

Αἰρέω, da cui αἴρεσις deriva, significa, oltre che «scelgo», «preferisco», anche «prendo», «afferro», «mi impadronisco», «traggo via da un luogo riducendo in mio potere».

¹⁶⁷ E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pag. 249.

¹⁶⁸ *Ivi*, pag. 362.

¹⁶⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*. Per tutte le parole in greco e relativa traduzione, mi attengo fedelmente alla loro utilizzazione e interpretazione, date da Emanuele Severino in *Destino della Necessità*, pag. 362 e sgg.

E al significato dell'impadronirsi appartiene il separare: ciò di cui ci si impadronisce è portato via, cioè vien separato dalla compagnia e dai luoghi cui esso originariamente appartiene.

La definizione aristotelica della προαίρεσις esprime il senso già contenuto in questa parola: «la προαίρεσις è delle cose che sono in nostro potere»: ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῶν.¹⁷⁰

La προαίρεσις aristotelica è ὄρεξις βουλευτική: un appetito (ὄρεξις) – tendenza, brama – unito a deliberazione (βουλευτική). L'espressione ὄρεξις βουλευτική è equivalente a ὀρεκτικὸς νοῦς «intelligenza appetitiva» e a ὄρεξις διανοητική «appetito razionale».¹⁷¹ I termini βουλευτική, νοῦς, διανοητική indicano il λόγος, cioè la *ratio*, il calcolo conformemente (κατά)¹⁷² al quale l'ὄρεξις appetisce.

Nella προαιρεσις vengono ad unirsi due aspetti (μόρια) dell'«anima»: «quello che possiede il λόγος» (τὸ λόγος ἔχον) e «quello che è privo del λόγος» (τὸ ἄλογον)¹⁷³.

L' ἄλογον ὀρεκτικόν (cioè ὄρεξις) «partecipa alla ragione appunto in quanto le presta ascolto e le obbedisce» (μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ [λόγου] καὶ πειθαρχικόν.¹⁷⁴

L'ὄρεξις, quindi, è una *convinzione*: πείθεται. Il suo obbedire al λόγος è un *essere convinto*; il suo prestare ascolto è un *udire*, un *dar retta*, e il dar retta è daccapo l'esser convinti di qualcosa. Il concordare col λόγος significa capirlo ed essere convinti di ciò che il λόγος dice.

Ma l'ὄρεξις è una *convinzione* non solo quando obbedisce e concorda col λόγος ma anche quando disobbedisce e discorda. Disobbedire e discordare significa infatti avere una *convinzione* diversa da quella che si possiede quando si obbedisce al λόγος. «Combattere», «resistere», «opporsi», «avversare», il λόγος dà luogo all'ἀτεχνία¹⁷⁵, «mancanza di arte», ma ἀτεχνία non è semplice assenza di λόγος, ma è la presenza di un λόγος falso (λόγος ψευδής)¹⁷⁶

¹⁷⁰ *Ivi*, 1111 b, 30.

¹⁷¹ *Ivi*, 1139 a 23; 1139 b, 4-5.

¹⁷² *Ivi*, 1113 a, 20.

¹⁷³ *Ivi*, 1102 a, 28 sgg.

¹⁷⁴ *Ivi*, 1102 b, 30-31.

¹⁷⁵ *Ivi*, 1140 a, 21.

¹⁷⁶ *Ivi*, 1102 a, 22.

II - Il dominio che guida il divenire

La προαιρεσις guida, perché, essa, è la presa di possesso preliminare che traccia il confine attorno alle cose che saranno prodotte e distrutte, e insieme delimita preliminarmente il campo del dominabile e lo sottrae all'influenza di ogni altro «principio» diverso dall'uomo, cioè lo rende qualcosa di separato e di isolato dal Tutto. L'uomo è infatti il «principio delle azioni»: ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων¹⁷⁷, ossia «ne è il genitore, come lo è dei propri figli» (γεννητῆρ τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων)¹⁷⁸. Le cose, «il cui principio è in noi», sono «quelle che sono in nostro potere» (ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν...αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν) «e che sono «volontarie» (καὶ ἐκούσια)¹⁷⁹.

La προαιρεσις, è ciò per cui l'uomo è principio delle proprie azioni e quindi essa è qualcosa di «volontario» (ἐκούσιον)¹⁸⁰, giacché nelle azioni «involontarie» (ἀκούσια) e «forzate» (βίαια), il loro «principio» è esterno a chi agisce (ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν)¹⁸¹.

Ma la προαιρεσις è principio dell'azione e quindi degli enti prodotti dall'azione, nel senso che è «principio del movimento», principio che muove le parti del corpo umano, servendosi come strumenti (ἢ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη)¹⁸², al fine di produrre certi enti invece di altri. E Aristotele, stabilendo un'identità tra il punto di vista di chi agisce e il punto di vista del filosofo che riflette sull'azione, non si limita ad affermare che, per la coscienza di chi decide, certe cose appaiano essere in potere di chi decide, ma afferma che nell'uomo «assennato» (νοῦν ἔχων)¹⁸³, la decisione si riferisce a cose che non sono soltanto ritenute, da parte di chi decide, in suo potere, ma sono *in realtà* in suo potere. Il dominio della προαιρεσις è realtà.

¹⁷⁷ *Ivi*, 1112 b, 31-32.

¹⁷⁸ *Ivi*, 1113 b, 18-19.

¹⁷⁹ *Ivi*, 1113 b, 20-21.

¹⁸⁰ *Ivi*, 1112 a, 14.

¹⁸¹ *Ivi*, 1110 a, 1.

¹⁸² *Ivi*, 1110 a, 15-16.

¹⁸³ *Ivi*, 1112 a, 21.

E d'altra parte – dice lo Stagirita –, affinché l'uomo decida non è sufficiente che il suo decidere appaia come un dominio nella coscienza, ma è necessario che chi decide *ritenga* (οἶεται), *sia convinto* che le cose decise sono portate all'esistenza (γενέσθαι) dalla decisione stessa, ossia che la sua decisione domina la dimensione delle cose decise. La προαίρεσις non è cioè il puro volere (βούλησις)¹⁸⁴, ma è la decisione che calcola le cose che assume sotto il proprio dominio e la cui esistenza e non esistenza essa vede in proprio potere.

Il calcolo è un'«analisi» (ἀναλύειν)¹⁸⁵ che ricerca l'ordine dei mezzi più idoneo alla produzione del fine, e che scompone la serie dei mezzi, procedendo da quello che produce il fine a quello intermedio che produce quel primo mezzo, sino a giungere alla «causa prima» (τὸ πρῶτον αἴτιον) della realizzazione del fine, la quale causa prima è l'«ultimo ad essere trattato nell'analisi ed è il primo ad essere prodotto» (τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει)¹⁸⁶.

L'analisi riconduce un mondo al principio del dominio e fa di questo principio il dominatore di questo mondo. L'analisi è questo stesso principio che si impadronisce preliminarmente di quel mondo, considerandolo come il luogo ove esso principio può esercitare il proprio dominio. Sin tanto che l'analisi non riesce ad agganciare la serie dei mezzi alla προαίρεσις in quanto principio del dominio, l'analisi è «ricerca» (ζητεῖν)¹⁸⁷, e il ricercante ricerca appunto «come agire», o «che cosa fare»; ma la ricerca in quanto tale è l'apertura della dimensione sulla quale può stendersi il dominio dell'uomo. E la ricerca è la προαίρεσις, in quanto essa è l'impadronirsi preliminare di questo dominio.

Avendo fede di essere l'autore delle proprie azioni, il mortale crede di esserne responsabile. Il linguaggio esprime questa convinzione con la costruzione dei pronomi personali e con la flessione del verbo. Ma nella convinzione di essere responsabili delle proprie azioni è presente la volontà di potenza.

¹⁸⁴ *Ivi*, 1111 b, 19 sgg.

¹⁸⁵ *Ivi*, 1112 b, 15 sgg.

¹⁸⁶ *Ivi*, 1112 b, 23-24.

¹⁸⁷ *Ivi.*, 1112 b, 20.

Il responsabile è infatti chi decide, cioè chi separa dal Tutto la dimensione che è convinto di dominare. Risponde delle proprie azioni perché ne è il padrone, e ne è il padrone perché le ha separate dal Tutto; e le ha separate dal Tutto perché il Tutto gli appare come l'unione accidentale di ciò che esce e ritorna nel nulla¹⁸⁸.

Il mortale è l'artefice. Il mortale premetafisico è il tentativo di essere artefice: la sua decisione è ciò costantemente accompagnata dalla possibilità che le cose non si lascino decidere e separare. Invece il mortale metafisico riesce a decidere, perché il suo decidere si fonda sull'apertura dell' ἐπαμφοτερίζειν dell'ente.

La τέχνη e la φρόνησις («saggezza»), sono la προαίρεσις, nella quale l'ὄρεξις è unita al calcolo «vero» (ἀληθεύει)¹⁸⁹. La προαίρεσις esiste, infatti, come «volontà calcolante» (βουλευτική ὄρεξις) anche quando il suo calcolo è errato: o perché considera in suo potere enti che non lo sono, o perché considera come mezzo ciò che non è in grado di produrre il fine.

La τέχνη è «abito produttivo» (ποιητική ἔξις) «unito a calcolo vero» (μετὰ λόγου ἀληθοῦς)¹⁹⁰; la φρόνησις è «abito pratico» (πρακτική ἔξις) «unito a calcolo vero» (μετὰ λόγου ἀληθοῦς)¹⁹¹. Nell'una e nell'altra, la προαίρεσις non è un atteggiamento passeggero o accidentale, ma «abito» (ἔξις); e cioè sono entrambe «abito con proponimento»; ma nella τέχνη la προαίρεσις è principio di ποίησις (cioè di azione il cui τέλος è esterno all'azione), nella φρόνησις la προαίρεσις è principio di πράξις (cioè di azione il cui τέλος è interno all'azione stessa)¹⁹².

Sia nella tecnica, sia nella saggezza morale – cioè nelle due forme dell'azione razionale¹⁹³ –, l'uomo è veramente «padrone» (κύριος)¹⁹⁴ e principio del proprio agire: da lui dipendono sia le opere tecniche sia il bene.

¹⁸⁸ E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pag. 377.

¹⁸⁹ Aristotele *Etica Nicomachea*, 1139 b, 15.

¹⁹⁰ *Ivi*, 1140 a, 9-10.

¹⁹¹ *Ivi*, 1140 b, 20-21.

¹⁹² *Ivi*, 1140 a, 3-5.

¹⁹³ < Nell'«azione razionale» (cioè nell'azione capace, nella sua forma più evoluta, di guidare l'oscillazione dell'ente) la coscienza non insegue infatti una volontà che vuole oggetti imprevedibili per la coscienza – non è una coscienza impotente di una volontà (cioè di una potenza) «cieca»; nell'«azione razionale» la volontà sa ciò che vuole >. E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pag. 388.

¹⁹⁴ Aristotele *Etica Nicomachea*, 1113 b, 32; 1139 a, 18.

Tanto la tecnica, quanto la santità sono cioè isolamento di un mondo, che così separato dal Tutto viene dominato dall'agire conforme al calcolo vero. L'essenza della tecnica è l'essenza dell'etica. Al giovane ricco che gli domanda che cosa deve fare per avere la vita eterna, Gesù *risponde*. Ma proprio perché gli dice che cosa deve fare (osservare i comandamenti e dare le proprie ricchezze ai poveri), proprio per questo la risposta di Gesù si mantiene all'interno dell'isolamento della terra – e se il giovane ricco gli avesse dato ascolto, avrebbe ottenuto una «vita eterna» che è pur sempre una determinazione dell'alienazione essenziale; una determinazione, cioè, della terra isolata.

L'isolamento del mondo umano, non è una semplice intenzione soggettiva – cioè non è la προαίρεσις in quanto volontà di dominio che appartiene alla preistoria dell'Occidente – solo in quanto le cose prodotte dalla τέχνη e dalla φρόνησις sono enti che escono e ritornano nel nulla (τι τῶν ἐνθραχόμενων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι), cioè sono l'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente.

La «salvezza dell'anima» (ma anche quella del mondo, e degli esseri del mondo, dal nulla) del cristianesimo rimane completamente all'interno della φρόνησις aristotelica: anche il santo cristiano – in quanto esso è la προαίρεσις che è principio e produzione della salvezza – è volontà di dominare l'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente.

Secondo il cattolicesimo, nel credente la προαίρεσις è unita, ma non è annullata dalla «Grazia» – cioè la volontà di dominio umana «coopera», nel credente, con la volontà di dominio divina (e la «cooperazione» è in realtà un'esclusione reciproca). Ma soltanto «Dio» è il «signore» (ὁ κύριος) dell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente che produce la salvezza dell'uomo; e il *Dominus* è δαιμόνιος, cioè il «separante», proprio in quanto è il «Salvatore».¹⁹⁵

Il separato è la «terra» o la «dimora», o la «donna», o la «moltitudine» o il «bestiame»; Dio separa le cose da sé in quanto inviolabile: se le cose fossero legate indissolubilmente alla sua inviolabilità egli non potrebbe dominarle.

¹⁹⁵ E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pag. 370.

III - La disorganicità della totalità nel dominio

Il dominio che si impadronisce delle cose modificandole è possibile solo sul fondamento del dominio che si impadronisce delle cose isolandole dal tutto. L'isolarle è appunto la persuasione che esse non dipendano in alcun modo (quanto al loro esistere, al loro manifestarsi, alla loro intelligibilità, alle loro trasformazioni) da ciò che sta al di là del campo – il campo del dominato – da esse costituito. Si può disporre di qualcosa, solo in quanto, isolandolo, lo si è reso disponibile.

Il dominio assegna un futuro alle cose dominate. Sia nel senso che all'isolamento è assegnato il suo perpetuarsi nel futuro – al disponibile è cioè assegnato il suo mantenersi nella disponibilità –; sia nel senso che al disponibile è assegnata una trasformazione del suo contenuto, che ancora esso non possiede. L'assegnazione di un futuro alle cose dominate è avere uno scopo. Ma, nel dominio, avere uno scopo significa assegnare alle cose un futuro, che è diverso da quello che esse avrebbero indipendentemente da questa assegnazione. Codesta diversità, peraltro, non significa che il dominio rende impossibile il divenire, ma che lo guida.

Col dominio, il divenire *si* guida e quindi si dà un futuro diverso da quello che esso avrebbe se non fosse un guidarsi. Se il futuro delle cose fosse predeterminato e inevitabile, esso sarebbe indipendente dagli scopi del dominio, cioè non sarebbe possibile assegnare un futuro alle cose e quindi il dominio sarebbe impossibile.¹⁹⁶

Quindi, per poter assegnare un futuro e avere uno scopo, il dominio deve essere la certezza che le cose dominate e il loro futuro non dipendono da nient'altro che dalla volontà dominante che assegna loro un futuro, e cioè deve essere la certezza che le cose dominate sono isolate dal tutto.

¹⁹⁶ *Ivi*, cit. pag. 239.

La capacità poi di assegnare un futuro è dunque, nel dominio, «libero arbitrio», ossia isolamento del dominato e del dominante.

Se l'isolamento appartiene all'essenza del dominio, tuttavia, sin tanto che non viene portato alla luce il senso dell'ente in quanto ente e sin tanto che l'ente non viene inteso come ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente [...] l'isolare si presenta come un'attività che non è garantita dallo statuto reale di ciò che si vuole isolare, e quindi si presenta come un'intenzione soggettiva che può avere successo, ma può anche fallire, e che quando ha successo è costantemente esposta alla possibilità del fallimento¹⁹⁷.

Il dominio sull'ente ha un carattere «scientifico» da quando l'operazione isolante del dominio non è un'intenzione soggettiva, ma è fondata sull'isolamento «reale» dell'ente.

¹⁹⁷ *Ivi*, cit. pag. 240.

< Solo se l'ente esce e ritorna nel nulla lo si può isolare; e solo se lo si isola lo si può dominare [...] L'originario e decisivo impadronirsi dell'ente è il renderlo libero. L'impadronirsi è il sottrarlo al destino della verità dell'essere [...] Solo in quanto l'ente è disponibile all'essere e al niente un padrone può disporne [...] L'ἐπιστήμη (da Platone a Hegel) è la prima forma di dominio dell'oscillazione: l'oscillazione è dominata dall'ἐπιστήμη, appunto in quanto è sottoposta al calcolo incontrovertibile [...] Ma il controllo epistemico dell'oscillazione la rende impossibile [...] Solo se il progetto della dominazione, su cui si fonda la tecnica, è reso esterno al divenire dell'ente, e quindi viene daccapo a costituirsi come un immutabile, e quindi come il centro di una totalità organica, si può ritenere (come accade nel pensiero di Heidegger) che la tecnica, come l'ἐπιστήμη, renda impossibile il divenire dell'ente. Ma se il progetto di dominazione della tecnica del Tutto viene lasciato all'interno del processo del divenire, allora questo progetto, a differenza dell'ἐπιστήμη, non è una prevaricazione che soffoca la libertà del divenire [...] La tecnica non soffoca il «gioco» del divenire ma toglie ogni limite alla sua libertà >. *Ivi*, cit. pag. 229.

La scientificità del dominio raggiunge il suo culmine nella civiltà della tecnica, quando la volontà che il senso dell'ente sia oscillazione tra l'essere e il niente si libera da ogni *epistème*, da ogni immutabile, da ogni nesso necessario e si tiene dinanzi l'ente in quanto ente, e cioè ogni ente, come oscillazione tra l'essere e il niente.

Questa volontà di dominio totale, in cui consiste l'essenza della civiltà della tecnica, presuppone che il tutto sia unificato dalla determinazione trascendentale dell'ente: *ἰεπαμφοτερίζειν*.

Ma la volontà di guidare l'oscillazione della totalità dell'ente si realizza solo come dominio di una parte dell'ente, perché la totalità dell'ente sta dinnanzi come divisa in una molteplicità di campi isolati, e il dominio tecnologico non può assegnare alla totalità un futuro che sia il futuro della totalità in quanto totalità e sia dunque lo scopo unitario del tutto in quanto tale.

Se il dominio tecnologico avesse uno scopo unitario, verso il quale avesse a dirigere la totalità degli enti, la totalità sarebbe infatti un organismo, un sistema di nessi necessari tra gli enti, dove la teleologia di ogni ente coinvolgerebbe e sarebbe coinvolta dalla teleologia di ogni altro ente. Se dunque il dominio tecnologico assegna un futuro a qualcosa (A), se cioè trasforma qualcosa conformemente a un certo scopo, questo scopo può essere soltanto lo scopo di quel campo particolare di enti che è A e di quelle operazioni particolari che sono idonee alla trasformazione di A, e non può essere pertanto, se non accidentalmente, lo scopo di B, C, D e delle operazioni particolari che si propongono la trasformazione di B, C, D; appunto perché altrimenti tra A, B, C, D sussisterebbe un nesso necessario ed esse non sarebbero determinazioni isolate. Nel dominio, avere uno scopo significa assegnare un futuro a una parte isolata dal tutto.¹⁹⁸

E il carattere particolare e specifico dell'operare scientifico-tecnologico è già presente nella formulazione platonico-aristotelica della «divisione del lavoro».

¹⁹⁸ *Ivi*, cit. pag. 245.

Nel II libro della *Repubblica*¹⁹⁹, Platone dice che il *πράττειν*, cioè il dominio dell'oscillazione dell'ente, è «più intenso» (*πλείω*), «più efficace» (*κάλλιον*) e «più praticabile» (*ῥᾶον*)²⁰⁰ solo in quanto si suddivide in operazioni specifiche realizzate da certi operatori e non da altri: *ἄλλως ἐπ'ἄλλου ἔργου πρᾶξις* (*alium ad alius operis effectioem*)²⁰¹. La divisione (l'isolamento) del lavoro non è una determinazione accidentale del lavoro: la divisione del lavoro sussiste – il lavoro è una molteplicità di operazioni isolate – appunto perché il «lavoro» è *πρᾶξις*, ossia è la guida (*αἰτία*)²⁰² dell'oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente, e quindi è la guida di ciò che, in quanto così oscillante, è isolato – sì che la guida dell'isolato è essa stessa un'operazione isolata, divisa dalle altre.

Proprio di questa divisione parla Aristotele all'inizio dell'*Etica* quando afferma la molteplicità degli scopi (*πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη*) in corrispondenza alla molteplicità dei «lavori» (*πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν*)²⁰³.

Lo scopo è il futuro che viene assegnato a una parte, perché se fosse il futuro assegnato al tutto in quanto tale, il tutto non sarebbe «diacronico» ma «sincronico» e organico, cioè esisterebbe un nesso tra le parti. Ma se il futuro di una parte isolata non può essere il futuro delle altre parti, se cioè le altre parti hanno altri futuri, ogni scopo è a sua volta una parte isolata dalla totalità del futuro. La totalità degli scopi riproduce la molteplicità di determinazioni isolate del presente.

Separata dal destino, la terra appare nell'isolamento come libera e insieme dominabile. È dominabile, proprio perché è stata liberata dal destino. Ma la sua libertà è anche la sua assoluta imprevedibilità. Il timore è innanzitutto l'avvertimento di questa imprevedibilità. E il mortale per allontanare tale timore, circonda di legami la terra che stringono ciò che è stato sciolto dal più indissolubile dei legami. Legami che sono gli «immutabili», gli «eterni», i «destini» che restano evocati all'interno della solitudine della terra.

¹⁹⁹ Prima edizione Universale Economica Feltrinelli, Milano 1995.

²⁰⁰ *Ivi.*, 370 c.

²⁰¹ *Ibidem.*

²⁰² Platone, *Sofista*, 265 b.

²⁰³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094 a, 6-8.

CAPITOLO TERZO

L'alienazione nello sguardo del Destino

I - *Ciò che il mortale crede*

Ciò che i mortali chiamano «volontà» e «decisione» è in verità, senza residui, *convinzione* (certezza, fede, persuasione), cioè *apparire*. A sua volta, l'apparire in cui consiste ogni decisione e ogni volontà possiede un carattere «pratico»; quel carattere che i mortali interpretano come capacità pratica di trasformazione del mondo, ma che nello sguardo del destino della verità è qualcosa di abissalmente diverso da tale capacità²⁰⁴.

La decisione non è altro che la convinzione che stia per realizzarsi un processo, di cui lo stato attuale del mortale (cioè della sua mente, del suo corpo) è, insieme, la causa (il principio) e l'inizio, e di cui lo «scopo», cioè una certa disposizione futura dell'ente, è il termine. La decisione è l'apparire di una certa disposizione futura dell'ente, come risultato, tale disposizione, di un certo processo: quando i mortali decidono, accade per lo più qualcosa (ossia nel cerchio dell'apparire entra per lo più qualcosa) che i mortali interpretano come il realizzarsi di quella stessa disposizione dell'ente che si erano proposti come scopo e che dunque essi credono di essere stati capaci di tradurre dal piano delle idee a quello della realtà.

Quell'apparire che è la decisione è per lo più accompagnato dall'apparire di qualcosa che il decidente interpreta come il conseguimento, la realizzazione dello scopo.

La volontà, e quindi anche quella volontà che si realizza come preghiera, è la convinzione che il voluto si realizzi: *credite quia accipietis*. Ma se per Gesù la fede è convinzione, ogni decisione è una convinzione siffatta. Solo che i mortali non hanno più fede che le montagne si muovano, cioè hanno fede di muoverle non mediate il «Figlio di Dio», ma mediante l'uso di certi strumenti che la tecnica dell'Occidente è andata approntando, e cioè mediante la fede, questa sì posseduta, nel «movimento» prodotto da tali strumenti.²⁰⁵

Nella prassi scientifica, è tenuta costantemente aperta la possibilità che la regione controllata sia condizionata da fattori ignoti.

²⁰⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pag. 487.

²⁰⁵ *Ivi*, cit. pag. 488.

Ma nell'atto del decidere, e quindi anche nella decisione scientifico-tecnologica, la decisione è presa solo in quanto essa è la convinzione di disporre di tutte le forze che sono richieste per la produzione dello scopo, e quindi solo in quanto viene esclusa quella possibilità di intervento di forze ignote. Una possibilità che torna a riaprirsi, quando la prassi scientifico-tecnologica si lascia alle spalle questo tipo di decisione per elaborarne uno più adeguato alla nuova configurazione che nel frattempo la regione controllata è venuta ad assumere.

Il mortale crede di volere, crede di disporre dei mezzi più idonei alla produzione dei suoi scopi, crede di dominare la terra, ma il suo volere (cioè l'insieme e ognuna delle sue convinzioni) è unito al dubbio (cioè all'indecisione e al non volere) e ne è contrastato.

La coscienza di decidere è un «vedersi» decidere, ossia è un «vedersi» non dubitante. Ma questo «vedere» non vede ciò che è, non «vede» cioè l'unione essenziale, ossia la contraddizione, del decidere e del dubbio, ma «vede» soltanto il decidere. Può credere di volere, perché isola la fede dal dubbio; ma il dubbio non cessa e non scompare per il fatto che il mortale non vuole avere i dubbi che pur appartengono alla sua essenza. La qualità del volere del mortale è pur sempre determinata dal dubbio respinto nell'inconscio, in quanto l'inconscio è ciò che viene isolato dal contenuto che il mortale vuole riconoscere.

È questa volontà non volente che «ottiene» ciò che i mortali credono sia l'«ottenuto». Il mortale non «ottiene»: *crede* di ottenere. Crede di ottenere ciò che vuole; ma ciò che accade è il destino – il destino della verità – che nessun dio e nessun uomo possono «tenere» e dominare, e che include anche l'accadimento della fede e della volontà dei mortali.

Nello sguardo del destino, la volontà è apparire. Non è «forza», «tendenza», «appetito», «impulso». L'apparire in cui la volontà consiste è apparire di un contenuto che non è il destino della verità: è l'apparire di qualcosa che appartiene al mondo sognato dall'alienazione della verità.

Tale mondo è la terra isolata, il contenuto che appare all'interno dell'isolamento della terra. Ma ogni apparire il cui contenuto non è il destino della verità, o un suo tratto, è volontà, decisione; ossia è la convinzione di dominare qualcosa e che il dominante sia quello stesso che è il convinto. L'isolamento della terra è la volontà originaria, all'interno della quale soltanto è possibile e può sopraggiungere l'apparire di ogni volizione e di ogni decisione del mortale.

L'isolamento della terra è volontà che la terra sia la regione sicura, ossia, è la convinzione di disporre della terra, nel senso che questa convinzione è convinzione che la terra si rende disponibile per il motivo che si è convinti di disporne. E la convinzione che la terra sia il terreno sicuro è convinta di ottenere la sicurezza della terra non per mezzo di altro, ma per sé stessa. Ma nell'isolamento la terra sicura viene dapprima interpretata come l'inflessibile. Il fondamento originario di ogni flessione (cioè di ogni decisione e azione) interpreta come inflessibile il contenuto che esso ottiene nel proprio flettere originario. Poi, un poco alla volta, la flessione flette gli inflessibili della terra. Quando l'Occidente incomincia a testimoniare la sicurezza della terra, trova la terra già divisa tra le cose inflessibili e quelle flessibili, tra ciò che è sottratto ad ogni volere e ciò che invece è disponibile ad esso.

La cultura moderna vede nei mortali la presenza della volontà divina, e il soggetto trascendentale diventa la volontà di produrre la terra. La terra che resta prodotta nell'autoproduzione del soggetto trascendentale è sempre la terra isolata che appare come il terreno sicuro. La volontà che produce la terra è intesa come la vera realtà, il vero valore. Nel concetto di creazione umana, di creazione divina del mondo, di autoproduzione del soggetto trascendentale, di dominio tecnologico della terra, la volontà originaria che la terra sia la regione sicura sta dinnanzi a sé stessa.

L'accadimento in cui consiste l'isolamento della terra è l'accadimento dell'esser mortale del mortale, ma l'esser mortale è l'essenza sia del mortale sia degli dèi, sia del dio cristiano, sia del soggetto trascendentale, sia del dominio tecnologico della terra.

Ma la volontà, proprio perché è volontà, non può ottenere ciò che essa vuole. Il voluto è, in quanto tale, il non ottenibile.

Tutto ciò che si ottiene è ciò che si vuole ottenere, ossia è ciò che si crede, si ha fede di ottenere: è ottenuto all'interno dell'alienazione. L'alienazione è l'astro eterno che consiste nella convinzione che esista ciò che è impossibile. All'interno dell'alienazione, tutto ciò che si ottiene, si ottiene perché si ha fede di ottenerlo e si ha fede di averlo ottenuto.

Il precetto evangelico, che se si ha fede che le montagne si sollevino, esse si solleveranno, e il *tratto* decisivo della scienza moderna (e che ancora si sottrae all'autocoscienza della scienza), che la trasformazione del mondo ha carattere scientifico solo se è oggetto di consenso intersoggettivo, e quindi solo se si ha fede che tale consenso esista [...] ebbene, quel precetto e quel tratto appartengono entrambi alla stessa essenza, ossia alla volontà originaria dell'isolamento della terra, che crede di aver ottenuto la sicurezza della terra per il motivo che essa crede che la terra sia il terreno sicuro; ha fede che questa sicurezza sia, perché essa ha fede che sia – anche se la fede, apparendo a sé come fondamento di ciò che essa ottiene, non appare come fede, ma come forza capace di produrre ciò che si presenta come dimensione sicura ed evidente²⁰⁶.

La volontà non riesce ad essere volontà: non ottiene ciò che essa vuole, e quindi non ottiene nemmeno il proprio volere. L'impossibilità del voluto non può apparire all'interno della volontà (all'interno cioè dell'isolamento della terra): appunto perché la volontà è volontà di isolarsi dal destino. Ma proprio perché il voluto è l'impossibile, è necessità che, all'interno della volontà, il voluto appaia nel suo esser qualcosa in cui il destino della verità non si mostra, cioè qualcosa la cui affermazione e la cui negazione appaiono equivalenti.

²⁰⁶ *Ivi*, cit. pag. 579.

Nell'isolamento della terra, la volontà crede di volere (la fede ha fede di aver fede) perché, nell'equivalenza dell'affermazione e della negazione di ciò che essa crede di volere, isola l'affermazione dalla negazione, isola ciò che è dubbio dal suo esser dubbio, sì che questo contenuto isolato appare nel suo esser tenuto fermo, cioè è affermato, e in quanto affermato si presenta come il voluto.

Anche questo isolamento è fede, volontà. Ma la fede di aver fede (il credere di volere) non determina un *regressus in indefinitum*: al contenuto in cui la fede ha fede appartiene la fede di aver fede; al contenuto voluto dalla volontà appartiene il credere di volere, la volontà di volere.

Il tramonto dell'isolamento della terra, ossia la negazione del contrasto tra verità e isolamento è ciò che in verità il mortale vuole. Il mortale è – lo è solamente – questa volontà; ossia questa volontà costituisce l'inconscio essenziale del mortale, cioè quanto egli trattiene nel non testimoniato, consumando la totalità del linguaggio nella testimonianza della terra isolata. La terra così voluta è quella semplificazione estrema da cui viene offerta la resistenza minore al linguaggio, che intende illuminare le cose nelle parole. La resistenza maggiore è invece costituita dalla struttura del mortale, cioè dall'apparire della negazione impotente del contrasto tra il destino e l'isolamento della terra (che a sua volta è il contrasto tra fede e dubbio nella sicurezza della terra).

La terra è contesa da due volontà contrastanti: da un lato, l'invasione del destino da parte della terra isolata, possibile solo se appare il destino della terra, cioè solo se la terra appare nel suo esser sottratta alla nebbia dell'isolamento, mostrando il volto destinato dalla verità; dall'altro lato, in quanto isolata dal destino e dal dubbio, la terra mostra un altro volto, quello divenuto familiare ai mortali, e che invece è soltanto uno dei due volti che la terra mostra introducendosi nel cerchio dell'apparire.²⁰⁷

²⁰⁷ *Ivi*, cit. pag. 496.

Il doppio volto della terra è il doppio volto di ogni cosa della terra, ed è appunto questo sdoppiarsi e questo contrastarsi delle sembianze terrestri l'ostacolo maggiore incontrato dal tentativo di condurre nel linguaggio le cose. Le cose della terra stanno dinnanzi, nel cerchio dell'apparire, sdoppiate e in contrasto ognuna con sé medesima, e il tentativo di legarle, nel linguaggio, alla loro immagine è contrastato dal carattere sfuggente di ciò che dovrebbe essere il modello dell'immagine.

Invece, la semplificazione estrema costituita dalla terra isolata dalla verità e dal dubbio – la semplificazione in cui la terra mostra ai mortali il suo volto più familiare – non disorienta il linguaggio, ma gli va incontro con l'apparente chiarezza e univocità del suo senso. Tale estrema semplificazione non può essere certo considerata come il motivo per il quale il linguaggio destinato all'apparire è stato innanzitutto il linguaggio che esprime l'immagine della terra isolata dalla verità e dal dubbio; e tuttavia il linguaggio destinato all'apparire è dapprima, e a lungo, solamente il linguaggio che esprime la terra così isolata. La terra, cioè, il cui volto raggiunge la semplificazione estrema dei suoi tratti.

II - *La necessità dell'accadere come risoluzione del problema della libertà dell'ente*

Ogni ente è eterno. Quindi eterno anche quell'ente che è lo stesso accadere dell'ente. Nella verità, l'accadere non è l'incominciare ad essere, ma l'incominciare ad apparire. Che l'ente incominci ad apparire significa che esso, eterno, esce dall'ombra del non apparire ed entra nella luce dell'apparire. Cade in questa luce²⁰⁸.

Poiché l'accadere dell'ente è eterno, è *necessario che l'ente accada*. Inoltre è necessario che l'ente accada con il senso determinato che gli conviene: non solo è necessario che l'ente accada, ma è insieme necessario che accada proprio quell'ente che accade.

L'accadere dell'ente è determinato, e quindi l'eternità dell'accadere è la necessità dell'accadere così determinato. Se infatti l'ente che accade non accadesse, l'accadere dell'ente non sarebbe e quindi non sarebbe eterno ma possibile, accidentale. Affermando che l'ente che entra nell'apparire sarebbe potuto non entrarvi – affermando cioè la «contingenza» dell'apparire –, si afferma che l'ente che accade sarebbe potuto non accadere, cioè si nega la necessità dell'accadere e, in questo modo, il non essere (la nientità) dell'accadere dell'ente vien posto come una possibilità. L'impossibile viene ritenuto possibile.

Poiché l'accadere è il passaggio dal non apparire all'apparire, l'*essere* (e quindi l'eternità) del passaggio richiede necessariamente che l'ente, che sopraggiunge nell'apparire, *prima* non appaia e *poi* appaia. L'accadere è solo in quanto l'ente che accade si mantiene *nascosto* sino a che incomincia ad apparire. L'eternità di ogni ente è l'eternità di ciò che esso è nel modo in cui lo è.

L'apparire che, nell'accadimento, incomincia, non è separato dal proprio incominciare, ma è, appunto, l'apparire incominciante. Se invece si isola l'apparire dal suo incominciare – se lo si pensa indipendentemente dal suo incominciare – si finisce col rendere impossibile quel mantenersi *nascosto*, quel non apparire ancora, da parte dell'ente, senza di cui l'accadimento non potrebbe essere.

²⁰⁸ E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pag. 97.

Separato dal suo incominciare, l'apparire si presenta come qualcosa che non può incominciare. Ogni ente è eterno; ma, appunto, è eterno l'ente nel suo essere ciò che è: nell'accadimento, l'ente che incomincia ad apparire non è in sintesi con un apparire che è separato dal proprio incominciare, ma è in sintesi con l'apparire incominciante.

Questa è la sintesi che è, e che è eterna; il contenuto dell'altra sintesi, invece – cioè della sintesi tra l'ente e il suo semplice (astratto) apparire – *non* è: appunto perché è ottenuta prescindendo dall'incominciare che pur determina l'apparire incominciante²⁰⁹.

Proprio perché l'ente che accade è in sintesi con l'apparire *incominciante*, l'ente in cui consiste questa sintesi non esclude, ma all'opposto, richiede necessariamente che, prima di incominciare ad apparire, l'ente che accade *non* appaia: l'ente *incomincia* ad apparire solo in quanto esiste un prima, rispetto all'apparire, dove tale ente ancora non appare. Ma questo non apparire ancora, che precede l'incominciare ad apparire, non è la nientità dell'apparire incominciante.

Con l'incominciare ad apparire dell'ente non si produce una sintesi nuova tra l'ente e il suo apparire, ma tutto ciò che sopraggiunge è *già*, eterno. Che col sopraggiungere non si formi una sintesi *nuova*, uscita dal niente, non significa che quella tra il sopraggiungente e il suo sopraggiungere, cioè il suo incominciare ad apparire, non sia una sintesi, ma significa che, in quanto questa stessa sintesi sopraggiunge, essa è *già*, eterna²¹⁰.

²⁰⁹ *Ivi*, cit. pag. 100.

²¹⁰ Con ciò potremmo rispondere a una delle cretiche che C. Fabro rivolge al divenire severiniano: < Severino non spiega perché e come le cose della terra incominciano ad apparire – da dove sbucano? dalla terra? [...] e se incominciano ad apparire, significa che le cose prima erano nascoste (a parte la domanda del dove fossero nascoste) ci si può chiedere anche: chi le ha spinte fuori dall'ombra... per guadagnar le stelle od almeno il sole della coscienza? E soprattutto quando incomincia questo cominciare? > C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, cit. pag. 129.

Affermando invece che il sopraggiungente sarebbe potuto non sopraggiungere – ossia che ciò che incomincia ad apparire sarebbe potuto non apparire –, si afferma che la sintesi tra l'ente che sopraggiunge e il suo sopraggiungere sarebbe potuta rimanere un niente. Ma se l'apparire è «il niente», che «il niente» accolga o non accolga l'ente è qualcosa di assolutamente indifferente, e quindi l'apparire è libertà. Mentre l'apparire è «niente», solo nel senso che la sua determinatezza *non è che* l'apparire delle determinazioni.

L'accadere è l'incominciare ad apparire dell'ente. È questo l'accadere che, nell'apertura della verità, appare. Inteso invece come un incominciare ad essere, uscendo dal niente, l'accadere non è qualcosa che appare [...] Poiché l'accadimento (il divenire) non è la creazione dell'ente, ma il sopraggiungere dell'ente, cioè dell'eterno, nell'apparire, l'accadimento è, dunque, solamente in quanto appare. Un divenire «in sé», che non appaia, è impossibile, è cioè un concetto del nichilismo²¹¹.

Appunto perché un accadimento «in sé» che non appaia è impossibile, la supposizione che sarebbe potuto accadere altro da ciò che di fatto accade non può essere mantenuta affermando che, sì, l'accadere effettivo dell'ente è eterno, ma questo eterno sarebbe potuto non apparire e sarebbe potuto apparire l'accadere che di fatto non appare. Questa supposizione non può essere mantenuta perché l'apparire appartiene all'essenza dell'accadere, e cioè l'accadere esiste solo in quanto appare e non può avere la possibilità di restare nel non apparire lasciando che un altro accadere appaia. E l'accadere non è l'accadere in generale, ma è l'accadere nella sua attualità. L'apparire che appartiene all'essenza dell'accadere è questo attuale apparire, è l'attualità dell'apparire, ed è dunque questa attualità ciò senza di cui l'eternità dell'accadere è impossibile.

L'apparire dell'accadimento accade; e tuttavia non è un accadimento. L'apparire dell'incominciare ad apparire dell'ente incomincia; e tuttavia non è un incominciare.

²¹¹ *Ivi*, cit. pag. 104.

L'accadimento che appare non è soltanto questo o quell'accadere particolare, ma è la *totalità* dell'accadere che appare. Anche se si trasforma «continuamente», l'accadere appare comunque come totalità dell'accadere. Gli accadimenti che appaiono sono «continuamente» diversi, ma appaiono necessariamente come totalità dell'accadimento. L'apparire della totalità dell'accadere non potrebbe essere apparire della totalità dell'accadere, appunto perché questa totalità avrebbe al di fuori di sé quell'accadere che è l'accadere dell'apparire della totalità dell'accadere.

Dire infatti che l'ente che sopraggiunge entra nell'apparire significa che l'apparire dell'ente diventa apparire anche dell'ente che sopraggiunge: in quanto è apparire anche dell'ente che sopraggiunge, l'apparire in cui il sopraggiungente sopraggiunge è esso stesso sopraggiungente. Quindi, l'apparire del sopraggiungente è apparire anche del proprio sopraggiungere: l'apparire del sopraggiungere dell'apparire del sopraggiungente è lo stesso apparire del sopraggiungente; e il sopraggiungere dell'apparire del sopraggiungente non è qualcosa che non possa appartenere alla totalità del sopraggiungere, ma è contenuto di questa totalità, un contenuto che è lo stesso contenente.

L'essere con tutti gli altri enti, nessuno escluso, appartiene all'essenza di ogni ente. La parte è nel Tutto non accidentalmente, ma necessariamente. Il Tutto non si limita a circondare la parte, ma la parte è ciò che essa è solo in quanto è unita al Tutto.

La persuasione che le decisioni – umane o divine – siano «libere» è invece la negazione del legame necessario che unisce ogni parte a tutte le altre. Tale persuasione separa infatti dal Tutto quella parte che è l'accadimento della decisione e la rende qualcosa di assolutamente indipendente. Questa separazione sussiste in ogni caso: sia che ancora si intenda la decisione libera come qualcosa che sarebbe potuto non essere, invece di essere, sia che, si intenda la decisione libera come un ente eterno che sarebbe potuto non apparire, invece di apparire.

L'isolamento della decisione dal Tutto – e ogni isolamento – è negazione della verità dell'essere non solo perché esso nega ogni legame necessario che unisce la parte al Tutto, ma anche perché in esso si esprime, ancora una volta il nichilismo. Negando ogni legame necessario col Tutto, l'isolamento nega insieme il legame necessario che è richiesto dall'eternità del Tutto e quindi nega l'eternità del Tutto: negando la conseguenza, nega il fondamento. La stessa prevaricazione che isola la decisione «libera» dal tutto, pone la decisione (e il Tutto) come un niente. La contingenza dell'accadere è dunque espressione del nichilismo.

Il linguaggio dell'Occidente dice: «Il cielo non è più azzurro». Dice, così, che l'azzurro del cielo, ora, è un niente: il cielo era azzurro. Ma il cielo azzurro è una delle eterne cose della terra che si inoltrano nel cerchio eterno dell'apparire della verità e ne escono dopo averlo attraversato. (Un cielo azzurro che non è espressione di un cielo azzurro universale ma quell'azzurrità del cielo, considerata nella sua irripetibilità e singolarità, es. il cielo di oggi, un giorno di marzo a Roma). Il cielo è azzurro. La contrapposizione tra l'«è» copulativo e l'«è» esistenziale è propria del nichilismo. L'«è» unisce il cielo e la sua azzurrità, ma li unisce, appunto, *nell'essere*. La loro unità è, ossia è eterna. Il cielo è eternamente azzurro. Il cielo è la sua azzurrità, nel senso che è il cielo-che-è-azzurro che è l'azzurro-di-questo-cielo. E il contenuto dell'errore (in ogni errore si esprime la volontà di sottrarsi al destino della verità, cioè l'alienazione della verità) è il niente.

Ma proprio perché l'ente non è e non può diventare un niente, il dire del destino non è una «proposizione» che da «vera» possa diventare «falsa». Nel destino il dire è l'apparire dell'identità trascendentale che costituisce l'essere qualcosa da parte di qualcosa, ad esempio è l'apparire dell'*essere* azzurro del cielo. Ciò che in verità accade quando il linguaggio dell'Occidente dice: «Il cielo non è più azzurro» non è il diventar falso dell'apparire del cielo azzurro, ma è l'uscire di questo apparire dal cerchio intramontabile dell'apparire.

Il cielo azzurro appare, cioè dimora nel cerchio dell'apparire della verità. Appunto perché appare, appare la sua destinazione all'essere. Poi «il cielo si oscura». Nel linguaggio dell'Occidente, l'«oscurarsi» esprime un'«azione» del cielo che prima «era» azzurro. Ma, nella verità, il cielo azzurro non si oscura, non compie l'azione di incupire e di render niente la propria azzurrità. Esso è eternamente azzurro, e ciò che l'Occidente chiama «il suo oscurarsi» è l'inoltrarsi del cielo (eternamente) oscuro nel cerchio dell'apparire, mentre da questo cerchio l'eterno cielo azzurro esce e scompare. La testimonianza della verità non dice quindi che «il cielo *non è più* azzurro», ma che il cielo eternamente azzurro si è portato fuori dell'apparire, nel non apparire. Di esso non dice: «non è» («non è più», «non è ancora»); bensì: «non è presente», «non è apparente» (quest'ultimo termine da intendersi come participio presente del verbo apparire). Dice dunque: «Il cielo (che è) azzurro non è (più) apparente». Ma, d'accapo, quest'ultima affermazione non significa che «l'apparire del cielo azzurro non è (più)» e che pertanto questo apparire è diventato un niente; bensì significa che «l'apparire del cielo azzurro non è (più) apparente».

Ciò che entra e esce dal cerchio dell'apparire appartiene eternamente ad esso; ma dicendo che tale appartenenza «entra» nel cerchio dell'apparire si intende escludere che, in qualsiasi modo, l'appartenenza si trovi già nel cerchio; e dicendo che ne esce, si intende escludere che essa, in qualche modo, continui a trovarvisi. Pertanto ciò che entra in questo cerchio non è l'atteso, ma l'inatteso; e ciò che ne esce non è il «ricordato», ma il «dimenticato». Il «ricordare» e il «dimenticare», nel linguaggio del destino della verità, non sono funzioni psicologiche o proprietà della coscienza trascendentale in quanto figura della tradizione filosofica del nichilismo: il «dimenticare» è il cerchio dell'apparire in quanto non contiene più in sé qualcosa, non lo contiene più in nessun modo; il «ricordare» è il cerchio dell'apparire, in quanto contiene *ancora* in sé, in qualche modo, il ricordato.

In qualche modo, infatti, l'atteso appare già, e il ricordato appare ancora. Quando l'atteso sopraggiunge, non entra quindi, *simpliciter*, nel cerchio dell'apparire; e quando il «presente» passa e si mantiene nella memoria, non esce da quel cerchio. In entrambi i casi, varia soltanto il modo in cui si mostra una certa identità che permane nel cerchio dell'apparire.

Ma l'inoltrarsi della terra nel cerchio dell'apparire può apparire, solo in quanto gli insiemi di enti, che l'inoltrarsi porta progressivamente alla luce, non sono via via dimenticati (non vanno cioè uscendo via via dal cerchio dell'apparire), ma continuano ad apparire, sia pure come passati. Nella verità appare l'inoltrarsi della terra, e l'inoltrarsi appare solo in quanto appare il passato. È infatti in relazione al passato, ossia è perché il passato appare, che il sopraggiungente può apparire come tale. Se, nel sopraggiungere, ciò che già appariva – e cioè il passato – uscisse, dimenticato, dall'apparire, il sopraggiungente non potrebbe apparire come «giunto sopra» qualcosa (appunto perché questo qualcosa sarebbe assente); e non solo il sopraggiungente non potrebbe apparire come tale, ma non potrebbe apparire affatto. Questo perché l'apparire dell'inoltrarsi della terra non solo esige l'apparire del passato, ma questo inoltrarsi è necessariamente un permanere: la permanenza assoluta dell'identità costituita dalla struttura della verità che è presente in ogni insieme di enti che entrano nel cerchio dell'apparire. Ciò che permane è sì ciò che appare *ancora*, ma, insieme, è ciò che appariva anche *prima*; il permanente è cioè presente e passato. Il sopraggiungente sopraggiunge quindi di necessità nella permanenza, ossia nell'apertura di un passato. L'essenza del divenire non può essere stabilita indipendentemente dall'essenza del passato.

«La legna arde nel camino e diventa cenere». Così parla il nichilismo nel linguaggio quotidiano. Diventando cenere, la legna, in quanto legna, è distrutta, cioè annientata.

Anche se la scienza della natura afferma che l'energia in cui consiste la legna non è andata distrutta nella combustione, ma rimane sotto forma diversa, tuttavia la forma che l'energia assumeva nella legna è inevitabilmente pensata, nella prospettiva scientifica, come ciò che è andato distrutto e che dunque si è annientato.

Ma 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.

Nella dialettica della coscienza sensibile, col sopraggiungere dell'universale e della coscienza indiveniente del divenire, il passato permane. È quanto richiesto dal principio secondo cui nel risultato è essenzialmente conservato e contenuto ciò da cui esso risulta. [...] Il risultato è un *permanere*. [...] la coscienza del divenire è, necessariamente, coscienza della permanenza. [...] Nella «Dimostrazione» della «prima analogia» dell'esperienza (*Critica della ragion pura*, sezione terza dell'*Analitica dei principi*) si dice che qualcosa può mutare solo se resta: Tutto ciò che muta resta; la permanenza è condizione necessaria, in cui solo è possibile che i fenomeni siano determinabili come cose od oggetti di una esperienza possibile²¹².

Lo stato precedente è conservato come passato, e questo conservarlo è il ricordo. Il ricordo ricorda qualcosa di positivamente determinato (la legna); ricorda cioè un non-niente.

²¹² E. Severino, *Tautótēs*, cit. pag. 86-87.

In quanto non-niente, il ricordato non può essere quindi ciò che nella combustione è diventato niente²¹³.

Per il nichilismo, il passare è un annientamento, ma allora il passato, in quanto annientato, e dunque in quanto niente, non può apparire. L'annientarsi è insieme, necessariamente, uno sparire. Ma, in questo modo, il ricordo non ricorda il passato – giacché l'autentico passato non può apparire – e quindi non è ricordo, ma apparizione di ciò che del passato nascosto continua ad esistere e che dunque non è un passato.

²¹³ < Tuttavia non è un'altra legna, ma è proprio la legna ricordata che, nella combustione, è diventata cenere e che quindi si è annientata in quanto legna. Ma di ciò che è divenuto niente non può esserci memoria. Ma senza memoria è impossibile la coscienza del divenire. Per salvare la memoria, il nichilismo è costretto a distinguere, nel passato che appare nel ricordo, due aspetti. Da un lato, il passato, in quanto oggetto del ricordo, è uno dei molti fattori del diveniente che continuano ad esistere nonostante l'annientamento cui il diveniente va incontro: oltre alla cenere, al fumo e al calore, della legna rimane anche il suo esser ricordata. Dall'altro lato, c'è l'aspetto del passato, relativamente al quale si verifica l'annientamento. Il passato si annienta non in quanto esso è oggetto del ricordo, ma in quanto ha questo secondo aspetto: ciò che è diventato niente non è la legna che appare nel ricordo, ma altro. Un altro che però appartiene alla legna che appare nel ricordo. Per Hegel questo altro è «l'esistenza» della legna; e ciò che appare nel ricordo è la «forma» o essenza della legna. È lo stesso concetto di Agostino: il passato esiste nell'anima, cioè esiste come idealità, essenza, non come esistenza reale. Ma su quale base viene affermata l'esistenza (passata) di questo altro che è divenuto inesistente? Non si può rispondere dicendo che questo altro appare nel ricordo: appunto perché ciò che appare nel ricordo, in quanto appare come un non-niente determinato, non è un niente. E, per quanto riguarda l'*Erinnerung* hegeliana, la legna ricordata non è una legna ricordata come inesistente. Il passato appare; e, nel nichilismo, qualcosa di esso è divenuto un niente. Ma che cosa? Non qualcosa che appare: tutto il passato che appare sta lì dinnanzi come un positivo. Qualcosa, dunque, che non appare >. Id., *Destino della necessità*, pag. 178.

È perché l'annientarsi è insieme l'uscire dall'apparire, che l'apparire, in quanto tale, non può attestare alcunché della sorte di ciò che si è portato al di fuori dell'apparire: se continui ad esistere o se sia diventato nulla. L'annientamento del passato è cioè l'apriori con il quale il nichilismo interpreta l'inoltrarsi della terra nel cerchio dell'apparire.

Nella verità dell'essere, invece, lo scomparire non è l'annientamento di ciò che scompare e il progressivo arricchirsi della manifestazione del passato mostra appunto che il dimenticato (ossia ciò che è uscito dal cerchio dell'apparire) continua ad essere e che questo suo essere riappare nel concretarsi del ricordo.

E 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. Ciò che l'Occidente ritiene l'evidenza suprema – l'uscire e il ritornare nel niente – rende impossibile la visione del divenire, ossia la visione della variazione del contenuto che appare.

III - «Crescere» come divenire

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 che, sebbene diversi, hanno qualcosa di identico (che è appunto ciò che nella successione è il crescente). La permanenza dell'intramontabile è il sopraggiungere in esso del suo differenziarsi – ossia dei differenti eterni di cui esso è identità. Affinché un'identità permanga nei differenti che sopraggiungono, si richiede pertanto la separazione e l'indifferenza dell'identico rispetto ai differenti, si richiede cioè che l'identico abbia il senso che ha, indipendentemente dal contenuto che entra e esce dal cerchio dell'apparire.

L'affermazione dell'identico sembra negare il legame necessario, che sul fondamento dell'eternità di ogni ente unisce ogni ente a ogni altro ente. E, d'altra parte, se non ci fosse permanenza dell'identico, non potrebbe nemmeno apparire la variazione del contenuto che appare: non potrebbe apparire alcun divenire. Questa aporia è provocata dalla separazione che isola l'identità permanente dal contenuto che appare e che è il contesto dell'identità. L'aporia, ponendo la permanenza dell'identità come risultato della separazione dell'identità, si costituisce proprio in quanto l'identità viene separata dagli insiemi che l'hanno in comune e nei quali essa permane. La separazione dell'identità è il fondamento dell'affermazione che la permanenza dell'identità è separazione. Nella testimonianza del destino della verità dell'essere, l'identità che permane è invece ciò che hanno in comune i diversi insiemi eterni che sopraggiungono e si ritraggono dal cerchio dell'apparire. Eterni sono sia la identità del diverso, sia la sopraggiungente e ritraentesi diversità dell'identico. Il non permanente è l'eterno che entra ed esce dal cerchio dell'apparire, o che continuando ad apparire ha raggiunto il compimento del suo permanere.

Il «crescere» è l'apparire dell'identità degli eterni diversi, che si succedono nel cerchio dell'apparire; è il ritrovarsi dell'identità nel sopraggiungere dei diversi. E quando la crescita ha raggiunto il suo compimento, essa è divenuta un *perfectum*: non nel senso che sia il prodotto compiuto di un *facere*, ma nel senso che l'identità del diverso si è portata totalmente, compiutamente, nel cerchio dell'apparire; si che in questo cerchio giunge ad apparire la totalità compiuta del diverso di cui l'identità è identità, e l'apparire di questa totalità è, in questo senso, il *perfectum*²¹⁴.

Ciò che diventa un passato non si trasforma e non è nemmeno necessario che qualcosa di esso esca dall'apparire. Nel passato, l'ente rimane tutto ciò che esso, nella sua destinazione all'apparire, è riuscito a mostrare di sé nel presente; e non è nemmeno necessario, affinché l'ente passi, che scompaia qualcosa di ciò che esso è nel presente. Col passare, avviene di certo una variazione nel contenuto del cerchio dell'apparire, ma questa variazione non riguarda necessariamente ciò che passa – giacché, appunto, nel passato l'ente può continuare ad apparire, mostrando tutto ciò che esso è nel presente: – ciò che è necessario appaia, perché appaia la variazione, è il sopraggiungere di qualcosa.

Nell'apertura della verità dell'essere, il divenire è il sopraggiungere dell'eterno: l'inoltrarsi dell'eterna terra nel cerchio eterno dell'apparire. Per quanto atteso e previsto, il sopraggiungere della terra possiede sempre qualcosa di imprevisto, qualcosa cioè che non è visto in precedenza e che dunque, entrando nel cerchio dell'apparire, esce dall'ombra del non apparire. Ma il sopraggiungere – cioè il divenire – appare come tale solo in quanto appare la dimensione sopra la quale il sopraggiungente giunge e che nel sopraggiungere è sorpassata, ossia diviene un passato.

Per concludere: l'estrema prevaricazione è il voler dimenticare di essere eterni nel Tutto eterno, voler dimenticare di essere l'eterno apparire del destino della verità, nel quale si inoltra la terra, e voler appartenere alla terra isolata.

²¹⁴ *Ivi*, cit. pag. 186.

La prevaricazione del mortale è l'isolamento della terra, ossia la volontà di sfuggire all'eternità del Tutto e quindi dell'uomo. Le cose della terra vanno e vengono, muoiono e nascono. La volontà di appartenere alla terra isolata è la volontà di morire.

La persuasione che la terra sia la regione con cui abbiamo sicuramente a che fare scioglie non solo il legame che unisce ogni parte al Tutto ma scioglie anche il legame che unisce l'apparire della terra all'apparire della verità dell'essere. Ma questi legami sono indissolubili, e sciogliere l'indissolubile è soltanto l'intenzione di scioglierlo, ossia è il volere l'impossibile.

La convinzione che l'accadere delle cose sia contingente e che quindi le decisioni dei mortali e degli dèi siano libere sorge all'interno dell'alienazione essenziale della verità. L'isolamento della terra, ossia l'accadimento del mortale, è il fondamento di quella convinzione. Solo perché l'uomo è diventato un mortale può convincersi di essere libero.

Il destino della verità, che non tramonta nemmeno con l'accadimento dell'alienazione essenziale della verità, dice che *tutto* ciò che accade è *destinato* ad accadere; ossia dice che la terra (che è la totalità dell'accadimento) è destinata ad inoltrarsi nel cerchio dell'apparire eterno dell'intramontabile, ed è destinata ad inoltrarvisi come «di fatto» vi si inoltra. Il «fatto» è il destino, cioè la *necessità* (nella verità del suo senso)²¹⁵.

La necessità e il destino, nella verità del loro senso, sono il *cuore* di ogni ente, sono il *mantenersi*, da parte di ogni ente, in accordo con ciò che esso in verità è.

²¹⁵ *Ivi*, cit. pag. 443.

PARTE TERZA

LA FEDE

*L'impossibilità di una «armonia» o incontro di fede e ragione
< Catturato dalla ragione malata, il Verbo è inconciliabile con la ragione
Purificata. L'inconciliabilità non riguarda la ragione in quanto tale ma la forma
storica assunta dalla ragione occidentale >²¹⁶.*

²¹⁶ E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit. pag. 42.

CAPITOLO PRIMO

Filosofia e fede

I - Lo sguardo filosofico alla rivelazione

Nell'antichità, i poeti presentano i loro canti come il risultato di un ammaestramento divino; la divinità era posta all'origine della loro espressione, il che significa che i poeti esprimono un sapere che è a tutti gli effetti divino. Era infatti convinzione comune che la conoscenza fosse assolutamente impossibile senza l'intervento degli dei ed è in questa prospettiva che Esiodo e Omero presentano i loro poemi. Nell'VIII libro dell'Odissea²¹⁷, Odisseo tesse le lodi del cantore Demodoco: «certo Apollo o la musa figlia di Zeus ti istruirono»: il cantore, solo perché il sapere gli proviene da una fonte superiore, può cantare ciò che capitò agli Achei a Troia pur senza aver visto coi suoi occhi. Anche l'incipit della Teogonia esiodea²¹⁸ è, sotto questo profilo, particolarmente significativo: «sono le muse che un giorno un bel canto insegnarono a Esiodo». Ma le muse di Esiodo, e qui sta la cosa interessante, raccontano anche cose false, cosicché sta all'uomo capire gli ammaestramenti divini, evitando di riceverli passivamente; non ogni forma di poesia, perché ispirata dalle muse, è autenticamente vera. Si affaccia così l'idea che la conoscenza umana abbia una sua indipendenza.

Con l'avvento della filosofia, come è già stato detto nella prima parte del presente lavoro, l'uomo cerca un sapere vero, non smentibile, un sapere che si imponga per la sua incontrovertibilità, l'*epi-stéme*; ma la ricerca di una tale sapere fu possibile perché il pensiero era convinto di giungere alla verità, in quanto la filosofia, nel mondo antico, era affermazione immediata di certezza e verità, e quindi l'uomo era artefice di un pensiero vero.

Il cristianesimo è invece la forma di pensiero filosofico che crede che la verità sia garantita solo se non è una produzione umana, come per i Greci, ma è rivelata da Dio.

²¹⁷ In URL www.bibliolandia.comperio.it, Omero, *Odissea*, traduzione di N. Delvinotti. Consultato in data 12/04/2017.

²¹⁸ In URL www.larici.it, Esiodo, *Teogonia*, traduzione di E. Romagnoli. Consultato in data 12/04/2017.

E quando, per difendersi dagli attacchi polemici e dalle persecuzioni, nonché per garantire la propria unità contro sbandamenti ed errori, il cristianesimo dovette venire in chiaro dei propri presupposti teorici e organizzarsi in un sistema di dottrine, esso si presentò come l'espressione completa e definitiva della verità che la filosofia greca cercava. Una volta postosi sul terreno della filosofia, il cristianesimo tenne ad affermare la propria continuità con la filosofia greca ed a porsi come l'ultima e più compiuta manifestazione di essa. Giustificò questa continuità con l'unità della ragione, che Dio ha creata identica in tutti gli uomini di tutti i tempi e alla quale la rivelazione cristiana ha dato l'ultimo e più sicuro fondamento; e con ciò affermò implicitamente l'unità della filosofia e della religione. Questa unità è un presupposto che guida e sorregge tutta la ricerca dei Padri della Chiesa nel loro contributo all'elaborazione dottrinale, la cui opera è stata accettata dalla Chiesa stessa.

La filosofia distingue il fatto storico dal *kérygma* o rivelazione. Propriamente li distingue in quanto il primo si fa portatore di un accadimento, di una verità storica, ossia un insieme di affermazioni intorno a eventi e a oggetti individuali a proposito delle quali si è convinti che esprimano un contenuto che viene ad apparire; il secondo, invece, porta con sé una verità di fede, ossia una verità che esiste se viene «creduta».

Nell'esempio del Cristianesimo la rivelazione è intesa come parola (Bibbia) e come evento (Gesù Cristo). Compito della filosofia è di indagarne le condizioni di possibilità.

Il problema della rivelazione scaturisce dalla necessaria mondanizzazione – e dunque – negazione – di Dio che si rivela. Se il *kérygma* (l'annuncio, il messaggio) è parola di Dio all'uomo, è necessario presupporre un'area comune di intendimento. Su tale necessità insiste anche quell'orientamento teologico massimamente preoccupato di salvaguardare la distanza, l'alterità radicale tra Dio e l'uomo.

Non sarebbe possibile l'ascolto della parola di Dio se non ci fosse insieme una comunicazione tra Dio che parla e l'uomo che ascolta, un'analogia, un «punto d'innesto», come scrive Barth nella *Dogmatica ecclesiastica*²¹⁹.

Per la teologia cattolica tale «punto d'innesto» è dato dalla dottrina – filosofica e teologica insieme – dell'*analogia entis*. Ma se il *kérygma* si fa storia, allora la parola – e l'evento – non è Dio, ma una sua testimonianza, un segno allusivo, indicativo di una ulteriorità di significato che l'evento, in quanto storico, non è in grado di offrire.

È stata proposta una soluzione, per l'interpretazione dell'evento storico come evento rivelato, secondo una logica alternativa alla logica necessitante della non contraddizione: la *logica della testimonianza*²²⁰. In base ad essa, l'atto più sensato, più umano è quello di credere dinnanzi alle testimonianze bene autenticate, pur non possedendo, tale atto, forza cogente. Una tale soluzione è in realtà l'accettazione di una possibilità, e non procede di un passo rispetto alla possibilità già offerta dalla ragione stessa. Non si tratta di logiche, poiché il dar credito alla testimonianza è già essere nella fede. La maggiore plausibilità non si riferisce all'eccedenza semantica, ma all'evento come dato storico (plausibilità storica); e la plausibilità (o probabilità) è una variante interna al concetto stesso di possibilità. È possibile anche l'improbabile.

È legittimo credere ed è legittimo non credere proprio perché il contenuto della fede è per la ragione una «possibilità». Ma il dar peso, il ritenere per vero tale contenuto è opera della volontà che così decide di determinarsi, che decide, cioè, di oltrepassare pragmaticamente il piano della possibilità.

²¹⁹ J. I. Muya, *La teologia delle religioni*, in *Teologia fondamentale*, a cura di G. Lorizio, Città Nuova Editrice, Roma 2005. Rif. pag. 64.

²²⁰ Cfr. D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia, 1991.

II - *L'argumentum*

Nella *Lettera agli Ebrei*²²¹, dell'apostolo Paolo, la fede è «*pragmaton élenchos ou blepoménon*», che traduciamo con : *argumentum non apparentium*. La fede è l'argomento «*élenchos*» delle cose che non appaiono.

La parola greca *élenchos* significa «prova», «giustificazione», «fondazione», «argomento». *Argumentum* è legato ad *argos*, «splendente»; è cioè il brillare dell'*argon*, la luminosità di ciò che *argon*. *L'argomento è il portare luce*. L'innegabilità che splende nella *sophia* è ciò che si costituisce come *argumentum* dell'*epistème*. L'*epistème* è il cuore della tradizione filosofica, il cuore originario della filosofia. Ma Paolo afferma che la fede è *argumentum* «delle cose non visibili» (*ou blepoménon*), *argumentum non apparentium*. Agostino dice che le «cose non visibili» (i *non apparentia*) sono tutte quelle cose che *absunt a sensibus*, «sono assenti dai sensi»²²².

Ma lo stesso Agostino e poi Tommaso precisano il senso di questa assenza: i *non apperentia*, cioè gli invisibili, i non manifesti, non sono soltanto gli *absentia a sensibus animi*, cioè quelle realtà che sono semplicemente assenti dalla sensibilità, ma sono soprattutto ciò che sfugge alle capacità del pensiero dell'uomo; le cose che sono assenti dai sensi dell'animo «*absentia a sensibus animi*» e che, dice Tommaso, «oltrepassano le capacità dell'intelletto», *excedunt facultatem intellectus*. Questi sono gli *invisibili*: gli enti che «eccedono», stanno al di là delle possibilità della ragione umana (ecco perché necessito di un «medio», di un «garante» per fondare la loro realtà).

²²¹ In URL www.gliscritti.it/dchiesa/bibbia, San Paolo consultato in data 24/03/2017. Per le parole in latino, mi attengo fedelmente alla loro utilizzazione e traduzione, operate da Emanuele Severino in *Pensiero sul cristianesimo*.

²²² In URL www.books.google.it, Opera Omnia/Augustinus *De videndo Deum*, epistola CXLVII Consultato in data 24/03/2017.

La fede è *argumentum non apparentium*. *Non apparentia* sono gli invisibili, gli assenti – non visibili non solo nella dimensione della sensibilità ma anche nella luce della *sophia*, nella luce della filosofia. La fede conferisce ai *non apparentia* l'*argumentum*. Ossia la fede è ciò per cui i *non visibili*, pur essendo tali, sono *accettati*, affermati, creduti. Il non visibile per eccellenza è la divinità di Gesù. Che Gesù sia Dio, non solo è assente dalla sensibilità, ma è assente dalla *sapientia huius saeculi*²²³. L'*argumentum* che la fede conferisce ai non visibili è dunque qualcosa di completamente diverso dalla luminosità dell'*élenchos*, dell'*argumentum* che rende *epistéme* la *sophia*, che rende stante il visibile. L'*argumentum* di cui parla Paolo è completamente diverso dal fondamento epistemico.

Di fronte al non visibile la fede dice: «Ecco, tu sei vero, perché io ti voglio vero. La mia volontà che tu sia vero è il tuo argomento». La mia volontà determina quell'assenso, al tuo contenuto visibile, che l'intelletto, propriamente, dà alla verità, al contenuto visibile. Volendo quell'assenso, voglio che tu sia vero.

La fede tratta come visibile ciò che invece è avvolto dall'oscurità. La parola «oscurità» non è una metafora impropria: l'oscurità è la condizione che sottrae allo sguardo dell'uomo i non visibili. L'oscurità, la notte, fa sì che i non visibili (il contenuto del messaggio evangelico) siano tali. L'apostolo Paolo sa bene che l'argomento della fede è diverso dall'argomento della verità filosofica. Nella prima *Lettera ai Corinti*²²⁴ (2, 1) dice: sono venuto *non in sublimitate sermonis*, «non ponendomi al culmine della ragione»; vengo collocandomi non sull'altura della verità e della filosofia, ma *in infirmitate et timore et tremore multo*²²⁵.

Questo venire *in infirmitate et timore et tremore multo* è proprio quell' «esitare» che Gesù *esige* che, *almeno una volta*, non ci sia affinché l'uomo sia salvo.

²²³ In URL www.lachiesa.it, San Paolo, *Lettera ai Corinzi*, 1,2,6. Consultato in data 24/03/2017.

²²⁴ *Ivi*, 2, 1.

²²⁵ *Ivi*, 2, 3.

Gesù dice: Se vuoi esser salvo, non devi esitare, *almeno una volta*. Paolo invece dice: *Vengo in infirmitate et timore et tremore multo*, cioè nell' infermità, nel timore e nel tremore da cui è afferrato l'uomo quando non si trova sull'altura luminosa della ragione (*logos*), e con i quali e attraverso i quali gli si presenta il mondo e tutto ciò in cui egli crede e quindi anche il messaggio di Gesù. Vengo esitando.

La fede è l'argomento dato ai non visibili. Ma i non visibili stanno dinnanzi come enunciati: non ci può essere fede, se non c'è l'annuncio («il messaggio» il *kérygma*) dei non visibili. L'apparire del *kérygma* è cioè la condizione dell'esistenza della fede. Il *kérygma* non è i non visibili. Il *kèrigma* è il linguaggio che nomina i non visibili. Esso è visibile; è, appunto, linguaggio; è quel visibile che nomina i non visibili e dice: Dio si è fatto carne. Questa parola appartiene ai visibili; ma il contenuto della parola – ciò a cui la parola si riferisce – è un non visibile.

La notte avvolge i non visibili, i *non apparentia*. La loro natura è opposta a quella dei visibili che appaiono nell'*epistème*.

Epi-stème è il contenuto che «sta» e non si lascia smentire. Il suo essere *saphés*, visibile e luminoso, è la condizione del suo stare. Paolo sa bene che non di questo si tratta, quando il *kèrigma* parla dei non visibili: i non visibili sono sì annunciati dal *kèrigma*, ma sono avvolti dall'oscurità della notte, cioè dalla condizione che li rende invisibili. Stanno cioè lì dinnanzi, nel linguaggio che li annuncia, *come ciò che può essere smentito*, stanno lì dinnanzi come *equivalenti alla loro negazione*. A questa equivalenza non può rinunciare nemmeno la teologia cristiana: se questa equivalenza non ci fosse, il contenuto del *kèrigma* sarebbe una verità razionale, il cristianesimo diventerebbe gnosi, razionalizzazione del messaggio soprannaturale di Gesù e della Chiesa. Cadrebbe la soprannaturalità dell'annuncio. L'annuncio in cui si ha fede, dice Tommaso, sta al di sotto della “scienza” (cioè dell'*epistème*) e al di sopra dell'opinione²²⁶.

²²⁶ Tommaso, *Summa Theologia*, Art. 5 par. 4.

Dunque, se la fede conferisce l'*argumentum* al visibile annuncio degli invisibili, se essa vuole affermare ciò che di per sé è negabile dal punto di vista della *sophia* e dell'*epistème*, e che dunque sta nell'oscurità della notte, è allora necessario che, affinché la fede esista, *appaia la notte in cui si alza la voce dell'annuncio*; è necessario che *appaia la notte che rende invisibili gli invisibili*.

L'apparire della loro oscurità – che l'*argumentum* della fede vuole luminosa come la luce del giorno – *è la condizione affinché la fede possa esistere*. Per volere che qualcosa divenga e sia altro da ciò che esso è, esso deve apparire per quello che è; per volere che gli invisibili abbiano l'assenso che spetta ai visibili è necessario che essi appaiono per quello che sono, cioè come invisibili, come oscurità e notte. La fede conferisce un *argumentum* alle cose non visibili annunciate dal *kèrigma*, e può farlo solo se esse appaiono come bisognose di tale *argumentum*, e cioè come non visibili, e dunque smentibili, controvertibili, negabili.

III - La certezza «dubitante» dell'animo

Ma se le cose annunciate, in cui si ha fede, devono stare lì dinnanzi manifeste *nella loro controvertibilità*, affinché la fede possa conferir loro il proprio *argumentum*, l'apparire della controvertibilità del contenuto dell'annuncio è il *dubbio*.

Dubitare di qualcosa significa appunto aver dinnanzi la controvertibilità del qualcosa, la sua incapacità di stare di contro alla negazione. Ma l'apparire della controvertibilità di ciò che è annunciato è il dubbio e il dubbio è il fondamento della fede; la pura fede che Gesù esige, la fede che non esita almeno per un momento, *non può esistere*, perché essa è sempre ed essenzialmente legata al dubbio ma con la volontà di isolarsi dal dubbio.

Quando il credente dice: «Io credo», egli rompe il nesso necessario tra la fede e il dubbio che è il fondamento della fede, cioè isola dal dubbio la volontà che il contenuto del *kèrigma* abbia un argomento. Giacché, quando la verità si lega alla fede, accade che, nell'apparire, lo stesso contenuto sia oggetto di certezza e di dubbio, appaia come affermato e non affermato, e che quindi l'apparire sia contraddizione.

La secolarizzazione e la profanazione della fede non costituiscono un tempo storico successivo al tempo della purezza della fede – il tempo della Chiesa di pietra, che avrebbe distrutto la Chiesa dei santi. La secolarizzazione e la profanazione della fede appartengono all'essenza della pura fede. La fede pura, in quanto tale, nella sua autentica essenza è questa profanazione; appunto perché non c'è fede che non sia profanata dal dubbio.

Il dubbio “profano”. Nella parola *profanum*, *pro* significa “al di fuori”, e *fanum* è il corrispettivo, nella lingua latina, di ciò che i Greci chiamano il *phainesthai* (la luce dell'apparire). In questo senso, “profano” è ciò che sta al di fuori della luce, cioè del *saphés*, della luminosità dell'*epistème*. Il dubbio profana la fede, perché l'*argumentum*, l'*argon*, la luminosità che la fede adduce, non è la luce vera dell'*epistème* ma è la volontà che le cose stiano in un certo modo, la volontà che gli invisibili della rivelazione siano²²⁷.

²²⁷ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit. pag.87-88.

Nel credente il linguaggio non ha parole che per l'*argumentum*, e non per il fondamento – la pietra del dubbio – senza di cui la fede non si costituirebbe.

La fede è consenso, assenso dell'intelletto ma dell'intelletto in quanto comandato, cioè in quanto sottoposto alla spinta della volontà.

Insieme ad Agostino, Tommaso afferma che il credere non è possibile se non volendo (*credere non nisi volens*).

Ciò che “propriamente” determina l'assenso dell'intelletto (e tale assenso è “appropriato” quando l'intelletto è intellesione della *scientia*), dice Tommaso, non è la volontà, ma l'evidenza della verità (e tanto meno è la volontà a rendere evidente l'evidente). E per Tommaso non è l'“evidenza” della verità a determinare l'assenso in cui consiste la fede. Sì, la fede in Cristo «è più certa di ogni scienza e di ogni cognizione» (Tommaso, *De fide*, art.1) – chi crede in Gesù ha cioè, per Tommaso, una certezza superiore a quella che è presente nella più alta delle scienze dell'uomo (perché per Tommaso è l'infinita potenza della grazia di Dio a dare all'uomo la fede e a stabilirlo nella fede) –; ma la certezza della fede cristiana non va confusa, avverte Tommaso (*ibid*), con l'“evidenza” delle verità che determinano l'assenso dell'intelletto; e in questo senso «sono la scienza e l'intellessione evidente ad avere certezza, non la fede» (*et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus*)²²⁸.

La fede cristiana è una certezza dell'animo (*certitudo quaedam animi*) “«intorno alle cose assenti» («assenti» sono appunto le cose che non appaiono agli occhi della «ragione naturale», mentre la «scienza» è ciò che la «ragione naturale» conosce primariamente), che «sta al di sopra dell'opinione e al di sotto della scienza» (dove la «scienza» non è la scienza in senso moderno, cioè come sapere ipotetico, ma, come già abbiamo rilevato, è il sapere incontrovertibile della filosofia, ossia ciò che i Greci chiamano *epistème*).

Le verità conoscibili naturalmente, quindi filosoficamente, costituiscono un presupposto necessario per accogliere la rivelazione di Dio.

²²⁸ *Ivi*, cit. pag. 95.

La fede implica l'assenso dell'intelletto a ciò che si crede. Ora, l'intelletto può assentire a una cosa in due modi. Primo, perché è mosso dall'oggetto [...] Secondo [...] per una scelta volontaria, che inclina più verso una parte che verso l'altra. E se ciò viene fatto col dubbio e col timore che sia vero l'opposto, avremo l'opinione; se invece è fatto con la certezza e senza tale timore, avremo la fede. [...] Se si tiene una cosa per fede si deve affermare l'impossibilità che essa sia diversamente, data la certezza della fede; tuttavia una stessa cosa non può essere sotto lo stesso aspetto oggetto di scienza e di fede, poiché ciò che è conosciuto per scienza è visto, mentre ciò che è creduto non è visto²²⁹.

Pur essendo al di sopra di ogni scienza quanto alla «fermezza» (*firmitas*) dell'assenso, la certezza della fede cristiana è al di sotto della scienza, perché non ha come contenuto il contenuto evidente della scienza. Infatti «va detto che è al di sotto della scienza, perché essa si riferisce alle cose che non appaiono» (*infra scientiam dicitur, in quantum est non apparentium*).

Per Agostino e Tommaso «le cose che non appaiono» e che primariamente consistono nell'essersi Dio incarnato in Gesù – sono quelle che o non sono «date» (manifeste, presenti), o non hanno l'evidenza dei primi principi conosciuti immediatamente dall'intelletto, o non sono verità necessariamente connesse, nella scienza, all'evidenza immediata dei primi principi. Quelle cioè che non sono «presenti» né ai «sensi del corpo» (*praesto corporis sensibus*) né ai «sensi dell'animo» (*praesto animi sensibus*). Non stanno «dinnanzi» (*praesto*); non sono presenti: non *prae-stant*.

(Il *prae-sens* – il «presente» – è il *prae-stans*.)

Ma proprio perché i contenuti della fede non sono manifesti, cioè sono *non apparentia*, non stanno «dinnanzi ai sensi del corpo e dell'animo», proprio per questo, dice Tommaso nella fede l'intelletto, in quanto tale, rimane «inquieto» (*nondum est quietatus*), non è «soddisfatto» (*satisfactum*), è «indeterminato» e può sentirsi attratto dalla tesi contraria a quella in cui il credente crede.

²²⁹ Tommaso, *Summa Theologia*, Art. 4-5.

Ora, per Tommaso, questa inquietudine e insoddisfazione è il *dubbio*.

Questo significa che Tommaso stesso – e nell’atto stesso in cui egli sta commentando la definizione che l’apostolo Paolo dà della fede – fornisce tutti gli elementi che conducono a una conclusione straordinaria: l’intelletto del credente è e rimane nel dubbio relativamente a ciò in cui il credente ha fede. «Inquieto», «non soddisfatto», «imprigionato» (*captivatus*) dalla volontà nell’assenso ai contenuti invisibili della fede

questo è per Tommaso il significato del *in captivatem redigentes omnes intellectum*, «facendo schiavo ogni intelletto» all’obbedienza di Cristo, di cui parla la seconda *Lettera ai Corinti*, l’intelletto del credente oscilla, “fluttua” tra ciò in cui il credente crede (Gesù è il Dio incarnato) e la negazione di ciò in cui egli crede: «fluttua tra le due parti della contraddizione» (la contraddizione tra l’affermare e il negare che Gesù è Dio); e «questa fluttuazione è l’atteggiamento che è proprio di chi dubita» (*et ista est dubitantis dispositivo, ibid.*)²³⁰

Chi dubita è colui che *esita*. L’ intelletto del credente esita relativamente a ciò in cui egli crede. Nella profondità del suo animo – ossia in ciò che la lingua greca chiama *kardia*, “cuore” – il credente *esita*. Non può non esitare. Ma quando Gesù afferma che solo chi crede sarà salvo, dice che salvo sarà solo «chi non esita nel proprio cuore»: *qui non haesitaverit in corde suo*²³¹.

Solo chi non esita, e cioè non dubita, ha la fede che riesce a gettare le montagne nel mare e che salva. In questo modo, sappiamo, Gesù pretende l’impossibile, perché il non esitante non esiste, non può esistere. L’ intelletto del credente, infatti, è essenzialmente il dubbio; *il credente*, essenzialmente, *haesitat in corde suo*, esita nel proprio cuore, e quindi non è e non può essere ciò che Gesù vorrebbe che fosse. Se il credente che Gesù salva è il non esitante, il credente non esiste, non può esistere. Cristo non salva nessuno.

²³⁰ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit. pag. 97.

²³¹ *Vangelo di Marco*, 11,23.

E una fede che sia solo «dottrina» e non quell'evento perturbante che sconvolge la vita, non è la fede cristiana. «Se ho tutta la fede che occorre per trasportare le montagne e poi non possiedo l'amore, sono nulla»²³².

Ma sono nulla anche se ho tutto l'amore, ma non ho la fede – tanto che per l'apostolo l'amore include la fede e la speranza (*omnia credit, omnia sperat*). E tuttavia il credente non ha, non può avere la fede che muove le montagne: appunto perché, pur avendo una fede «fermissima», la sua mente esita, dubita di ciò in cui egli crede.

Il Perturbante più profondo è il dubbio, da cui la fede non può *mai* liberarsi. Il Perturbante più profondo scuote la fede.

²³² *Corinti*, I, 13,2.

CAPITOLO SECONDO

Una dama da compagnia per la ragione

I - «Credere» per capire e conoscere

Il pensiero cristiano si fa portatore della «verità di fede». Questa è una delle tesi fondamentali di Tommaso d'Aquino, cioè, una delle tesi fondamentali della Chiesa. O, per meglio dire, *la* tesi fondamentale, perché, nella teologia tomistica, sta al fondamento di ogni altra. Si riferisce infatti alla totalità del messaggio cristiano, cioè all'insieme dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Nelle parole della *Summa contra gentiles* si dice: «Non è lecito ritenere che, essendo così evidentemente confermato da Dio, ciò che viene affermato per fede sia falso»²³³. Questo messaggio è ciò che il cristiano accetta per fede, e non è lecito ritenere che esso sia falso (*nec id quod fide tenetur .. fas est credere esse falsum*). Non è possibile ritenere che sia falso, «visto che è così evidentemente confermato da Dio» (*cum tam evidenter divinitus confirmatum sit*). «Confermato da Dio» significa «rivelato da Dio» (*ex revelatione divina*) e quindi reso sicuro e, appunto, «confermato» dal fatto che è Dio a rivelarlo. Ma il testo precisa che il contenuto della fede è confermato da Dio con piena evidenza: «così evidentemente confermato da Dio»: *tam evidenter*.

Tommaso sta parlando dell'«evidenza», la quale è per lui la proprietà che compete ai primi principi innegabili della «ragione naturale», cioè della ragione che l'uomo possiede per natura. Ma con le proprie forze la «ragione naturale» non è capace di conoscere le verità soprannaturali.

Nel commento al *De Trinitate* di Boezio²³⁴, egli ricorda che sebbene alla conoscenza di alcune verità divine possa giungere anche l'intelletto umano durante la vita presente con le sole forze della ragione si da acquistare vera scienza, tuttavia occorre la fede per cinque motivi.

²³³ In URL, www.corpusthomisticum.org. *Summa contra gentiles*, 1,7. Consultato in data 26/03/2017.

²³⁴ In URL www.books.google.it, *De Trinitate De Ebdomadibus*, introduzione e traduzione C. Pandolfi. Consultato in data 29/03/2017.

Per la profondità e sottigliezza dell'oggetto, per cui le realtà divine sono «occultate» al nostro intelletto; per la debolezza cui soggiace l'intelletto umano all'inizio (raggiungendo la perfezione solo alla fine); per la quantità di precedenti che occorrono per arrivare alla conoscenza di Dio mediante la ragione (è esigito un sapere pressoché universale); perché molti data la loro costituzione fisica, sono incapaci di raggiungere una perfetta conoscenza mediante la ragione e ci riescono solo mediante la fede; infine, per le molte occupazioni degli uomini che rendono impossibile acquistare di Dio la scienza necessaria mediante la ragione.

La verità di fede (*veritas fidei*) non è una verità di ragione (*veritas rationis*). Quando il testo di Tommaso afferma che il contenuto della fede, «così evidentemente confermato da Dio», non può essere falso, non intende dire che Dio, confermando la fede, la renda qualcosa di «evidente». Se Dio, confermando il contenuto della fede, lo rendesse qualcosa di «evidente», lo trasformerebbe in una verità di ragione accessibile all'uomo. Il contenuto della fede non sarebbe più soprannaturale e rivelato da Dio. E invece Dio rivela ciò che la ragione umana naturale non è capace di conoscere e che dunque, proprio perché soprannaturale, *non* è qualcosa di «evidente».

Nel libro dei *Proverbi*²³⁵ si esclama che «È gloria di Dio nascondere le cose, è gloria dei re investigarle». Il testo di Tommaso, dicendo che il contenuto della fede non è falso, «essendo così evidentemente confermato da Dio», intende dire: questo contenuto non è falso, perché è evidente che è confermato da Dio, ossia perché è evidente che è rivelato da Dio. È evidente che l'Antico e il Nuovo Testamento sono rivelati da Dio; ed essendo così evidentemente confermati da Dio, non possono essere falsi.

Questo significa che il fatto che Dio abbia rivelato il contenuto della fede cristiana è una verità evidente della ragione naturale.

²³⁵ *Proverbi*, 25,2

Certo, tutto il contenuto della fede cristiana è una verità soprannaturale; ma che esso sia rivelato e confermato da Dio è, per Tommaso e per la Chiesa, una verità naturale, cioè possiede un'evidenza che la ragione umana può cogliere con le proprie forze: possiede l'evidenza dei primi principi della ragione naturale.

L'affermazione «Dio ha rivelato il contenuto della fede» è un principio evidente della ragione naturale, ma non ha nulla a che vedere con un principio «logico», o col principio di non contraddizione, che per Tommaso, aristotelicamente, sta alla radice di tutti i principi logici. In un principio «logico» il predicato è infatti, anche per Tommaso, riferito necessariamente al soggetto della proposizione in cui consiste il principio. Ma per Tommaso e per la Chiesa, Dio, soggetto dell'affermazione: «Dio ha rivelato il contenuto della fede», non è necessitato, ma è libero di rivelarsi agli uomini (predicato di quell'affermazione).

Nel commento al *Vangelo di Giovanni*, Agostino dichiara

Al momento di rivelare una verità così importante e profonda, Cristo Signore si rese conto che non tutti l'avrebbero capita, e perciò nelle parole che seguono dà un consiglio. Vuoi capire? Credi. [...] se non hai capito, credi! L'intelligenza è il frutto della fede. Non cercare dunque di capire per credere, ma credi per capire, perché se non crederete non capirete²³⁶

L'apostolo Paolo afferma che la fede può sorgere nell'uomo solo se *si ascolta* qualcuno parlare di ciò che in essa è contenuto: *fides ex auditu*²³⁷. Chi si fa ascoltare per primo, nel Nuovo Testamento, è Gesù Cristo, il Verbo incarnato; poi si fanno ascoltare coloro che annunciano il messaggio di Cristo. Che cosa si fa dunque sentire nell'udito dell'uomo, quando gli viene incontro la vita di Gesù? Qualcosa, risponde l'apostolo, che va accolto «non come parola di uomini, ma, come è in verità, come parola di Dio»²³⁸.

²³⁶ In URL www.augustinus.it, Omelia 29,6. Consultato in data 03/04/2017.

²³⁷ In URL www.gliscritti.it/dchiesa/bibbia, Lettera ai Romani, 10,17. Consultato in data 18/04/2017.

²³⁸ In URL www.gliscritti.it/dchiesa/bibbia, Lettera ai Tessalonesi, 1;2,13. Consultato in data 18/04/2017.

«In verità» ciò che l'uomo sente è la parola di Dio: *è vero che* è la parola di Dio. L'«esser vero» significa qui il «manifestarsi», il «mostrarsi». La parola di Gesù, ad un certo momento, si presenta *mostrando* di essere la parola di Dio. Questo suo «mostrare di essere» la parola di Dio è il suo «essere veramente» la parola di Dio.

Ma ciò che appare manifestamente e si manifesta da sé è appunto qualcosa di evidente. Quando Tommaso afferma che è «evidente» che il contenuto della fede sia rivelato da Dio, ripropone l'affermazione dell'apostolo Paolo che «è vero» che la parola di Gesù, che si fa innanzi nell'udito dell'uomo, è la parola di Dio. Questo non significa che, quando Dio parla, tutti riconoscono che è Dio a parlare, ma *ci devono* credere! Paolo dice che la fede è *ex auditu*, proprio mentre sta ricordando quanto numerosi siano coloro che hanno udito la parola di Dio e non le hanno creduto. Paolo intende dire che chi non crede rifiuta l'evidenza, la verità, rifiuta ciò che si manifesta e si mostra.

Rifiuta dunque, nel linguaggio di Tommaso, la ragione naturale; giacché quest'ultima non si fonda soltanto sull'evidenza dei principi «logici» e del «principio di non contraddizione», ma anche sull'«evidenza» di quella diversa forma di principio che consiste nell'apparire, mostrarsi, manifestarsi, presentarsi delle cose (è la concezione di Aristotele: la «scienza», l'*epistème*, ossia il contenuto più alto di ciò che Tommaso chiama «ragione naturale», è fondata, da un lato, sul principio di non contraddizione, dall'altro sull'*aisthesis*, che non significa semplicemente «sensazione», ma indica appunto la «manifestazione», «l'apparire», «il presentarsi» delle cose).

L'eccedenza semantica, che la storia non è in grado di determinare, è operata dalla fede. Altro allora l'evento «storico» e altro l'evento in quanto «creduto». Altro: cioè altrimenti significativo. Altro è il Cristo storico, altro il Cristo della fede. Ma se è il Cristo della fede a colmare l'evento storico e l'evento soteriologico, l'aspetto discriminante per la rivelazione è la fede.

Ma se la fede apologetica ha forza dimostrativa, la fede può ancora dirsi soprannaturale? E se non ha tale forza, può ancora dirsi ragionevole la fede?

Ma tra i fedeli, nel cristianesimo, c'è anche chi salta a piè pari la preoccupazione di affermare e confermare l'esistenza della verità storica di Cristo.

Kierkegaard, ad esempio, scrive: «esiste un fatto storico che mi insegna che per la mia salvezza eterna io debba rivolgermi a Cristo»; ma «mi guarderò bene dal prendere una via sbagliata e d'ingolfarmi nei cavilli delle ricerche scientifiche, per sapere se si tratta di un fatto storicamente certissimo»: «io scelgo», e «questo si chiama rischiare, e senza il rischio la fede è impossibile» (*Diario*, 1850, X A 406)²³⁹.

Credo che da Cristo dipenda la mia salvezza eterna, e credo che chi mi viene incontro nella storia sia il Verbo di Dio fatto carne, e cioè che sia la rivelazione di Dio. Ma chi crede in questo modo non può dire che sia «così evidente» (*tam evidenter*) che il contenuto del messaggio cristiano sia la rivelazione di Dio. Se il contenuto della fede fosse «così evidentemente confermato da Dio», non ci sarebbe più il rischio della fede e ancor meno la necessità di garantire per la verità rivelata.

Una scelta. Un «fatto» è il «che c'è». Aristotele non usa la parola «fatto», ma l'espressione «che c'è» (*hoti éstin*), per indicare uno stato di cose che è in un certo modo, ma potrebbe anche essere diversamente. Fare «esperienza» di Dio è fare esperienza di qualcosa che è così, ma potrebbe essere altrimenti. Cioè, nella misura in cui Dio è oggetto di esperienza, Dio è qualcosa che è così, ma che potrebbe essere altrimenti. Ma se il cristianesimo pensa che Dio è l'unico a non poter essere altrimenti da come è (perché è la perfezione stessa), il cristianesimo non può ridurre Dio a «oggetto di esperienza». L'esperienza, se potesse, potrebbe dire soltanto: «Ora questo è Cristo» – lasciando aperta la possibilità che prima esso non lo fosse e tra un momento non lo sia più.

²³⁹ E. Severino, *Pensiero sul cristianesimo*, cit. pag. 67.

Ma il cristianesimo intende «Cristo», la «vita eterna», il «Salvatore», non soltanto *ora e qui*, ma in ogni tempo, e anche al di fuori del tempo, e in ogni luogo, e anche al di fuori di ogni luogo, e per ogni uomo e per ogni coscienza, e dunque universalmente e necessariamente. L'esperienza mostra che una cosa è così, ma non che è universale e necessario che sia così. Il contenuto dell'esperienza è, appunto, un «fatto».

Tutto questo non significa che il cristianesimo non abbia nulla a che fare con l'«avvenimento» e con il «fatto»: significa che, per rimanere in rapporto all'eterno e non all'accidentale, il cristianesimo deve pensare che il «fatto», l'«avvenimento» imprevedibile è l'incontro col non-fatto e col non-avvenimento; e cioè non deve confondere il carattere accidentale dell'incontro con il carattere di ciò che è incontrato.

Per Lessing non si può fondare una salvezza eterna su di un fatto storico (cioè la vita di Cristo). Se le verità della rivelazione sono verità storiche, esse sono particolari e contingenti e le verità di questo tipo non possono né essere dimostrate, né servire da premesse per una dimostrazione razionale. Kierkegaard non pretende di rovesciare questa tesi, e fondare la salvezza eterna su di un fatto storico, ma decide di credere che il Gesù presente nel fatto storico sia Dio; cioè rischia, e sa di rischiare. Sa che, dicendo «Questo è Cristo», egli sta rischiando, sta trovandosi in rapporto al rischio, ossia a ciò che è precisamente l'opposto del «fatto» e dell'esperito.

La storia – dice la fede – non ha assolutamente nulla a che fare con Gesù Cristo; a suo riguardo abbiamo soltanto la storia sacra (la quale è qualitativamente diversa dalla storia in generale) [...] Cristo è il paradosso che la storia non potrà mai digerire, né riuscirà mai a redigere in forma di sillogismo universale.²⁴⁰

²⁴⁰ S. Kierkegaard, *Esercizio del Cristianesimo*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze, 1972; nuova edizione Piemme, Casale Monferrato, 1995. Cit. pag.706.

Kierkegaard non identifica Cristo a un fatto storico e a un'esperienza, ma al contenuto rischioso di una scelta. È un incredulo colui che, riducendo Cristo a «un fatto», deve lasciare aperta, più o meno consapevolmente, la possibilità che il «fatto» possa essere sostituito o smentito da altri fatti.

La salvezza eterna non è fondata su un fatto storico, ma sul rischio della fede. Il sapere storico resta dunque impotente di fronte alla realtà autentica di Cristo che è quella dell'uomo-Dio. Se non vi è la possibilità dello scandalo, nemmeno vi è la possibilità di credere, perché la fede è esattamente fede in una realtà che per la ragione è scandalosa.

La fede presuppone la rassegnazione [...] con essa io rinuncio a tutto: è un movimento che io compio da solo e, se me ne astengo, la colpa è della mia viltà, della mia mollezza, della mia mancanza di entusiasmo [...] la ricompensa che ne ho, è me stesso nella coscienza della mia eternità, in una felice armonia col mio amore per l'essere eterno. Mediante la fede, io non rinuncio a nulla; anzi ricevo tutto, nel senso in cui è scritto che chi avrà fede quanto un grano di senape potrà smuovere le montagne. Ci vuole un coraggio proprio umano per rinunciare a tutta la temporalità in vista di guadagnare l'eternità [...] ma ci vuole l'umile coraggio del paradosso per afferrare allora tutta la temporalità in virtù dell'Assurdo e questo coraggio è quello della fede. La fede è quel paradosso che nessun ragionamento può dominare, perché «la fede comincia là, appunto, dove la ragione finisce»²⁴¹.

In aiuto alla ragione, che cerca l'intelligenza del mistero, vengono i segni presenti nella Rivelazione. Essi servono a condurre più a fondo la ricerca della verità e a permettere che la mente possa autonomamente indagare anche all'interno del mistero.

²⁴¹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, Mondadori, Milano, 1997. Cit. pag. 40-42, 46.

Questi segni, comunque, se da una parte danno maggior forza alla ragione, perché le consentono di ricercare all'interno del mistero con i suoi propri mezzi di cui è giustamente gelosa, dall'altra la spingono a trascendere la loro realtà di segni per raccoglierne il significato ulteriore di cui sono portatori. In essi, pertanto, è già presente una verità nascosta a cui la mente è rinviata e da cui non può prescindere senza distruggere il segno stesso che le viene proposto [...] come aveva ben detto san Tommaso, «tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma [...] oltre la natura»²⁴².

Aristotele diceva che le «sostanze» non sono «sensibili per sé stesse», ma indirettamente (*per accidens*), cioè per il carattere sensibile delle loro proprietà.

L'interpretazione aggiunge senso al senso che è dato. Vuole che il senso non si esaurisca nel senso che è dato. E questa volontà è appunto la fede, la fede per la quale io credo, in base a certi criteri (cioè non arbitrariamente, a caso), che qualcosa sia di più di quanto si manifesta di quella cosa nell'ambito di ciò che è dato, appunto, oltre la natura. Quelle che noi chiamiamo «cose» (anche quando non usiamo questa parola in senso restrittivo) sono interpretazioni di cose, cioè volontà che le cose abbiano un senso piuttosto che un altro, cioè sono fede.

Il Concilio Vaticano II ribadisce che «a Dio che si rivela è dovuta l'obbedienza della fede» e ancora Giovanni Paolo II ricorda che «con la fede, l'uomo dona il suo assenso a tale testimonianza divina. Dà il suo assenso. Quindi sceglie di credere, di dare appunto il suo assenso, ad un'eccedenza rispetto al senso dato.

²⁴² Papa G. Paolo II, *Fides et Ratio*, versione integrale scaricata il 10/12/2016 da URL www.W2.vatican.it. Cit. pag. 22.

II - La sottomissione della ragione alla fede

Quando il cristianesimo afferma che la verità è fondata su rivelazioni Divine, contenute nelle Sacre Scritture, nasce il problema del rapporto tra fede e ragione e della loro armonia. Il problema è facilmente risolto dal punto di vista della fede: essa «e perché procede dall'illuminazione e dall'autorità di Dio e perché ci comunica verità che trascendono la ragione, rimane e va riconosciuta superiore alla ragione»²⁴³.

Il filosofo (la ragione)

deve procedere secondo le proprie regole e fondarsi sui propri principi; la verità, tuttavia, non può essere che una sola. La Rivelazione, con i suoi contenuti, non potrà mai umiliare la ragione nelle sue scoperte e nella sua legittima autonomia; per parte sua, però, la ragione non dovrà mai perdere la sua capacità d'interrogarsi e di interrogare, nella consapevolezza di non potersi ergere a valore assoluto ed esclusivo. La Rivelazione cristiana diventa il vero punto di aggancio e di confronto tra il pensare filosofico e quello teologico nel loro reciproco rapportarsi. È auspicabile, quindi, che teologi e filosofi si lascino guidare dall'unica autorità della verità così che venga elaborata una filosofia in consonanza con la parola di Dio²⁴⁴.

Per il sant'Anselmo la priorità della fede non è competitiva con la ragione. Questa, infatti, non è chiamata a esprimere un giudizio sui contenuti della fede; ne sarebbe incapace, perché a ciò non idonea. Suo compito, piuttosto, è quello di saper trovare un senso, di scoprire ragioni che permettano a tutti di raggiungere una qualche intelligenza dei contenuti di fede.

L'uomo ha bisogno di conoscenza, ha bisogno di verità, perché senza di essa non si sostiene, non va avanti. La fede, senza verità, non salva, non rende sicuri i nostri passi. Resta una bella fiaba, la proiezione dei nostri desideri di felicità, qualcosa che ci accontenta solo nella misura in cui vogliamo illuderci. Oppure si riduce a un bel sentimento, che consola e riscalda, ma resta soggetto al mutarsi del nostro animo, alla variabilità dei tempi, incapace di sorreggere un cammino costante nella vita²⁴⁵.

²⁴³ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, nota pag. 376, E. Severino *Essenza del nichilismo*.

²⁴⁴ Papa Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, cit. pag.116.

²⁴⁵ In URL w2.vatican.va Francesco, *Lumen Fidei*, capitolo secondo, art. 24. Consultato in data 20/06/2017.

Alla base dell'atteggiamento della Chiesa si trova nuovamente il pensiero tomistico: non ci può essere contraddizione tra ragione e fede, perché in entrambe è presente la *verità*. Il contenuto della fede è *verità*, perché è rivelazione divina.²⁴⁶

L'armonia fondamentale della conoscenza filosofica e della conoscenza di fede è confermata: la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio; perciò non possono contraddirsi. La fede non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione. Quest'ultima illuminata dalla fede, viene liberata dalle fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza e dal peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio. La fede e la ragione sono le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità.

Tuttavia, l'affermazione che il contenuto della fede cristiana è rivelazione divina, e quindi *verità*, è essa stessa un atto di fede. Ciò che essa afferma è una parte di quel contenuto. È il credente in quanto tale a credere che ciò in cui crede sia rivelazione divina. Ed è dunque il credente in quanto tale che deve qualificare come errore ogni pensiero che sia in contrasto con il contenuto della fede: chi è convinto della verità della fede cristiana, deve essere insieme convinto che nulla potrà mai distruggere questa verità, e che ogni tentativo in questo senso sarà sempre espressione di un fallimento dell'uomo. Tutto ciò significa che l'intera concezione tomistica del rapporto fede – ragione è effettuata dal punto di vista delle fede.

²⁴⁶ Tommaso, *Summa contra gentiles*, c. 6,7; *Somma Teologica*, q.1.

Ma allora tale punto di vista significa rinuncia della ragione nell'atto stesso in cui si intende riconoscerne l'autonomia, e lasciare la fede completamente indifesa di fronte al costituirsi della ragione e al modo in cui la ragione concepisce il rapporto fede-ragione.

Riguardo a ciò, ossia sull'autonomia della ragione, Giovanni Paolo II afferma che a seguito di uno spirito razionalista proprio della modernità, [...] culminato nel secolo scorso toccando il suo "apogeo" con rappresentanti dell'idealismo che hanno cercato di trasformare le fede e i suoi contenuti, perfino la morte e risurrezione di Gesù Cristo, in strutture dialettiche razionalmente concepibili [...] la filosofia è ridotta progressivamente da saggezza e sapere universale a una delle tante province del sapere umano. [...] La ragione privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È illusorio pensare che la fede, dinnanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione²⁴⁷.

Leggiamo nei testi tomistici che mentre nella «*scientia*» (e, propriamente, nel momento originario della «*scientia*», ove essa si costituisce, aristotelicamente, come posizione delle protasi immediate) «*ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet*», invece nella fede l'assenso non è determinato dall'evidenza del contenuto, ma «*ex voluntate*»²⁴⁸.

²⁴⁷ Papa Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, cit. pag.69-71,73-74.

²⁴⁸ In URL www.books.google.it, *Commentaria in Secundam Secundae*, D. Thomae, *Questio de Fide*, Art. 1. Consultato in data 29/03/2017.

La fede, che si fonda sulla testimonianza di Dio e si avvale dell'aiuto soprannaturale della grazia, è effettivamente di un ordine diverso da quello della conoscenza filosofica. Le filosofie e le scienze spaziano nell'ordine della ragione naturale, mentre la fede, illuminata e guidata dallo Spirito, riconosce nel messaggio della Salvezza la pienezza di grazia e verità che Dio ha voluto rivelare nella storia e in maniera definitiva per mezzo di suo Figlio Gesù Cristo²⁴⁹.

E mentre la negazione della ragione naturale, «*cui omnes assentire coguntur*», è impossibile, la negazione del contenuto soprannaturale della fede non può invece manifestarsi come impossibile (altrimenti tale contenuto non sarebbe soprannaturale, ma sarebbe una verità necessaria della ragione naturale), ma come «non necessaria».

Esiste dunque una dimensione del divino che sfugge essenzialmente alla ragione naturale. L'intera prospettiva tomistica del rapporto fede-ragione è espressa da questa grandiosa sequenza: poiché l'Intelletto è il primo autore e motore dell'universo, l'ultimo fine dell'universo è la verità, e la divina Sapienza, «carne indulta», attesta di essere venuta nel mondo «*ad veritatis manifestationem*»²⁵⁰.

Cristo è la manifestazione dello scopo supremo dell'Intelletto che produce e guida il mondo.

²⁴⁹ Papa Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, cit. pag.16.

²⁵⁰ Tommaso, *Summa contra gentiles*, c. 1.

III - Per un senso autentico del rapporto tra fede e ragione

Ma come si debba intendere il rapporto tra ragione e fede, quando si tenga ferma per davvero l'autonomia della "ragione", viene, con forza e potenza, indicato da Kant, maggiormente nella *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793) e nel *Conflitto delle facoltà* (1798), che prende avvio dal conflitto tra le facoltà universitarie, ma il cui tema di fondo è appunto il rapporto tra ragione e fede.

Kant dichiara, rispondendo alla lettera inviatagli nel 1794 da Federico Guglielmo re di Prussia, nella quale si rimproverava al filosofo di aver «travisato» e «svalutato» la Sacra Scrittura e la religione cristiana,

la propria grande stima per la Bibbia ma, aggiunge, che il migliore e più duraturo elogio che si possa fare della religione cristiana consiste nel rilevare l'accordo che quel Libro mostra tra la religione cristiana e la ragione. Infatti, solo dalla ragione scaturiscono l'*universalità*, l'*unità*, la *necessità* delle dottrine della fede che costituiscono sempre la parte essenziale di una religione, quella pratico-morale, che consiste in ciò che dobbiamo fare.²⁵¹

La ragione è capace di dire all'uomo cosa egli deve fare. E ciò che la ragione dice è la parte essenziale, il cuore, il centro di ogni fede e di ogni religione. L'essenza del cristianesimo non è la rivelazione divina, l'incontro con Cristo, ma ciò che vi è di universale e necessario, ossia ciò che scaturisce soltanto dalla ragione. Alla rivelazione divina possiamo credere in base ad argomenti storici, in base cioè all'assicurazione, che la Bibbia, un documento storico, dà di sé stessa, di essere ispirata da Dio. Ma proprio perché questi indirizzi sono storici, cioè privi di un valore assoluto, la rivelazione è un contenuto in sé contingente ed extraessenziale della fede cristiana. Esso c'è, ma potrebbe non esserci, ossia è contingente.

²⁵¹ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit. pag. 127.

La ragione con cui la fede deve confrontarsi è, per Kant, quella che dice che cosa l'uomo debba fare: la «ragione pratica», o «pratico-morale». Ora, la ragione non dice all'uomo di far questo o quello, ma gli impone di agire con la convinzione di fare ciò che in ogni luogo, in ogni tempo e senza condizioni e da ogni essere razionale – e dunque «universalmente» e «necessariamente» – deve essere fatto.

Chi possiede questa convinzione può certamente ingannarsi; ma la forma originaria della ragione consiste nella volontà di aver a che fare con i tratti essenziali della verità, cioè l'universalità e la necessità; e quindi consiste nella volontà di essere guidati da essi anche nell'agire.

Kant scorge nel cristianesimo la tendenza a sollevare al rango del contenuto essenziale della religione gli aspetti «extraessenziali» e «contingenti» della Bibbia, ossia ciò che il cristianesimo considera rivelazione divina. In questo modo, il cristianesimo si trova costretto ad avvallare dottrine che sono in conflitto con la coscienza morale in cui la ragione si esprime e che costituisce l'essenza dello stesso cristianesimo.

Nel *Conflitto della facoltà*, il filosofo afferma che il cristianesimo è l'ideale religioso («l'idea della religione») che «dev'essere fondato semplicemente sulla ragione ed essere pertanto religione naturale», qualcosa cioè che l'uomo può realizzare con le proprie forze, [...] senza aver bisogno dell'intervento di una grazia e di una rivelazione soprannaturale.²⁵²

Kant non esclude che possa esserci bisogno di una cooperazione esterna di Dio perché l'uomo possa conformarsi alla legge morale che la ragione gli presenta indipendentemente da ogni rivelazione; ma considera una temerarietà la pretesa di vedere proprio nella vita di Gesù, nella sua incarnazione e in tutte le parti del suo insegnamento, il modo in cui quella cooperazione si è realizzata.

²⁵² *Ivi*, cit. pag. 128.

La «fede ecclesiastica» è appunto, per Kant, quel travisamento della religione autentica, che pretende di attribuire i caratteri della ragione – l'universalità e la necessità – a quanto nelle Scritture vi è di contingente, di storico, e di inessenziale, e che pretende che la salvezza dell'uomo sia riposta in una Chiesa.

Il cattolicesimo è per Kant la forma maggiore della «fede ecclesiastica» dove la «cattolicità», ossia l'«universalità» è qualcosa di «contraddittorio», stante il carattere storico della rivelazione che la fede ecclesiastica intende assumere come verità assoluta.

Quando il Dio biblico appare in conflitto con la legge morale della ragione, la ragione deve escludere che quel Dio sia il vero Dio.

Alla tesi tomistica che la filosofia è l'«ancella della teologia», (ossia del sapere fondato sulla fede), Kant replica, nel *Conflitto*, che però l'ancella la «precede col lume la sua gentile signora», non «la segue reggendo lo strascico».²⁵³

Quando c'è conflitto tra ragione e fede, quel che vi è di inautentico e di degenerato non è la ragione ma la fede.

Kant esclude che la ragione possa accettare un ordine che le sia dato dall'esterno; ma non si avvede che la ragione, in quanto coscienza morale, si trova nelle stesse condizioni della fede ed è quindi essa stessa un ordine, che essa si dà, di tenere per vero qualcosa. Sì che anche la coscienza morale è fede, in cui la volontà espressa dall'ordine esterno diventa volontà interna al credente, la volontà che ordina alla sua coscienza di ritenere per vero qualcosa che a tale coscienza non si presenta come vero e che dunque appare come dubbio.

La convinzione di essere «libero» di assumere come vero ciò di cui si è convinti che sia vero proviene, sia nella fede che nella coscienza morale, dall'isolamento che separa il contenuto in cui si crede di credere, dalla dubitabilità che a tale contenuto compete.

²⁵³ *Ivi*, cit. pag. 130.

Che il conflitto tra ragione e fede debba essere risolto come indica Kant, tenendo ferma la ragione e negando ciò che della fede è in contrasto con la ragione, è dunque un'affermazione che non si riferisce alla ragione in quanto coscienza morale (come invece vorrebbe Kant), ma alla ragione che non intende essere fede, non intende essere la semplice convinzione che ciò in cui si crede sia vero, il semplice ritenere per vero ciò che non si sa se sia vero.

Nell'ambito del pensiero dell'Occidente, la risposta che si deve dare al problema del conflitto tra ragione e fede è certamente questa: quando si presenta un conflitto tra la ragione autentica e la fede cristiana, la ragione deve liberarsi dalla fede, vederla nel suo carattere di semplice veicolo della ragione e come semplice «fede ecclesiastica».

CAPITOLO TERZO

L'inevitabile contrasto

I - La duplice posizione della Chiesa: fideismo e gnosi

Alla domanda su cosa sia la verità, la Chiesa risponde fondandosi su una duplice testimonianza: la verità è ciò che è testimoniato dall' *epistémè* greca e da Cristo, come grazia che porta al culmine la testimonianza umana. Ma appunto qui il pensiero della Chiesa non esce dall'ambiguità. Cristo è testimone della verità solo per chi crede in lui. L'armonia tra testimonianza naturale e testimonianza soprannaturale della verità è cioè un atto di fede (compiuto all'interno di quel certo tipo di fede che intende riconoscere alla ragione umana la capacità di raggiungere una verità definitiva, assoluta ed autonoma, e che nel contempo pregiudica questo riconoscimento, escludendo che la ragione in quanto tale possa trovarsi in contrasto con la fede); ma nel pensiero teologico della Chiesa l'armonia tra ragione e fede non è presentata come un atto di fede, ed assume l'aspetto di una verità razionale, assoluta, definitiva.

Nell'elenco delle preposizioni riguardanti la dottrina del prof. Severino, Mons. Carlo Colombo afferma che

Esaminando il pensiero filosofico del Prof. Severino, la Chiesa non pretende essere depositaria esclusiva della verità naturale o verità filosofica, ma giudicando, secondo il carisma ricevuto, dell'esatto senso della verità rivelata, ha il diritto di dichiarare una posizione filosofica come incompatibile con la Rivelazione (Cfr. DS, n. 3020 e 3043).²⁵⁴

Se è (come è) un atto di fede, l'armonia tra fede e ragione, allora la Chiesa, «dichiarando una posizione filosofica come incompatibile con la Rivelazione», si limita a indicare la pura differenza tra la rivelazione e quella posizione filosofica, senza poter escludere che la verità si costituisca al di fuori dello spazio della fede e si costituisca come smentita del contenuto della fede.

²⁵⁴ E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit. pag. 133.

Se l'armonia tra fede e ragione è essa stessa un contenuto della fede, allora la Chiesa deve lasciarsi giudicare dalla filosofia in quanto testimonianza della verità dell'essere e riconoscere la possibilità che, con l'avvento della testimonianza della verità dell'essere, la verità si manifesti come la negazione più essenziale della fede e ne denunci la non-verità e l'alienazione.

Ma se la Chiesa non intende lasciare al di fuori di sé la verità – se non intende restare *timore et tremore multo* di fronte alla verità; se non accetta che la verità dell'essere la qualifichi o possa qualificarla come non-verità e alienazione –, allora è inevitabilmente costretta a porre l'armonia di fede e ragione come verità di ragione, verità filosofica. La «verità filosofica» o «naturale» dell'affermazione di tale armonia consentirebbe allora di porre come «errore filosofico» ogni pensiero che risultasse in contrasto con la fede. In questo caso sarebbe «verità filosofica» che il contenuto della fede cristiana forma l'orizzonte inoltrepassabile all'interno del quale la verità filosofica deve costituirsi e svilupparsi; sarebbe verità di ragione che la fede è la pietra di paragone della ragione, dalla quale la ragione resta misurata.

Ma dato che la Chiesa pretende «giudicare, secondo il carisma ricevuto, dell'esatto senso della verità rivelata», è inevitabile che *solo* alla Chiesa sia consentito stabilire l'esatto senso della pietra di paragone alla quale la ragione deve commisurarsi, e quindi *solo* la Chiesa abbia la facoltà di stabilire ciò che è «verità filosofica» e ciò che non lo è.

La Chiesa deve avere questa pretesa o rapportarsi *timore et tremore* alla verità dell'essere. Invece, nel giudicare gli scritti del prof. Severino, Essa non intende «temere» la verità e, insieme, non pretende di essere depositaria esclusiva della verità filosofica.

La Chiesa vuole conciliare l'inconciliabile. Identifica surrettiziamente il punto di vista della fede e quello della ragione. Tuttavia negli stessi testi tomistici sono presenti elementi che consentirebbero di stabilire come, dal punto di vista della ragione, l'armonia di fede e ragione rimanga un *problema*.

Tommaso distingue il «dubitare» e l'«opinare» dal «credere» ma riconoscendo un fattore comune a queste diverse «*dispositiones*»²⁵⁵. Il fattore comune è che rispetto alle due «parti della contraddizione» (ossia rispetto a due proposizioni che stanno tra di loro in rapporto di contraddizione), l'intelletto «*non est terminatus ad unum*», ossia nessuna delle due parti si impone, per la sua evidenza, sull'altra. Nella fede, l'intelletto dà il suo assenso a una delle due parti della contraddizione in quanto è mosso dalla volontà; ma per quanto fermo sia l'assenso prestato dall'intelletto ai contenuti della fede «*quamvis fermissime eis assentiat*», tuttavia l'intelletto, in quanto tale «*quantum est ex seipso*», resta «insoddisfatto» («*non est satisfactum*»), «irrequieto» («*eius motus nondum est quietatus*») e si mantiene in un atteggiamento di «ricerca» relativamente ai contenuti, cui pur presta il suo assenso.

L'intelletto, in quanto tale «*quantum est ex seipso*», si mantiene in atteggiamento problematico rispetto ai contenuti della fede. La problematicità è appunto la sua «irrequietezza». Ma l'intelletto, in quanto tale, è la «ragione naturale». Essa, misurando i propri confini, vede la problematicità di ciò che la trascende. Se ci si rende conto che l'affermazione della verità soprannaturale della fede cristiana è essa stessa un contenuto di questa fede, e se quindi ci si rende conto che l'affermazione dell'armonia tra fede e ragione è un atto di fede, se si giunge a questa consapevolezza, allora è lo stesso pensiero a porre la problematicità di tale armonia. E se l'intelletto in quanto «ragione naturale» è «*inquietus*» proprio là dove il credente è «*quietatus*», l'intelletto vede allora la possibilità che le cose stiano altrimenti da come sono credute nella fede cristiana, cioè vede la possibilità che il cristianesimo sia, oltre che verità, anche errore. Ciò vuol dire che, nella logica oggettiva del tomismo, la «ragione naturale» riconosce la possibilità della discordanza tra ragione e fede.

²⁵⁵ D. Thomae, *Questio de Fide*, Art. 1.

Ma il tomismo e la Chiesa non giungono a questo riconoscimento, perché non giungono a rendersi conto che l'affermazione della verità soprannaturale del cristianesimo è un atto di fede; e cioè perché trattano in modo diverso due dimensioni che tuttavia appartengono entrambe al contenuto della fede cristiana. L'una è l'affermazione della verità soprannaturale del contenuto di questa fede; l'altra è questo contenuto, assunto come non includente quell'affermazione.

Accade così che, nella dottrina della Chiesa, un atto di fede (l'affermazione della verità soprannaturale del cristianesimo) venga a svolgere, *di fatto*, la funzione di una verità di ragione. E tuttavia il tomismo e la Chiesa hanno anche evitato di porre esplicitamente come verità di ragione l'affermazione della verità soprannaturale del cristianesimo. Porla esplicitamente come verità di ragione significherebbe accettare e arrendersi esplicitamente a quella gnosi, contro cui la Chiesa ha sempre combattuto.

L'atteggiamento esplicito della Chiesa risulta quindi da una doppia incoerenza: si lascia che di fatto funzioni come «verità naturale» ciò che in realtà è soltanto un atto di fede; si evita di qualificare come «verità naturale» ciò che di fatto si lascia funzionare come «verità naturale». In questo modo, la dottrina della Chiesa è, insieme, «fideismo» e «gnosi». Quel fideismo, ossia la volontà di credere contro la ragione, che la tradizione cattolica continua a rigettare

Credo quia absurdum (credo perché è assurdo) non è formula che interpreti la fede cattolica [...] Dio, infatti, non è assurdo, semmai è mistero. Il mistero, a sua volta non è irrazionale, ma sovrabbondanza di senso, di significato, di verità>>²⁵⁶.

La Chiesa vuole che, giudicando la filosofia, la fede non solo non abbia a «coartare» l'autonomia del pensiero filosofico, ma «ne illumini il cammino verso la verità».

²⁵⁶ In URL www.w2.vatican.va, Benedetto XVI *Udienza generale del 21 novembre 2012: L'Anno della fede. La ragionevolezza della fede in Dio*. Consultato in data 04/04/2017.

La «libertà di ricerca» e la «vera autonomia della scienza» esprimono la «ragione naturale» tomistica; l'esclusione che la fede abbia a «coartare la libertà di ricerca e la vera autonomia della scienza» esprime l'affermazione tomistica dell'armonia di ragione e fede; sull'affermazione dell'armonia di fede e ragione, la fede traccia il senso ultimo dell'essere, al quale la ragione non deve voltare le spalle. In questo modo la grazia (la fede) non conserva la natura (la ragione), ma la nega.

Le distinzioni tra fede umana e fede divina rivelata, tra ordine naturale e ordine soprannaturale, sono in realtà operate all'interno della fede cristiana, perché è il credente ad avere fede che la propria fede, in quanto rivelata, differisca da ogni «fede umana», ed è ancora il credente ad aver fede nell'esistenza di un ordine soprannaturale costituito dalle determinazioni della fede cristiana.

La Chiesa cattolica intende certamente difendere l'autonomia della ragione, e quindi la sua indipendenza dalla stessa rivelazione soprannaturale e dalla fede. Ma questa difesa rimane, per quanto profonda, un'intenzione; un'intenzione smentita in realtà dal principio – che sta al centro della dottrina della Chiesa – per il quale ogni conoscenza che si trovi in conflitto con i contenuti della fede cristiana, non appartiene alla ragione autentica, ma ne è una degenerazione. Il principio che la Chiesa eredita dal pensiero di Tommaso. La ragione autentica, cioè la ragione in quanto conoscenza della verità non può essere in contrasto con la verità indubitabile della fede «così evidentemente confermata da Dio». Quando si produce un conflitto tra un asserto della ragione e un asserto della fede, quest'ultimo non può essere modificato e resta fermo, ed è l'altro a dover riconoscere di non essere veramente un asserto della ragione e di esserlo solo apparentemente.

Riguardo all'obiezione, a proposito del contrasto tra fede e ragione, che «la ragione naturale, che afferma Dio, certamente *non sa* se Dio si rivela, ma *sa* certissimamente che, se egli si rivela, tutto ciò che dice è vero e quindi che la possibilità del contrasto dipende da una insufficiente formulazione della verità, propria della ragione *attuale*, che è ragione umana “finita”» (Leonardo Messinese *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova, 1985, pp. 40-41). Ma ormai è chiaro che questa *non* è la posizione di Tommaso, per il quale la ragione naturale non solo sa certissimamente che *se* Dio si rivela, quello che dice è vero, ma *sa* anche (*tam evidenter*) che Dio si rivela.²⁵⁷

Dire, come è giusto dire, che la ragione naturale non sa se Dio si riveli, significa che essa non sa se il messaggio di Gesù sia il rivelarsi di Dio. Ammettendo, ma non concedendo, che la possibilità del contrasto tra fede e ragione dipenda da una insufficiente formulazione della verità, propria della ragione attuale finita, ne viene che di fronte a un contrasto tra il messaggio di Gesù e la ragione naturale, quest'ultima, non sapendo e non potendo dire che quel messaggio è vero in quanto rivelazione di Dio, non può nemmeno squalificare se stessa come «insufficiente formulazione della verità»; deve squalificare quel messaggio, ponendolo come errore.

La fede cristiana dice: Non ci può essere contrasto tra me e la ragione naturale. La ragione naturale dice: Se Dio si rivela non ci può essere contrasto tra me e questa rivelazione; ma io non so se e dove «Dio» si riveli; e quindi, là dove c'è contrasto tra me e una certa affermazione che dichiaro di essere la voce di «Dio», questa affermazione, qualunque essa sia e comunque sia data, è errore.

Il concetto di «formulazione insufficiente della verità», applicato alla struttura originaria della verità – in quanto struttura che già da sempre si mostra al di fuori dell'alienazione della verità – *non ha verità*. Se la verità originaria potesse essere negata, smentita, in quanto «formulazione insufficiente della verità», non ci sarebbe più verità (e nemmeno la «ragione naturale» può accettare di essere qualcosa che possa essere smentito).

²⁵⁷ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit. pag. 154.

La verità, infatti, non è «formulazione», non si riduce a linguaggio – a proposito del quale soltanto ha senso parlare di «insufficiente formulazione». È un errore considerare dall'esterno la verità e il messaggio cristiano, come se fossero due linguaggi che si confrontano. È all'interno dello sguardo della verità che ogni linguaggio deve rendere conto di sé alla verità.

Se il contrasto tra «verità filosofica» e «verità di fede» costringesse a dire che la verità filosofica è «insufficientemente formulata», questo significherebbe che la verità originaria può diventare errore. Ma la verità è appunto ciò che *non* può diventare errore. Essa è il contenuto significativo a cui il linguaggio si riferisce.

Se esistesse una «rivelazione di Dio» in un linguaggio storico, questo linguaggio dovrebbe essere, agli occhi della verità, un problema autentico. Non solo sarebbe problema ciò che questo linguaggio dice, ma anche che esso dica quello che l'interpretazione storica gli fa dire. Ma poiché il significato stesso dei linguaggi storici è problematico – poiché è problematico che essi dicano quello che si crede che dicano –, «Dio» non può «rivelarsi» in un linguaggio storico – non può uscire dal problema e portarsi allo scoperto – ma può soltanto nascondersi in esso. Si deve nascondere nella problematicità dell'interpretazione. «Dio» potrebbe entrare nel mondo, solo come ciò di cui non si potrebbe mai sapere che è «Dio». Esso non può costituirsi come punto di riferimento al quale la verità debba adeguarsi. Non è «punto» proprio perché lo è – «punto» – solo all'interno della interpretazione che lo rende «punto». E che il rivelarsi di Dio debba essere il suo nascondersi è qualcosa che vale non soltanto per la verità autentica ma anche per quella forma di verità alienata, che è la «ragione naturale».

La verità autentica dice che «Dio», la verità infinita, si rivela nel finito solo nella struttura originaria della verità che da sempre si apre al di fuori dell'alienazione della verità.

Se «si rivela» anche altrove, nelle forme storiche del linguaggio, il suo «rivelarsi» deve essere un *nascondersi*, uno sfuggire in modo da non poter mai esser preso, tenuto fermo, guardato in faccia e visto come verità. Un contrasto tra la verità attuale e questo «svelarsi-nascondersi» di Dio non può dunque apparire nello sguardo della verità, appunto perché, affinché ci sia un contrasto, i punti fermi devono essere due.

II - L'infallibilità della Chiesa

La *Costituzione Dei Verbum*, dopo aver ricordato che la parola di Dio è presente sia nei testi sacri che nella Tradizione, afferma: «La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un *solo* sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa»²⁵⁸.

Alla fede, posta come rivelazione divina, corrisponde l'infallibilità della Chiesa. La Chiesa è infallibile perché conserva la «Parola di Dio»; e conservarla significa capirla, cogliere il significato autentico dei testi sacri. In quanto la Chiesa stabilisce il senso autentico del contenuto della fede, e in quanto non può esserci contrasto tra ragione e fede, la Chiesa è il luogo esclusivo in cui resta stabilito il senso autentico della ragione.

Ma anche l'infallibilità della Chiesa è un contenuto della fede di cui la Chiesa si ritiene depositaria. La Chiesa non dice «Io ho fede di essere infallibile – e quindi ammetto la possibilità che la verità sia negazione della mia fede e della mia infallibilità». Non dicendolo, la Chiesa è costretta a lasciare che il dogma dell'infallibilità funzioni di fatto come una verità naturale: non dicendolo, la Chiesa si presenta di fatto come l'unica, definitiva e suprema filosofia, al cui interno resta stabilito il rapporto tra fede e ragione: come la gnosi più insuperabile, in cui va completamente perduto il carattere «soprannaturale» della rivelazione.

Ponendosi di fatto come super-filosofia, al cui interno è stabilito il rapporto fede-ragione, la Chiesa evita per altro di riconoscere esplicitamente questo carattere e, da un lato, intende tener fermo il valore soprannaturale della rivelazione, dall'altro lato non intende porsi *timore e tremore* dinanzi alla verità. Ma senza questo timore e tremore la Chiesa è gnosi. Essa, pur volendo, sulla base del tomismo, distinguere la fede dalla ragione, in realtà si pone «al di là e al di sopra» di questa distinzione proprio nell'atto in cui lascia di fatto sussistere come verità di ragione l'affermazione dell'armonia di fede e ragione e l'affermazione della propria infallibilità.

²⁵⁸ In URL www.maranatha.it, Concilio Vaticano II, nn.10, consultato in data 5/04/2017.

L'infalibilità della Chiesa, garantisce che una formulazione dogmatica anche se espressa con concetti e linguaggio metafisico, è conforme alla verità rivelata originaria e perciò vera come questa.

La dottrina cattolica esige certamente i concetti di essere infinito, di creazione ex nihilo: non sono un'«alienazione del senso dell'essere, ma l'espressione vera del Verbo rivelato. [...] La Rivelazione non può esprimere nessuna verità (cioè nessuna manifestazione esatta della realtà) se non attribuendo un valore reale ai concetti usati: quindi la Rivelazione include necessariamente una «ontologia» fondamentale (non una metafisica sistematica). Qualunque ulteriore espressione metafisica di questo dato «ontologico» deve essere coerente con il suo contenuto.²⁵⁹

È chiaro che l'ontologia fondamentale, necessariamente inclusa nella rivelazione, costituisce quel contenuto essenziale del pensiero filosofico, rispetto al quale non rimane più che il compito, inessenziale ed estrinseco, di dargli una forma sistematica. L'ontologia fondamentale della Chiesa, che è anche l'ontologia fondamentale dell'Occidente, è persuasa che l'essere non è l'essere dell'ente, ma è l'essere come essenzialmente separato dall'ente; sì che l'ente, in quanto tale, può non essere, può cioè essere niente, e dal niente esce e nel niente ritorna per opera del dio creatore o della tecnica umana.

Per la Chiesa l'eternità dell'ente in quanto ente rende impossibile la *storia* della salvezza. Il senso nichilistico del divenire domina il modo in cui la Chiesa intende il «diventare» peccatore da parte dell'uomo, il «diventare» carne da parte del Verbo, e il divenire in cui si fa innanzi ogni evento della «storia della salvezza». Con l'affermazione dell'eternità dell'ente in quanto tale, viene *nullificato* l'evento storico.

²⁵⁹ Lettera inviata al prof. Severino da Mons. C. Colombo in data 13-9-1968, in *Il mio scontro con la Chiesa*, pag.46,47.

Perché non sia nullificato, si vuole un 'prima' (*in principio*), in cui la carne del Verbo sia stata niente e solo il Verbo sia. Per non nullificare l'Incarnazione la Chiesa nullifica la carne. Per non nullificare la «storia della salvezza», nullifica la salvezza.

La verità dell'essere non «nullifica» l'evento storico, ma rileva che la comprensione nichilistica di esso pensa la nientità dell'ente, ossia pensa ciò che non è. Al di fuori del nichilismo, la storia è il processo del Tutto immutabile. Solo l'immutabile può *di-venire*, cioè venire fuori dal nascondimento.

Tutte le cose e tutti gli eventi sono eternamente scolpiti. All'interno dell'intramontabile apparire della verità dell'essere, sorgono e tramontano come le immutabili costellazioni del cielo. Condizione necessaria perché «la storia della salvezza» abbia la possibilità di diventare un problema è che essa sia intesa come questa successione dell'apparire; questa condizione non nullifica l'evento storico in quanto tale, ma lo restituisce al suo autentico significato.

Affinché la «storia della salvezza» divenga un problema, il «Verbo» deve essere allora innanzitutto pensato come eternamente «presso Dio» ed eternamente «presso la carne»; e il suo diventar carne deve innanzitutto significare che il Verbo che è eternamente presso la carne è entrato nell'apparire. Solo a questo punto, dinnanzi alla verità dell'essere può aprirsi la domanda se la parola di Gesù, riascoltata al di fuori del «mondo», sia il Verbo che parla in verità della nascosta luminosità del Tutto.

All'interno del «mondo», cioè il luogo ove si scontrano le contrapposte volontà di potenza, il cristianesimo, soprattutto nella forma che esso assume nella Chiesa cattolica, è ancora una delle forze più potenti: determina ancora il comportamento di grandi masse e possiede un apparato concettuale altamente idoneo a operare questa determinazione.

La «vera» critica laica della fede cristiana non può essere altro, oggi, che l'emarginazione pratica della Chiesa dalla vita sociale; e la «vera» vittoria di quella fede sulla irreligiosità e sul laicismo non può essere altro che il successo pratico-politico delle masse che ancora posseggono quella fede.

La potenza sociale della Chiesa non è in contraddizione con la pura fede interiore, giacché anche la pura fede cristiana, come ogni fede, è una prevaricazione della volontà di potenza. La pura fede è prevaricazione, proprio perché, credendo in qualcosa, rifiuta qualcosa d'altro che ha lo stesso diritto ad essere creduto e cioè a divenire prevaricante.

III - *L'auspicata armonia tra fede e ragione*

La Chiesa cattolica ha sempre respinto ogni forma di fideismo, tenendo ferma l'unione, la convergenza e l'armonia di fede e ragione. Eppure questa armonia è la maschera di una lotta mortale tra due contrapposte volontà di potenza; una lotta, dunque, che si conclude con la morte di uno dei due contendenti – la ragione –, ma in cui sopravvive ciò che è in comune a entrambi: la violenza prevaricante della volontà di potenza, ossia l'essenza dominatrice dell'Occidente.

La filosofia non è più un pericolo oggettivo per il cristianesimo e ogni critica rivolta all'essenza o alle configurazioni storiche del cristianesimo possiede lo stesso valore di ciò che essa intende negare. La ragione che oggi la Chiesa si preoccupa di far concordare con la fede è soprattutto la ragione scientifica, che è a sua volta una fede.

L'unico pericolo e l'unica critica è che l'uomo riesca a produrre in terra il 'regno di Dio', cioè un regno che liberi definitivamente l'uomo dalla nostalgia e dal desiderio di ogni altro regno. Nessuna fede, nemmeno la fede cristiana, potrebbe costituire un'alternativa a un regno capace di soddisfare i bisogni di ogni fede. Ma accanto alla fede cristiana e ad ogni umanesimo che in relazione a questa previsione le sia solidale, c'è la fede nel dominio umano del tutto, e quindi nella capacità di soddisfare i bisogni di ogni fede all'interno di questo dominio. La fede nel dominio illimitato dell'uomo è la conseguenza rigorosa del 'mondo', in cui si muove anche la storia della fede cristiana.

Il progetto della dominazione scientifica del tutto segna la fine del cristianesimo e dell'intera cultura tradizionale, ma nella situazione attuale, dove le singole 'conquiste della scienza' lasciano ancora sullo sfondo quel progetto, viene a costituirsi una sorta di agevolazione specifica del compito della Chiesa nel mondo.

La fine del sogno della ‘verità definitiva’ pone innanzitutto sullo stesso piano ogni proposta culturale: ogni posizione culturale è una fede, giacché, per quanto complesso possa essere l’ordine concettuale in cui una cultura si definisce, tale ordine non è *la* verità, che manifesta la non verità di ogni alternativa possibile. Tommaso d’Aquino, interpretando S. Paolo, poteva ancora dire che la fede – al contrario di quanto accade nella «*scientia*» – conduce in *captivitatem omnem intellectum*, cioè lo rende prigioniero di un contenuto che non è evidente e quindi gli è «estraneo» (*alienus*), e l’intelletto è pertanto «inquieto» (*nondum est quietatus*). Lo stesso Paolo, rispetto a quella «*scientia*», poteva sentirsi – non tanto soggettivamente, quanto piuttosto in relazione al contenuto oggettivo di essa – in *infirmirate et timore et tremore multo*. Ma oggi ogni cultura conduce in *captivitatem* la coscienza, e la fede cristiana non ha più alcun motivo di timore e tremore per una «scienza» che a sua volta si riconosce come fede.

La «sicurezza» del sapere scientifico è per definizione relativa: la scienza ha deciso da tempo e metodicamente di lasciar da parte ogni tentativo di scoprire una conoscenza assolutamente incontrovertibile della realtà e riconosce che i propri principi e metodi sono ipotesi. Esse consentono il dominio più efficace delle cose, ma, in quanto ipotesi, sono esposte alla possibilità della più radicale smentita. Il senso comune osserva che la tristezza ci assale quando siamo felici. Abbiamo paura di perdere la felicità. La scienza può produrre una felicità, di cui forse non riusciamo ancora a sospettare l’ampiezza e l’intensità. Ma c’è un’unica cosa che la scienza non può produrre: la sicurezza della felicità, la sicurezza che non può essere data dalla «sicurezza» di ogni possibile metodologia scientifica e nemmeno da una qualsiasi fede religiosa. Anche la scienza è, in quanto scienza, una fede. E per chi ha raggiunto la felicità, non può bastare la fede di non perderla.

Anche per il cristianesimo la fede è una virtù di questo mondo, che non può appartenere al paradiso. Ma non può bastare nemmeno vedere il dio *facie ad faciem*: perché può sempre sorgere il dubbio che ciò che vediamo non sia la faccia di dio. Perché il paradiso non sia un inferno – cioè l'angoscia dell'imminente vanificazione della felicità – deve mostrarsi la verità del paradiso, la verità che, in nessun senso, sia un'ipotesi.

Per riassumere quindi tale argomentazione, possiamo affermare che il contenuto della fede è il Verbo; e il Verbo, storicamente, è linguaggio. Ogni linguaggio è comprensione del senso dell'essere, ma non ogni linguaggio esprime tale comprensione. Ossia: non ogni linguaggio storico è l'esplicitazione del senso ontologico in cui pur si muove. Nella storia dell'uomo l'unico linguaggio ontologicamente esplicito è quello della filosofia greca e della cultura che da essa discende. Il linguaggio del Verbo è di questa natura; non è l'esplicitazione di un'ontologia, come non lo è la Rivelazione. In questo senso è impossibile l'accertamento di ogni contrasto o solidarietà tra un'ontologia (ossia un linguaggio che esplicita il senso dell'essere) e la Rivelazione: proprio perché quest'ultima non è una forma di ontologia. È invece possibile un contrasto tra la verità dell'essere e una interpretazione ontologica della Rivelazione quale è stata costruita dal pensiero occidentale; è possibile la solidarietà tra la ragione purificata (la ragione che parla la verità dell'essere) e la Rivelazione.

Per la ragione purificata il Verbo è quindi un'autentica possibilità: «armonia» e «incontro» di ragione e fede.

Sin dal suo inizio la filosofia intende raggiungere la forma più radicale di sapere: la verità assolutamente innegabile. Ma questo immane tentativo della filosofia è destinato a fallire. La storia dell'Occidente è un esperimento metafisico, propostosi di difendere la verità dell'essere ma risultandone la più chiara negazione.

L'essere è eterno, ogni prova e ogni negazione dell'essere immutabile vivono all'interno dell'alienazione dell'Occidente, l'alienazione metafisica che identifica l'essere al niente, proprio in quanto si mette alla ricerca di un essere immutabile ed eterno. I legami indissolubili che legano ogni essere al proprio essere, al proprio apparire e alle determinazioni che lo accompagnano, non possono essere spezzati. L'uomo ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere, intramontabile.

L'isolamento della terra dal destino è la fede che le cose siano il diventare altro da ciò che esse sono e che questo loro diventare sia la fondamentale e l'unica terra sicura con cui l'uomo ha a che fare.

Se la creazione viene interpretata in termini di essere e non essere - se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere, allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere.

Nella terra isolata dal destino della verità appare la storia dei mortali; la storia della prevaricazione di una volontà che rimane, nello sguardo del destino, soltanto un tentativo prevaricante. La tecnica è diventata oggi la più potente delle forze metafisiche. Lo stesso senso comune non è più dominato dalla religione o dalla politica, ma dal modo di pensare e di agire della metafisica, ma che ormai ha raggiunto una capacità di trasformazione della terra, che non si limita a guidare i processi naturali di produzione e distruzione, ma li sostituisce con processi artificiali.

La fede, proprio in quanto fede, ossia volontà che le cose abbiano il senso deciso, è isolamento del «creduto» dal dubbio che lo avvolge. Essa non potrà mai porsi come una verità di ragione se non negando la propria essenza: il *kerygma*. Essere l'*argumentum*, la voce data ai non visibili, ai non manifesti, è possibile solo se compare l'oscurità che rende invisibili i visibili. La fede è volontà di potenza non solo perché è una prevaricazione sulle altre fedi, che intende sospingerle nel niente, ma perché è la stessa volontà di impadronirsi della terra, sottraendola al destino e usandola come riparo dal niente che l'attraversa.

La Chiesa cattolica intende certamente difendere l'autonomia della ragione, e quindi la sua indipendenza dalla stessa rivelazione soprannaturale e dalla fede. Ma questa difesa rimane un'intenzione smentita dal principio – che sta al centro della dottrina della Chiesa – per il quale ogni conoscenza che si trovi in conflitto con i contenuti della fede cristiana, non appartiene alla ragione autentica, ma ne è una degenerazione. La ragione autentica, cioè la ragione in quanto conoscenza della verità non può essere in contrasto con la verità indubitabile della fede, così «evidentemente confermata da Dio».

Perché il cristianesimo abbia la possibilità di diventare la Parola di Dio e preparare l'accadimento della salvezza, è necessario che tramontino il suo essere fede e la sua appartenenza al mondo.

INDICE

| | |
|--|---------|
| <i>Prefazione</i> | pag. 4 |
| INTRODUZIONE | |
| I <i>La piega attualistica all'Università Cattolica</i> | pag. 9 |
| II <i>La ricerca giovanile di Emanuele Severino</i> | pag. 12 |
| III <i>Gustavo Bontadini – Emanuele Severino: una disputa</i> | pag. 15 |
| PARTE PRIMA – L'ETERNO | |
| CAPITOLO I – L'ESSERE IMMUTABILE | |
| I <i>Dare prova di Dio</i> | pag. 22 |
| II <i>La realtà di Dio e l'ideale della ragione</i> | pag. 26 |
| III <i>La logica esposizione di Dio e la sua morte</i> | pag. 34 |
| CAPITOLO II – ALLE ORIGINI DEL PENSIERO E DEL NICHILISMO DELL'OCCIDENTE | |
| I <i>La metafisica come sapere incontrovertibile</i> | pag. 44 |
| II <i>Il sentiero della Notte</i> | pag. 53 |
| III <i>L'opposizione del positivo al negativo e il fondamento di ogni dire</i> | pag. 62 |
| CAPITOLO III – PER UNA COMPrensIONE DELL'ESSERE | |
| I <i>La struttura originaria dell'essere</i> | pag. 68 |
| II <i>Il giudizio originario e l'identità: l'autenticità dell'essere</i> | pag. 72 |
| III <i>L'Eterno</i> | pag. 76 |
| NOTA | |
| <i>L'assurdità dell'incarnazione del Verbo</i> | pag. 80 |
| PARTE SECONDA – IL DIVENIRE | |
| CAPITOLO I – IL DIVENIRE NELL'ALIENAZIONE DELL'OCCIDENTE | |
| I <i>La creazione dal nulla</i> | pag. 88 |
| II <i>Divenire, esser altro</i> | pag. 94 |
| III <i>La volontà</i> | pag. 97 |

CAPITOLO II – L’AZIONE CHE CATTURA E DOMINA L’ENTE

- I *L’essere come potenza: la decisione e l’agire* pag. 101
II *Il dominio che guida il divenire* pag. 106
III *La disorganicità della totalità nel dominio* pag. 110

CAPITOLO III – L’ALIENAZIONE NELL’O SGUARDO DEL DESTINO

- I *Ciò che il mortale crede* pag. 115
II *La necessità dell’accadere come risolvimento del problema della libertà* pag. 121
III *«Crescere» come divenire* pag. 131

TERZA PARTE – LA FEDE

CAPITOLO I – FILOSOFIA E FEDE

- I *Lo sguardo filosofico alla rivelazione* pag. 136
II *L’argumentum* pag. 139
III *La «certezza» dubitante dell’animo* pag. 143

CAPITOLO II – UNA DAMA DA COMPAGNIA PER LA RAGIONE

- I *«Credere» per capire e conoscere* pag. 149
II *La sottomissione della ragione alla fede* pag. 157
III *Per un senso autentico del rapporto tra fede e ragione* pag. 161

CAPITOLO III – L’INEVITABILE CONTRASTO

- I *La duplice posizione della Chiesa: fideismo e gnosi* pag. 166
II *L’infallibilità della Chiesa* pag. 174
III *L’auspicata armonia tra ragione e fede* pag. 178

INDICE pag. 183

BIBLIOGRAFIA pag. 185

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI EMANUELE SEVERINO

- Cosa arcana e stupenda* L'Occidente e Leopardi, RCS Libri, Milano 2006.
Dall'Islam a Prometeo, RCS Libri, Milano 2003.
Destino della necessità, Adelphi, Milano 1980.
Essenza del nichilismo, Adelphi, Milano 1995.
I presocratici e la nascita della filosofia, collana di DVD «*IL CAFFÈ FILOSOFICO*»
Pubblicati da Digital E, Torino 2011, per il quotidiano La Repubblica.
I principi del divenire, La Scuola editrice, Brescia 1959.
Il mio scontro con la Chiesa, RCS libri s.p.a. Milano 2001.
Il nichilismo e Heidegger, in *ID., Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2008.
Il principio di non contraddizione, La Scuola editrice, Brescia 1959.
Intorno al senso del nulla, Adelphi, Milano 2013.
Introduzione alla Struttura originaria, Seconda edizione Adelphi 1981.
Istituzioni di filosofia, Morcelliana, Brescia 2010.
La filosofia moderna, RCS Libri, Milano 1984.
La struttura originaria, La Scuola editrice, Brescia 1958.
Oltrepassare, Adelphi, Milano 2007.
Pensieri sul cristianesimo, RCS Libri, Milano 1995.
Tautótēs, Adelphi, Milano 1995.

TESTI CLASSICI

- Anselmo d'Aosta *Opere filosofiche*, Laterza – Bari 1969.
Aristotele *Della interpretazione*, RCS Libri s.p.a., Milano 2000.
Aristotele *Fisica*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, Rusconi Libri,
Milano 1995.
Aristotele *Metafisica*, Bompiani – Giunti Editore, Firenze 2004.
G. Reale-D. Antiseri *Filosofia e pedagogia dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1985.
Platone *Repubblica*, Feltrinelli, Milano 1995.

TESTI SPECIALISTICI

- D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriniana,
Brescia 1991.
G. Bontadini – E. Severino *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana 2017.
N. Cusano, *Capire Severino*, Mimesis, Milano- Udine 2011.
C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965; id., *Introduzione a S.*
Kierkegaard, Esercizio del cristianesimo, Roma, Stadium 1971.
C. Fabro *L'alienazione dell'Occidente. Osservazione sul pensiero di Emanuele Severino*,

- Quadrivium, Genova 1981. Seconda edizione 2015.
- U. Galimberti *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, EST il Saggiatore, Milano 1996.
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, tr.it. di E. Oberti e G. Borruso, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1974.
- M. Heidegger, *Identità e differenza*, Traduzione italiana di A. Cariolato, E. Fongaro, N. Curcio Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 2009.
- I. Kant *Critica della ragione pura*, I edizione *gli Adelphi*, Milano 1995.
- I. Kant Lavori preparatori de *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Lavori presenti in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pag. 87-124.
- S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, Mondadori, Milano 1991.
- F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, tr. it. M. Montinari, Vol. III, Adelphi, Milano 1982.
- L. Messinese *Il paradiso delle verità*, Edizioni ETS, Pisa 2010.
- J.I. Muya, *La teologia delle religioni*, in *Teologia fondamentale*, a cura di G. Lorizio, Città Nuova Editrice, Roma 2005.
- Papa Francesco *Laudato si*, Enciclica, Edizioni San Paolo 2015.
- B. Russel *Religion and Science*, Oxford University Press 1935, tr. it. di P. Vittorelli, prefazione di G. Giorello, *Scienza e religione*, TEA, Milano 2014.
- A. Schopenhauer *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Antologia sistematica a cura di G. Brianese, La Nuova Italia 1998.
- B. Spinoza *Etica*, U. Bollate Boringhieri 1992.
- S. Zucal *Cristo nella filosofia contemporanea I. Da Kant a Nietzsche*, Edizioni San Paolo 2000.
- A.N. Whitehead, *Science and Philosophy*, tr. It. di S. Federici, *Scienza e filosofia*, Castelvecchi, Roma, I edizione aprile 2014.

SITI WEB CONSULTATI

«www.augustinus.it»

A. Trapè *Introduzione a Sant'Agostino – Parte 4 – Capitoli 04/05*, in data 13/02/2017.

Sant'Agostino *Commento al vangelo di San Giovanni Omelia 29-10*, in data 03/04/2017.

«www.bibliolandia.comperio.it»

Omero *Odissea*, traduzione di N. Delvinotti, in data 12/04/2017.

«www.books.google.it»

Commentaria in Secundam Secundae, D. Thomae, *Questio de Fide*, Art. 1, in data 21/03/2017.

De Trinitate De Ebdomadibus, introduzione e traduzione di C. Pandolfi, in data 29/03/2017.

Sant'Agostino *De videndo Deum*, epistola CXLVII, in data 24/03/2017.

«www.corpusthomicum.it»

S. Tommaso d' Aquino *Summa contra gentiles*, in data 26/03/2017.

«www.documentacatholicaomnia.it»

S. Tommaso d'Aquino *Somma Teologica* Nuova Edizione a cura di P. Tito S. Centi e P. Angelo Z. Belloni 2009.

Versione scaricata integralmente in data 12/12/2016.

«www.gliscritti.it/dchiesa/bibbia»

Lettera ai Corinzi, in data 24/03/2017.

Lettera ai Romani, in data 24/03/2017.

Lettera ai Tessalonicesi, in data 24/03/2017.

«www.larici.it»

Esiodo *Teogonia*, traduzione E. Romagnoli, in data 12/04/2017

«www.lasantasede.it»

Catechismo della Chiesa Cattolica – Compendio, in data 19/01/2017.

«www.maranatha.it»

Concilio vaticano II, Costituzione dei verbum, in data 05/04/2017 e 14/05/2017.

«www.old.Unica.it»

L. Bertoli, *La rivolta alla Cattolica diede il via al '68*, in data 15/03/2017.

«www.santiebeati.it»

Informazioni biografiche su Padre Agostino Gemelli, in data 02/07/2017.

«www.treccani.it»

Informazioni biografiche su Padre Emilio Chiocchetti, a cura di C. Coen e Francesco Olgiati, a cura di L. Pozzi, in data 02/07/2017.

«w2.vatican.va»

Benedetto XVI Udienza generale “*Che cosa è la fede*”, 24 ottobre 2012, in data 04/04/2017.

Benedetto XVI Udienza generale “*La ragionevolezza della fede in Dio*”, 21 novembre 2012, in data 04/04/2017.

G. Paolo II, *Enciclica “Fides et Ratio”*, 1998. Versione scaricata integralmente in data 10/12/2016.

Papa Francesco *Enciclica “Lumen fidei”* 2013, in data 20/06/2017.