

EMANUELE SEVERINO

LA GUERRA
E IL MORTALE

A cura di
Luca Taddio



MIMESIS
La voce del filosofo

© 2009 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

PREMESSA

di Luca Taddio

p. 00

INDICE DEI CONTENUTI AUDIO

L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere
nel pensiero di Emanuele Severino
di Giorgio Brianese

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

LUCA TADDIO

PREMESSA

INDICE DEI CONTENUTI AUDIO

CD 1

1. EUROPA, OCCIDENTE E GUERRA – I PARTE
 - 1.1 Europa, Occidente e guerra – II parte
2. STRUTTURA DELLA VOLONTÀ E VIOLENZA – I PARTE
 - 2.1 Struttura della volontà e violenza – II parte
3. LIBERTÀ E LIBERAZIONE – I PARTE
 - 3.1 Libertà e liberazione - II parte
4. DIVENIRE, DIALETTICA, GUERRA – I PARTE
 - 4.1 Divenire, dialettica, guerra – II parte
5. CONTRADDIZIONE E DOLORE – I PARTE
 - 5.1 Contraddizione e dolore – II parte

CD 2

1. LA SPECIALIZZAZIONE SCIENTIFICA E IL NULLA – I PARTE
 - 1.1 La specializzazione scientifica e il nulla – II parte
2. EPISTEME E FILOSOFIA DEL NOSTRO TEMPO – I PARTE
 - 2.1 Episteme e filosofia del nostro tempo – II parte
3. DESTINO DELLA VERITÀ – I PARTE
 - 3.1 Destino della verità – II parte
4. LA GUERRA E IL MORTALE - I PARTE
 - 4.1 La guerra e il mortale – II parte

GIORGIO BRIANESE

L'ETERNO CHE È QUI.
IL DIVENIRE DELL'ESSERE
NEL PENSIERO DI EMANUELE SEVERINO

1. *Profezia dell'essere*

Senza la maschera, cammino, parlando
con la luna, con la forza neutrale
e impersonale che non ascolta, ma si
limita ad accettare la mia esistenza
(SYLVIA PLATH)

«Non è più possibile affermare che l'immutabile sia verità e il mosso apparenza caduca», ha scritto Theodor Wiesengrund Adorno nelle «Meditazioni sulla metafisica» che concludono *Dialettica negativa*, una delle opere più importanti del Novecento filosofico¹. A partire almeno dalla filosofia di Platone (la quale – lo ha messo efficacemente in evidenza Emanuele Severino – non è una fra le tante, bensì quella che «ha aperto lo spazio all'interno del quale cresce l'intera nostra civiltà»²; sì che occuparsi di Platone non significa mettere in atto un'operazione di mera archeologia culturale, bensì confrontarsi con il pensiero che oggi domina su tutta la terra, ossia con quella «*struttura* della civiltà occidentale» che «avvolge ogni elemen-

1 TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966; trad. ital. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1975, p. 326.

2 E. SEVERINO, *La guerra*, Milano, Rizzoli, 1992, p. 41.

to specifico e particolare della nostra storia»³), la filosofia occidentale è cresciuta precisamente sotto il segno della contrapposizione tra «ciò che è sempre e non ha generazione» e «ciò che si genera perennemente e non è mai essere», per lo più consegnando il primo all'intelligenza e al ragionamento, il secondo invece all'opinione e alla dimensione dell'irrazionale, nella convinzione che ciò che si genera e perisce non sia mai «pienamente essere»⁴.

Il discorso filosofico che Emanuele Severino va da tempo svolgendo nei propri scritti e nelle proprie suggestive lezioni, richiama energicamente l'attenzione del pensiero filosofico (e quella di ciascuno di noi, intendiamo o meno occuparci di filosofia) sull'errore essenziale, tanto più insidioso quanto più è sepolto in profondità, della prospettiva platonica, e ci induce, nei fatti, a prendere sul serio le parole di Adorno, almeno per quel che riguarda l'invito a superare la contrapposizione tra la verità dell'immutabile e la (presunta) mera apparenza di ciò che muta.

Capita, a volte, di imbattersi in interpretazioni, anche autorevoli, del pensiero severiniano che lo intendono come un'affermazione dell'immutabilità dell'essere che implicherebbe una negazione pura e semplice del divenire, e che ritengono, per ciò, di scorgere in esso la cecità ostinata di chi rifiuta di arrendersi all'evidenza del mutamento e alla caducità delle cose e dell'esistenza⁵. L'invito, che Severino ci rivolge, a «ritornare a

3 E. SEVERINO, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1978; 2^a edizione ampliata, ivi, 1981, p. 7.

4 PLATONE, *Timeo*, 27d-28a; trad. ital. in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991, p. 1361.

5 Anche in uno studio recente, per altri versi pregevole, si può leggere che «Severino, sull'onda dell'insegnamento parmenideo, nega l'esistenza stessa del divenire» (S. BOSIO, *Il poeta e il nulla. Emanuele Severino interprete di Leopardi*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p. 11). Altre volte, anche quando ci si rende conto che le cose non stanno in questo modo, e si riconosce che il discorso severiniano intende piuttosto «raccontare all'immutabilità dell'immutabile la mobilità del divenien-

Parmenide⁶, da questo punto di vista, parrebbe volerci indurre a ripetere, con l'Eleate (o almeno con ciò che, della filosofia parmenidea, la tradizione ci ha consegnato⁷), che solo l'Essere è, laddove le determinazioni molteplici e divenienti, non essendo identiche all'"Essere", sono in effetti niente, meri nomi che sono stati stabiliti dai «mortalì dalla doppia testa», i quali

te», tuttavia, si ritiene che la contraddittorietà degli strumenti speculativi dei quali quel discorso si serve renda «inefficace» quello sforzo (cfr. G. E. CRAPANZANO, *L'immutabilità del diveniente. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Roma, Il Filo, 2008).

- 6 *Ritornare a Parmenide*, come è noto, è il titolo di uno degli scritti più rilevanti di Emanuele Severino. Fu pubblicato dapprima nelle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica» (LVI [1964], n. 2, pp. 137-175) e venne poi incluso, insieme ad altri saggi, in *Essenza del nichilismo* (Brescia, Paideia, 1972, pp. 13-66; nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1982, pp. 19-61).
- 7 Un diverso Parmenide è stato proposto alcuni anni or sono da Giovanni Reale e Luigi Ruggiu, ai quali si deve, tra le altre cose, una traduzione, ampiamente commentata e corredata del testo originale a fronte, del *Poema sulla natura* del filosofo di Elea (Milano, Rusconi, 1991; poi Milano, Bompiani, 2003). Nel «Saggio introduttivo», Ruggiu scrive che «la via dell'Essere si prolunga [in Parmenide] nell'apparire e non porta all'annullamento dell'apparire, bensì rinsalda l'apparire mantenendo il suo legame con l'Essere» (p. 74; cito dall'edizione del 1991). Severino, in proposito, ha replicato che un'interpretazione di questo genere, la quale ritiene di scorgere nel poema parmenideo l'affermazione esplicita dell'eternità degli essenti, perde di vista l'ambiguità della testimonianza parmenidea. La quale, certo, è una traccia «visibile» e «grandiosa» dell'apparire dell'eternità dell'essente nei linguaggi del nichilismo; ma, appunto, è una traccia che si mantiene nell'ambiguità, poiché Parmenide, pur pensando in modo esplicito e radicale l'eternità e l'univocità dell'essere (e anzi, proprio per questo) non riesce tuttavia a impedire «che il pensiero dell'essere sia insieme il pensiero della nientità degli essenti» (E. SEVERINO, *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Milano, Rizzoli, 2000, pp. 125-126). Cfr. anche, su questo tema, L. RUGGIU, *Parmenide*, Venezia, Marsilio, 1975, oltre agli studi di H. SCHWABL, in particolare *Sein und Doxa bei Parmenides*, in «Wiener Studien», 66 (1953), pp. 50-75.

«non sanno nulla»⁸: poiché Moira ha vincolato l'Essere «ad essere un tutto immobile», scrive infatti Parmenide, ecco che «per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere»⁹.

La questione, tuttavia, è mal posta: *ritornare* a Parmenide (come Severino, peraltro, non si stanca di sottolineare) non significa affatto *ripetere* Parmenide, bensì riportarsi a quel bivio dal quale si dipartono il sentiero della Notte (il cammino percorso dall'Occidente, lungo il quale gli essenti, abbandonati alla instabilità del tempo e lasciati in balia del non essere, vengono di fatto pensati e vissuti dai mortali come nulla) e l'ancora intentato sentiero del Giorno¹⁰, quel cammino che «viene alla luce quando i popoli agiscono nella verità dell'essere»¹¹. Se è pur vero che Platone, dinanzi a quel bivio, si è proposto di ricondurre nell'essere quelle determinazioni che Parmenide aveva abbandonato al nulla (un passo, questo, che, avverte Severino, *doveva* essere compiuto, poiché quelle determinazioni – diversamente da ciò che Parmenide riteneva necessario pensare per tener fede al $\lambda\omicron\omega\omicron\gamma\forall$, alla verità dell'essere -, pur non essendo il puro Essere, *sono* pur sempre qualcosa), tuttavia, distinguendo la dimensione iperuranica degli enti immutabili da quella delle cose che abitano il mondo sensibile, delle quali l'esperienza sembra attestare il continuo divenire e la caducità, ha imboccato il sentiero della Notte e «non ha saputo cogliere la possibilità, che gli si era offerta, di compiere il parricidio senza macchiarsi», poiché

8 Cfr. PARMENIDE, *Poema sulla natura*, fr. 6, 5-6, trad. ital. cit., p. 94-95 (ho modificato leggermente la traduzione).

9 *Ivi*, fr. 8, 37-41, trad. ital. cit., pp. 104-105 (ho modificato leggermente la traduzione). Resta aperta la questione, che non può essere affrontata in questa sede, se ed eventualmente in che senso anche "essere" sia, in quel contesto, solo un nome.

10 «Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno, con ai due estremi un architrave e una soglia di pietra; e la porta, eretta nell'etere, è rinchiusa da grandi battenti» (*ivi*, fr. 1, 10-12, trad. ital. cit., pp. 86-87).

11 E. SEVERINO, *Il sentiero del giorno*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVI [1967], n. 1; ora in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 192.

ha pensato quelle determinazioni (le cose, gli essenti) «come per sé indifferenti al loro essere o non essere (e cioè al loro esistere o non esistere, al loro non essere un niente o essere un niente)»¹².

Nel *Sofista*, Platone mostra che «bisogna avere l'ardire di attaccare il discorso paterno»¹³, vale a dire l'ontologia parmenidea, almeno per quel che concerne la negazione della realtà e della verità della molteplicità e del divenire. L'«attacco» conduce dapprima ad acquisire la consapevolezza «che dire cos'è l'essere non è affatto più agevole che dire cos'è il non essere»¹⁴; poi a comprendere che la ἑργασιμότητι καὶ χιῶα περὶ τῆς οὐσίας¹⁵, la battaglia di giganti intorno all'essere, può essere vinta riconoscendo, contro il «padre» Parmenide, che anche del non essere si deve affermare che, in certo qual modo, è. In questo senso lo Straniero di Elea, protagonista del dialogo platonico¹⁵, con le sue argomentazioni, finisce per disobbedire doppiamente a Parmenide, poiché non solo dimostra «che le cose che non sono, sono», ma rende anche manifesta, «del non essere, la forma che esso risulta essere»¹⁶. L'opposizione parmenidea dell'essere al non essere *sembra* essere salvaguardata («Non venga dunque qualcuno a dirci che abbiamo mostrato il non essere come contrario dell'essere, osando dire che è. Noi, infatti, riguardo a un eventuale contrario dell'essere, da un pezzo

12 *Ivi*, p. 148. Per il riferimento al «parricidio» compiuto da Platone nei confronti di Parmenide cfr. PLATONE, *Sofista*, in particolare 240c sgg. Su questa decisiva figura della storia dell'ontologia cfr. G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna, Il Mulino, 1991; I. VALENT, *Dire di no. Filosofia, linguaggio, follia*, nuova ediz. ampliata a cura di R. Mådera, Bergamo, Moretti & Vitali, 2007 (in particolare le pp. 46 sgg.).

13 PLATONE, *Sofista*, 242 a; trad. ital., con testo originale a fronte, di B. Centrone, Torino, Einaudi, 2008, p. 119.

14 *Ivi*, 246 a, p. 139.

15 Il testo platonico lo descrive appunto come «uno straniero (...) della stirpe di Elea, compagno di quelli della cerchia di Parmenide e Zenone; un uomo che è davvero filosofo» (*ivi*, 216 a, p. 3)

16 *Ivi*, 258 d, p. 207.

abbiamo detto addio alla questione»¹⁷), poiché il non essere di cui, nel contesto del *Sofista*, si afferma l'essere, è qualcosa di diverso (εἰσῳτερον), e non di opposto (ἐναντιων) rispetto all'essere («i generi si mescolano l'uno con l'altro, e poiché l'essere e il diverso passano attraverso tutti e l'uno nell'altro, il diverso, partecipando dell'essere, è grazie a questa partecipazione; non è però ciò di cui partecipa, ma ne è diverso, ed essendo diverso dall'essere, si dà con assoluta sicurezza che necessariamente sia non essere»¹⁸).

Anche di ciò che non è, dunque, si deve dire che, in un certo senso, ossia in quanto “altro” rispetto all'essere, è. L'ontologia eleatica sembra superata¹⁹, poiché Parmenide viene forzato «ad ammettere che ciò che non è, sotto qualche rispetto è, e ancora, che ciò che è, a sua volta, in qualche modo non è»²⁰. Ma, osserva Severino, «con l'uccisione del padre, si uccide anche la verità – e una volta per tutte nella storia dell'occidente»²¹, poiché il modo specifico in cui Platone unisce le determinazioni all'essere, nel tentativo di metterle in salvo dal non essere, lascia tuttavia queste ultime (le quali pure hanno una connotazione ontologica positiva) in balia del non essere; sì che anche Platone, di fatto e di necessità, «deve intendere la terra e, in generale, le determinazioni, come un niente»²². La terra e le determi-

17 *Ivi*, 258 e, p. 209.

18 *Ivi*, 259 a-b, p. 209.

19 Almeno nelle intenzioni di Platone. Gennaro Sasso, ad esempio, ha rilevato la «fragilità e aporeticità» di tale superamento, ritenendo che la critica che lo straniero di Elea muove al □□□□□□□□parmenideo non sia una critica, «perché è sul fondamento di questo logo che, senza avvedersene, egli svolge la critica che dovrebbe colpirlo» (G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, op. cit., p. 21).

20 PLATONE, *Sofista*, 241 d, trad. ital. cit., p. 119.

21 E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985, p. 81.

22 E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVII [1968]; ora in *Id.*, *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 222.

nazioni, che vengono pensate come niente, tuttavia, *non* sono niente, sì che ciò che Platone unisce all'essere è in effetti un non-niente che è già stato però surrettiziamente inteso come niente. In questo modo, Platone, nel momento stesso in cui si propone di salvarle dal non essere, consegna la terra e le determinazioni alla storia del nichilismo, se è vero che quest'ultimo consiste appunto nella persuasione (inconscia) che ciò che è sia niente: «*nel profondo della sua anima, il salvatore del mondo rimane il distruttore del mondo, rimane identico al Padre, a Parmenide, che il salvatore aveva tentato di uccidere*», sì che è proprio nel salvatore che «*si nasconde, per il mondo, l'estremo pericolo*»²³.

È dunque particolarmente opportuno e rilevante riportarsi al pensiero di Parmenide, tanto più, quanto più il nostro tempo e la nostra cultura non sono in grado di misurarne la grandezza “sovrumana”²⁴. È stato Parmenide, infatti, a portare per la prima volta alla luce in modo esplicito, nella storia dell'Occidente, il senso radicale dell'essere e del niente, e perciò anche il senso ontologico di quel divenire che l'Occidente considera come l'evidenza suprema ed innegabile: il divenire inteso come uno scaturire dell'essere dal nulla e come un rientrare nel nulla da parte dell'essere. Ma, invitandoci a ritornare a Parmenide, si stava cominciando a dire, il discorso filosofico di Emanuele Severino, come già quello platonico, *non* intendono affatto limitarsi a riproporre la pur preziosa filosofia dell'Eleate. Severino intende piuttosto invitare il pensiero a compiere nuovamente, *a partire da Parmenide*, quel “parricidio” che Platone ha in effetti compiuto, consegnando però maldestramente l'Occidente alla follia nichilistica. Il “parri-

23 E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Milano, Rizzoli, 1989; nuova ediz. riveduta, ivi, 2006, p. 54.

24 Cfr. G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, Milano, Adelphi, 2009, il quale, pur non sottovalutando il peso “logico” del poema parmenideo, lo legge allo scopo «di ritrovare il misticismo dell'Eleata, perché soltanto alla luce di questo il suo scritto acquista il suo vero valore» (p. 57).

cidio” *deve* essere compiuto (pena l’annientamento delle determinazioni, le quali *non* sono niente), ma in modo qualitativamente diverso da come Platone lo ha realizzato nel tentativo di mettere in salvo i fenomeni, recuperandoli all’essere. Anziché pensare alle determinazioni (agli essenti) come a ciò che è solo precariamente e che oscilla tra l’essere e il nulla, di *ogni* determinazione (di ogni essente) si deve asserire (la necessità impone di asserire) ciò che Parmenide afferma del puro Essere, ossia «che non nasce e non muore», che «non esce e non ritorna nel niente»: di ogni determinazione, in una parola, si deve asserire (la necessità impone di asserire) che «è eterna». Solo in questo modo il parricidio può essere compiuto «senza macchiarsi dell’identificazione dell’essere e del niente»²⁵.

Sì capisce così che, quando – e capita sovente – si qualifica il discorso filosofico di Severino come una forma di “neoparmenidismo”²⁶, se ne colgono

25 E. SEVERINO, *Il sentiero del giorno*, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 150.

26 È stato osservato, di recente, che non vi è mai stato, almeno non nel nostro paese, un indirizzo di pensiero classificabile come «neoparmenidismo» (M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, vol. I: *Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 9). E che se è vero che «nelle cronache della nostra filosofia più recente compare un autore il cui pensiero risulta espressamente rubricato sotto questa voce, occorre riconoscere che le sue posizioni, qualunque sia il giudizio che si pensa di dover dare su di esse, non sembrano avere avuto, perlomeno fino ad ora, un vero e proprio seguito fra coloro che si occupano professionalmente di filosofia: qualcosa che sia già stato indiscutibilmente riconosciuto – o che, ad ogni modo, sia chiaramente riconoscibile – come una corrente o una “scuola” filosofica» (*ivi*, pp. 9-10). Forse è vero che è prematuro parlare di una vera e propria “scuola” severinana (sebbene qualcosa in questa direzione mi sembra cominci a vedersi, e non solo in quella Venezia che deve a Severino l’esistenza di un corso di laurea in filosofia e nella quale egli ha insegnato per oltre trent’anni). Forse è vero anche che è difficile pensare che dal discorso filosofico severiniano possa sorgere una “scuola” analoga a quelle del passato (sembra pensarla in questo modo, ad esempio, Umberto Galimberti, quando confessa di avere la sensazione che, dinanzi al sistema di pensiero severiniano, o se ne resta estranei e indifferenti, o, se si penetra in esso, se ne rimane come «incatenati»; U.

in modo solo parziale e limitativo il significato più profondo e la complessità speculativa. Perché sì, è vero che quel discorso recupera il senso forte dell'essere che è stato enunciato una volta per tutte da Parmenide («l'essere è ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi»²⁷), e che dunque, per questo verso, esso può in effetti apparire come una sorta di “neoparmenidismo”. Ma è anche vero che Parmenide, proprio per tenere ferma la radicalità dell'opposizione dell'essere al nulla e per evitare di dare in qualsiasi modo corpo al non essere, si trova costretto a sostenere che le determinazioni (gli essenti) non sono incluse nell'orizzonte dell'essere e che «come tali sono appunto un nulla, la cui positività è solo illusoria»²⁸; l'essere, infatti, «è ingenerato e imperituro», «un intero nel suo insieme», «immobile e senza fine»²⁹.

È anzitutto per questo che Severino può asserire che Parmenide, pur essendo stato il primo ad affacciarsi al sentiero del Giorno, è colui che «compie insieme il primo passo lungo il sentiero della Notte dell'Occidente, il sentiero lungo il quale le cose sono pensate e vissute come un niente. *Parmenide è il seminatore tragico che getta insieme la semina della verità e la semina della follia*»³⁰. Parmenide, infatti, ha sì «guardato l'Essere», ma il suo sguardo ne è rimasto come «abbagliato» e, per ciò, egli «si è lasciato sfuggire i testimoni del mondo: le cose molteplici e divenienti»³¹.

GALIMBERTI, *Emanuele Severino e la filosofia della prassi*, in A. PETTERLINI – G. BRIANESE – G. GOGGI [a cura di], *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 268-269). Ma soprattutto, a me pare, è vero che quel discorso solo per equivoco (o per superficialità; ma non è questo il caso di Visentin, che degli scritti di Severino è un attento e intelligente conoscitore) può essere qualificato come una forma di “neoparmenidismo”.

27 E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 20.

28 E. SEVERINO, *Poscritto*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LVII [1965], n. 5; ora in ID., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 65.

29 PARMENIDE, *Poema sulla natura*, 8, 3-4; trad. ital. cit., pp. 98-99.

30 E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, op. cit., p. 77 (corsivo mio).

31 *Ivi*, p. 64.

Al di fuori della follia nichilistica – che dunque è stata resa possibile dalla stessa ontologia parmenidea ed è divenuta esplicita e pervasiva dapprima con la metafisica platonica, poi con quella aristotelica –, la verità dell'essere impone però che le determinazioni (*tutte* le determinazioni, la totalità concreta delle determinazioni) *siano* pienamente. Il legame che ciascuna di esse intrattiene con l'essere ha, in altre parole, il carattere della indissolubilità: «la verità dell'essere è cioè 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»³². La verità dell'essere impone cioè che ciascuna determinazione (ciascun essente) non sia affatto qualcosa che scaturisce dal nulla, che abita solo provvisoriamente e precariamente il tempo, e che al nulla è destinata a fare ritorno, ma sia invece, *come tale* (non cioè in quanto possiede particolari qualità o caratteristiche), un eterno: «L'esser sé di *ogni* essente è l'eternità di *ogni* essente, cioè la necessità che ogni essente sia: l'impossibilità del suo non essere – del suo essere stato e del suo ritornare ad essere un nulla»³³. Il che però, si riprenda il filo del discorso, non implica affatto una negazione del divenire come tale, quanto piuttosto una sua reinterpretazione radicale, capace di smascherare la follia che si nasconde

32 E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 214.

33 E. SEVERINO, *Oltepassare*, Milano, Adelphi, 2007, p. 99 (corsivi miei). Un'implicazione – quella tra l'esser sé dell'essente e l'eternità di ogni essente, che percorre l'intero *corpus* filosofico severiniano e che è presente, nei suoi scritti, almeno a partire da *La struttura originaria* (Brescia, La Scuola, 1958; nuova edizione, con modifiche e una *Introduzione* 1979, Milano, Adelphi, 1981; rist., ivi, 2004), che anche in questo senso si conferma essere la «vera pietra miliare dell'intera riflessione severiniana» (I. VALENT, *Essere apparire sembrare. Riflessi e riflessioni dal pensiero di Emanuele Severino*, in «Bailamme», 11/12; poi in AA. VV., *Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, a cura di S. Natoli, Genova, Marietti, 1988; infine in I. VALENT, *Asymmetron. Microntologie della relazione*, a cura di A. Tagliapietra, Bergamo, Moretti & Vitali, 2008, p. 191).

nel modo in cui il divenire è stato pensato nella storia del nichilismo, e di condurre il pensiero al di là del senso del divenire che ha dominato e domina la civiltà occidentale.

Si tratta, detto altrimenti, di distinguere il senso nichilistico da quello non nichilistico del divenire, di accompagnare al tramonto l'alienazione dell'Occidente, e di riuscire a pensare tanto l'opposizione dell'essere al non essere quanto la verità del divenire. Perché, certo, la verità dell'essere è l'innegabile; ma innegabile è anche che l'essere si manifesti in modo in processuale, anche se si tratta, nel discorso di Severino, di una processualità nella quale *non* ne va dell'essere e del non essere degli essenti, bensì del loro apparire e scomparire, ossia dell'apparire e dello scomparire degli eterni: «*ogni divenire è divenire di un eterno*, ossia è il sopraggiungere, nel cerchio dell'apparire, di un essente, cioè di un eterno che ancora non appariva»³⁴.

In questo senso ci si potrebbe azzardare a dire che quello di Severino è un discorso *profetico*, se “profeta” non è tanto colui il quale ha la capacità di scrutare nel futuro, ma chi, guardando il presente, riesce a scorgere in esso qualcosa che i più non riescono a vedere, e che di esso dice qualcosa a cui i più non possono o non vogliono prestare ascolto³⁵, come ben sapeva Eraclito di Efeso quando denunciava il fatto che gli uomini non intendono il $\lambda\omicron\omega\gamma\omicron\forall$ né prima, né dopo averlo udito³⁶, e che per questo essi devono essere considerati simili ai sordi³⁷.

Il discorso severiniano rivela, anche per questo, di possedere sin dall'inizio una “vocazione” autenticamente filosofica. È vero che Severino stesso ha suggerito, anche di recente, la possibilità che il contenuto dei suoi scritti

34 E. SEVERINO, *La Gloria*, Milano, Adelphi, 2001, p. 45 (corsivo mio).

35 Cfr., su questo, A. ASOR ROSA, *La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*, Torino, Einaudi, 2002 (in particolare le pp. 17-31); M. TRONTI, *Nessuna carezza per la parola del profeta*, in «Il manifesto», 6 settembre 2001.

36 ERACLITO, fr. 1.

37 ERACLITO, fr. 34.

sia qualcosa di essenzialmente diverso dalle filosofie che si sono succedute nel corso della storia: «si può chiamare ancora “filosofia” il linguaggio che, nei miei scritti, tenta di indicare la dimensione già da sempre aperta al di là di ogni configurazione storica del pensiero filosofico?»³⁸. Già nelle pagine de *La struttura originaria*, peraltro, Severino scriveva che «la filosofia è destinata a rimanere al di fuori della verità, perché il cammino lungo il quale essa vorrebbe giungere alla verità non può che procedere nella non verità»³⁹. A meno che con la parola “filosofia” non s’intenda la testimonianza della stessa verità dell’essere, ossia dell’apparire della inseparabilità dell’essente dal (proprio) essere. In questo caso, infatti, essendo tale verità «lo sfondo di ogni apparire, o dell’apparire in quanto tale»⁴⁰, anche la filosofia apparterrebbe al destino della verità, poiché la sua unica preoccupazione sarebbe quella di «leggere la realtà con gli occhi stessi della verità»⁴¹. O a meno che non s’intenda la filosofia e l’essere filosofo come quell’ascolto particolarissimo in cui la verità presta ascolto a sé stessa, giacché «in quanto ascoltata “da me”, cioè dalla fede in cui “io” come individuo mortale consisto, la verità non può essere verità, e io sono destinato ad essere soltanto il desiderio, *in indefinitum*, della verità, cioè appunto, alla lettera, filosofo»⁴². Tanto più che la parola del filosofo, sin da principio, si caratterizza anzitutto per la capacità, prestando ascolto al $\lambda\omega\upsilon\gamma\omega\forall$, di riflettere, discendendo nel “sottosuolo” delle apparenze e prenden-

38 E. SEVERINO, *Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa*, Milano, Rizzoli, 2005, p. 7.

39 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, nuova ediz. con modifiche, Milano, Adelphi, 1981, p. 89.

40 E. SEVERINO, *La terra e l’essenza dell’uomo*, in ID., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 214.

41 L. MESSINESE, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino. Nichilismo tecnologico e domanda metafisica*, Roma, Città Nuova, 1985, p. 261.

42 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, op. cit., p. 89.

do congedo dal senso comune, intorno al significato autentico dell'essere e del (nostro) operare.

Anche per questo mi pare si debba riconoscere che la filosofia, come ebbe a scrivere Schopenhauer, è «sempre teoretica, in quanto, qualsiasi sia l'oggetto di ricerca immediato, le è essenziale assumere l'atteggiamento della contemplazione pura e proporsi di indagare, non di prescrivere»⁴³. E che, poiché «la teoria è una cosa che non si vede», agli occhi di chi non è iniziato ad essa le sue parole e le sue azioni «dovranno restare enigmatiche, e gli potranno apparire sconvenienti o addirittura ridicole»⁴⁴, anche perché esse sembrano costitutivamente destinate a entrare in conflitto con il senso comune e ad apparire, per ciò, tanto più irragionevoli ed estranee quanto più a fondo intendono occuparsi dell'essenza delle cose e del mondo⁴⁵.

Severino, dal canto suo, ci avverte che non è possibile una corretta considerazione del presente che prescindenda dalla comprensione e dalla esplicitazione delle sue radici ontologiche, ossia da una adeguata comprensione del “sottosuolo” del nostro tempo e dell'essenza del nichilismo: interpretare filosoficamente (profeticamente) il presente significa infatti anzitutto essere in grado di percorrere un «itinerario» capace di condurre «nel sottosuolo dell'“attualità”»⁴⁶ e che consenta di scendere «al di sotto della coscienza» che il presente possiede di sé stesso⁴⁷. E, nel “sottosuolo” del presente, al di sotto della consapevolezza che ciascuno di noi ha di sé medesimo, del proprio tempo, del proprio mondo, ci si imbatte anzitutto in quella persuasione nichilistica che è resa possibile dalle categorie fondamentali della filosofia

43 A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 53, trad. ital. di G. Brianese, Torino, Utet (in corso di stampa).

44 H. BLUMENBERG, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, trad. ital. di B. Argenton, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 9.

45 Cfr. *ivi*, p. 20.

46 E. SEVERINO, *La guerra*, op. cit., p. 7.


47 *Ivi*, p. 19.

greca, segnatamente da quelle dell'ontologia eleatica (essere, nulla, divenire) e dalla loro rivisitazione platonica.

2. *Il tempo non divora i suoi figli.*

«Già decifrai la cifra
senza senso e giunsi alla
conclusione che nulla è»
(FERNANDO PESSOA)

La persuasione che l'ente sia niente (nella quale consiste l'essenza del nichilismo, ossia la follia più radicale, la follia essenziale) costituisce l'insé inconscio di quel divenire che l'Occidente considera come l'evidenza fondamentale e primaria, e perciò come qualcosa che sarebbe del tutto irragionevole e folle voler negare: «la persuasione che la cosa sia divenire (storia, tempo, oscillazione tra l'essere e il niente) è legata con Necessità alla persuasione che la cosa, in quanto tale, è niente»⁴⁸. Ciò significa – anche se la maggior parte di noi farebbe più di una resistenza ad ammetterlo – che non è possibile essere persuasi (nella coscienza che abbiamo di noi stessi e del mondo che abitiamo) che le cose siano divenire se non essendo (nell'inconscio) persuasi che esse siano niente⁴⁹. La Necessità che lega la prima

48 E. Severino,  in AA. VV., *Il problema della contraddizione*, «Verifiche», X [1981], n. 1-3; poi in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 418.

49 Per un esame della stratificazione in cui il nichilismo consiste è da vedere anzitutto il saggio appena citato. In esso Severino spiega che «il nichilismo, come fenomeno, è uno spessore costituito da una stratificazione doppia: quella di “superficie” e quella nascosta, che però si mantiene in prossimità della superficie e vi trapela e vi traspare» e che può essere indicata come il «preconscio» dell'Occidente, ossia come «l'implicito (...) che può diventare esplicito dinanzi agli occhi dell'Occidente». Più in profondità rispetto a tale prima stratificazione, giace l'in

alla seconda persuasione, infatti, altro non è che *l'innegabile*, ossia ciò che ha la capacità concreta di mostrare l'inefficacia, il toglier sé stessa, di ogni sua possibile negazione – sì che la negazione della Necessità, propriamente, non esiste, «e non esiste perché è la negazione stessa a distruggersi (e si distrugge perché, negando il proprio fondamento, nega sé stessa)»⁵⁰.

Lo strumento che, nel discorso filosofico di Severino, consente di accertare concretamente quella capacità (ossia di mostrare il *valore* incontrovertibile della verità dell'essere), è l'εψωλγο∀, la dimostrazione per via di confutazione, che, in questo senso, costituisce il tema fondamentale della riflessione di Severino, il quale può perciò scrivere che «la discussione del senso e della portata dell'εψωλγο∀ è il fondamento di tutti i miei scritti»⁵¹.

L'εψωλγο∀, infatti, indica da un lato la maniera in cui l'ontologia severiniana esclude l'identità dell'essere e del non essere, dall'altro (e in modo complementare) la via che consente di rendere esplicito quel valore dell'opposizione dell'essere al non essere che è condizione ineludibile affinché qualcosa come il destino della verità possa costituirsi. È vero che nelle formulazioni classiche del principio di non contraddizione e dell'εψωλγο∀, anche in quelle che sembrano prescindere dal tempo, è latente secondo Severino «la convinzione che l'ente (di cui si pone l'incontraddittorietà) sia tempo, cioè εφραμφοτεριωζειν tra l'essere e il niente»⁵², ma è vero

sé inconscio dell'Occidente (costituito dalla persuasione che l'essente sia niente, ossia dal nichilismo), del quale invece l'Occidente *non può* diventare consapevole senza rinunciare ad essere sé stesso, ossia senza il tramonto dell'isolamento della terra e dell'esser mortale del mortale.

50 E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 56.

51 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988, p. 91.

52 E. SEVERINO, in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 421.

anche che la loro «struttura *formale*» appartiene alla verità dell'essere⁵³. Il «formidabile contributo» dell'εψωλγο∀ consiste, come è noto, nella capacità di mostrare che «se l'opposizione viene, in qualsiasi modo, negata e la negazione vuol essere negazione»⁵⁴, allora essa non toglie ciò che intenderebbe negare, ma toglie sé stessa: sì che essa, nel momento stesso in cui esplicitamente intende negare il valore dell'opposizione, implicitamente lo afferma, perché da un lato «l'opposizione è il *fondamento* di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione», dall'altro, e più ampiamente, «nel suo manifestarsi l'essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere; in *ogni* suo manifestarsi: sia nella verità, sia nella non-verità»⁵⁵. Per questo, tra le altre cose, l'intera esposizione de *La struttura originaria*, il primo grande capolavoro speculativo di Severino, ha essa stessa un andamento elenctico: ad essa compete infatti «quanto Aristotele rilevava a proposito del principio di non contraddizione: che la sua stessa negazione, per tenersi ferma come tale, lo deve presupporre. Sì che ad un tempo lo nega e lo afferma: lo nega *in actu signato*, e lo afferma *in actu exercito*; e quindi, proprio perché *insieme* lo afferma e lo nega, non riesce a negarlo»⁵⁶.

La persuasione che la cosa (ossia un *non-niente*) sia divenire implica *necessariamente* la persuasione che essa (un *non-niente*) sia niente. Implica cioè che vi sia, nel processo in cui il divenire consiste, un tempo in cui l'ente, che ora è, diventerà (o è stato) niente. Implica, detto altrimenti, che l'ente sia preda di un tempo che lo potrà separare (o che lo ha potuto tenere separato) dal proprio essere (così come ora, mentre l'ente è, lo tiene provvisoriamente separato dal non essere). Implica cioè (e la implica

53 *Ivi*, p. 429.

54 E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, § 6, in *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 42.

55 *Ivi*, p. 43.

56 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, op. cit., I,2, p. 107.

necessariamente) la persuasione (contraddittoria) che un non-niente sia, come tale, niente. Ma è questo appunto l'impossibile, l'assurdo: $\text{K}\rho\omicron;\text{v}\omicron\forall$, diversamente da quel che racconta il mito, *non* divora i propri figli; ciascuno di essi, senza eccezione alcuna, è un eterno, a dispetto dell'anomala sensibilità che gli abitatori dell'Occidente mostrano di avere nei confronti dell'assurdo: «Se si dicesse: “quando il sole è la luna”, o “quando il cerchio è un quadrato”, o quando le pietre sono uccelli”, o “quando il pari è dispari”, essi risponderrebbero immediatamente che non è possibile un “quando”, un tempo in cui il sole sia luna, il cerchio quadrato, le pietre uccelli, il pari dispari. Ma questa sensibilità nei riguardi dell'assurdo non impedisce loro di pensare “quando l'ente è niente”, cioè non impedisce loro di pensare che l'ente è niente»⁵⁷. Ossia di pensare e di vivere nichilisticamente, stante che, come si è detto, è precisamente la persuasione che l'ente sia niente che costituisce l'essenza del nichilismo.

Espressione della follia più radicale, dunque, la persuasione che la cosa sia divenire sta al fondo (nel sottosuolo dell'inconscio) dell'intera storia della civiltà occidentale (ma ormai, secondo Severino, anche della storia e della cultura dell'Oriente, quest'ultimo essendo ormai diventato, per quel che riguarda l'essenziale, omogeneo all'Occidente, e avendo perduta la possibilità, che in un primo tempo Severino gli aveva riconosciuto, di imboccare un sentiero diverso da quello che è stato percorso dall'Occidente; sì che il nichilismo è diventato oramai un fenomeno planetario e «l'intera storia dell'Oriente è divenuta anch'essa preistoria dell'Occidente»⁵⁸), dominata com'è per intero dal senso platonico dell'esser cosa della cosa.

Se Parmenide ha reso esplicito, per la prima volta, il senso radicale dell'essere, semantizzandolo come ciò che si oppone al non-essere, Platone ha portato alla luce «il senso della cosa – l'orizzonte al cui interno cresce l'intera storia dell'Occidente – ponendo la cosa come un

57 E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, op. cit., p. 28.

58 E. SEVERINO, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 415.

επαμφοτεριῶζειν»⁵⁹, ossia come un dibattersi, un oscillare tra l'essere e il non-essere, che le impedisce di appartenere definitivamente all'uno o all'altro. La cosa, in questo senso, «è un ospite provvisorio di entrambi; quando se ne sta presso uno dei due, sente già il richiamo dell'altro» e, proprio per questo, essa «è, “insieme”, un essente e un non essente»⁶⁰. Un modo di pensare, quello platonico (ma poi anche aristotelico, se è vero che lo stesso principio di non contraddizione, reso esplicito e articolato dallo Stagirita nel libro *gamma* della *Metafisica*, è, nella sua essenza, precisamente «l'espressione di questa struttura dell'επαμφοτεριῶζειν»⁶¹), che, come si è cominciato a dire, implica di necessità la persuasione che la cosa, *come tale*, sia niente (ossia che il non-niente sia, *in quanto non-niente*, niente).

Confrontarsi con le grandi categorie dell'ontologia e della metafisica classiche significa, anche in questo senso, riferirsi a ciò che oggi domina su tutta la terra e prendere atto che la “repubblica” platonica è, nei fatti, la civiltà del nostro tempo; ossia che il mondo così come oggi ci si presenta è quello stesso mondo che è stato evocato da Platone, il quale ha assegnato una volta per tutte ad esso, alle cose del quale è costituito, a noi stessi che lo abitiamo, un significato nichilistico. Per questo da tempo gli scritti di Severino affermano in modo esplicito che «la storia dell'Occidente è un esperimento metafisico», ossia che «la metafisica non è rimasta un modo di pensare, che abbia avuto una sua efficacia nel ristretto ambito dei fenomeni culturali», ma che, al contrario, essa «è andata sempre più estendendo la propria sfera di influenza, sino a determinare e guidare l'intero decorso della storia dell'Occidente. E oggi nel modo più radicale, sia perché domina ormai ogni aspetto della vita, sia perché la civiltà occidentale sta

59 E. Severino, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, p. 21.

60 E. Severino, □□□□□□ in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 419 (che rinvia a Platone, *Repubblica*, 478 d).

61 *Ibidem*.

soppiantando ogni altra forma di civiltà. La civiltà della tecnica è infatti il modo in cui oggi si presenta la metafisica. Esprime lo spirito dell'età – di quell'unica età in cui consiste la storia occidentale»⁶².

Ricordo con chiarezza, a questo proposito, che Severino iniziò uno dei corsi che ebbi la fortuna di seguire da studente (quello dell'anno accademico 1979-1980, del quale conservo ancora gli appunti), precisamente affermando che parlare della πολιτεία platonica significa parlare di ciò che oggi domina su tutta la terra, e che la repubblica di Platone non va considerata come un'utopia, ma è la civiltà attuale, è ciò che oggi domina sulla terra: il mondo, così come oggi ci si presenta, è stato evocato da Platone, non da un dio. Severino, inoltre, precisava subito che, dicendo questo, non intendeva utilizzare una più o meno efficace metafora: indicando in Platone l'evocatore del mondo, egli non intendeva affatto riferirsi a un conferimento di senso che lasciasse poi intatta la consistenza delle cose, ma alla concretezza dell'intera civiltà occidentale: il senso dell'esser cosa della cosa, evocato da Platone, stabilisce una volta per tutte il modo in cui l'Occidente, in tutta la sua concretezza, è.

Ma la "cosa", così come Platone la intende, è qualcosa che insieme è e non è. Sì che la metafisica – la quale pure, esplicitamente, intenderebbe tutelare l'essere degli enti, ossia il loro non essere un niente – è ciononostante «il consentimento al non essere dell'ente», poiché intende quest'ultimo come ciò che è ma che, come tale, avrebbe potuto non essere e potrà tornare a non essere; una convinzione che – daccapo – implica di necessità la persuasione che l'ente *sia* niente. In questo senso, «il pensiero fondamentale della metafisica è che l'ente, *come tale*, è niente»⁶³, e la storia della metafisica (cioè la storia dell'Occidente) è, per intero, storia del nichilismo, ossia storia «dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'es-

62 E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., pp. 145-146.

63 *Ivi*, p. 195.

sere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci»⁶⁴; una storia che «è la progressiva ed infine integrale realizzazione della vita secondo le determinazioni che son proprie di tale dimenticanza»⁶⁵. La metafisica non rimane cioè confinata nell'ambito del pensiero (ammesso e non concesso che quello del pensiero sia un "ambito" che ammette confini, questione che, com'è chiaro, non è possibile affrontare in questa sede), ma si realizza nell'agire e nelle opere che, storicamente e quotidianamente, danno corpo alla nostra esistenza e al nostro mondo, a una vita che si regola e si realizza nell'orizzonte della persuasione (inconscia) della nientità dell'ente.

Nel suo significato essenziale e radicale non altro che questo è il nichilismo: la (folle) persuasione che l'ente sia niente, la quale si manifesta anzitutto come fede nell'evidenza del divenire altro delle cose. Un concetto, quest'ultimo, fondamentale per intendere l'interpretazione che il discorso severiniano propone dell'Occidente, la cui follia consiste appunto nell'aver fede in una (presunta) evidenza che implica l'impossibile identificazione dei non identici. Certo, tale follia viene pienamente in luce in tutta la sua radicalità soltanto con l'avvento dell'ontologia, ma essa non riguarda esclusivamente la storia dell'επιστημη filosofica e la vicenda della costruzione e del tramonto degli immutabili, bensì l'intera storia (anche quella pre-filosofica, pre-metafisica, pre-ontologica) dei mortali: «In ogni forma di cultura, quindi anche prima dell'avvento del pensiero filosofico, il *divenire* delle cose e degli eventi è sempre inteso come *divenir altro*: altro da ciò da cui il divenire incomincia. C'è divenire solo se c'è *diversificazione*: solo se ciò a cui il divenire giunge [...] è qualcosa di diverso da ciò da cui il divenire incomincia [...] – solo se l'aspetto che il mondo presenta all'inizio è diverso da quello che presenta alla fine del divenire»⁶⁶.

64 E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 19.

65 E. SEVERINO *Il sentiero del giorno*, in ID., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 146.

66 E. SEVERINO, *Tautotes*, Milano, Adelphi, 1995, p. 13.

Apriamo gli occhi, ed ecco, dinanzi a noi, lo spettacolo della molteplicità e della variazione. Ecco il tavolo, la sedia, l'aprirsi della finestra, al di là della quale s'intravedono il verde degli alberi e i tetti delle case di fronte. Ed ecco, sul balcone, il fiorire dei gerani e delle rose, ecco il canto che accompagna il risveglio degli uccelli nascosti tra i rami. Ecco, all'orizzonte, il sole mentre inizia il proprio cammino diurno e trasforma, istante dopo istante, le ombre e i profili delle cose. Ecco i miei gesti quotidiani, il succedersi dei suoni, dei colori, dei profumi della mia giornata. Molteplicità e variazione, appunto.

Provo adesso a concentrare l'attenzione, per qualche istante, su me stesso; cerco nella memoria l'immagine di quello che ho fatto e di ciò che sono stato ieri, il mese passato, vent'anni fa... Mi ostino a pensare di essere sempre "io", quello di ieri e quello di oggi, ma com'ero diverso (nell'aspetto, nel pensare, nel sentire...) quand'ero bambino, e poi ragazzo, e poi adulto. Pretendo di essere sempre "io", ma non sono (almeno in parte, spesso in larga parte) diventato in effetti "altro" da ciò che ricordo di essere stato? e non sarò, domani, ancora "altro" da ciò che ritengo di essere in questo istante? Ciascuno di noi vuole riconoscersi in una qualche "identità" stabile, e pure, istante dopo istante, in misura più o meno percettibile, ciascuno di noi diventa "altro" e riconosce, quando riflette, di essere "altro". Ciascuno di noi è sempre diverso e tuttavia sempre uguale a sé stesso. O, almeno, ciascuno di noi ne è persuaso. Questo è ciò che ciascuno di noi *vuole*.

3. *Volere l'impossibile*

«Laonde la nostra vita, mancando sempre del suo fine, è continuamente imperfetta: e quindi il vivere è di sua propria natura uno stato violento»

(GIACOMO LEOPARDI)

I mortali (ossia gli abitanti dell'Occidente, che vivono immersi nella follia nichilistica) pensano sempre (lo facciano o meno filosoficamente) il divenire (anche il divenire di ciò che essi stessi sono) nella forma del divenire-altro: «"Qualcosa diviene" significa "qualcosa diventa altro". Se non diventasse altro sarebbe immota e, se si escludesse il suo divenire, sarebbe immutabile»⁶⁷. Ma che cosa significa, propriamente, che qualcosa, nel divenire, diventa altro da sé? Diciamo che la legna brucia e che, progressivamente, diventa cenere. Ossia che diventa, nel processo della combustione, altro rispetto a ciò che essa era all'inizio di quel divenire che, progressivamente, la conduce alla cenere. Diciamo che il processo della combustione, una volta che si sia concluso, ha fatto sì che la legna (la quale *non* è cenere) sia diventata cenere (la quale, a sua volta, *non* è legna); e che la cenere, la quale costituisce il risultato del processo della combustione, è «l'esser divenuta cenere da parte della legna»⁶⁸. Diciamo che la legna, al termine di quel processo, non è più sé stessa; che non è più legna, che ha perduto la propria identità specifica; e che ora essa – la legna – è cenere: «nel termine del processo, *qualcosa è altro da sé*; nel "risultato" è contenuto l'essere *simpliciter* altro da parte di qualcosa»⁶⁹. I due, la cenere e la legna, che *non* sono identici, al termine di quel processo *sono* invece pensati e vissuti come identici: la legna (che non è cenere) ora è cenere (che non è legna). Si capisce che ci troviamo di fronte a una palese violazione di quel principio di non contraddizione che anche chi ritiene di potere e dover dire che la legna è diventata cenere intende invece tener fermo nel proprio pensare e nel proprio operare. La pretesa è quella di vedere e di dire l'impossibile: il mondo abitato dai mortali è appunto il mondo voluto dalla volontà che vuole l'impossibile, e che lo vuole al fine di poter controlla-

67 E. SEVERINO, *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, Milano, Rizzoli, 2007, p. 248.

68 *Ivi*, p. 254.

69 *Ivi*, p. 255.

re, dominandolo, il divenire delle cose, le quali per questo devono essere pensate (volute) come disponibili ad essere prodotte, manipolate, distrutte: come divenienti, appunto. Il mondo dei mortali è, in questo senso, il mondo governato dalla volontà di potenza, per usare un'espressione nietzscheana che è largamente presente anche negli scritti di Emanuele Severino, nei quali indica, da ultimo, «la persuasione che la terra – l'accadimento delle cose – sia il tutto sicuro»⁷⁰.

Se è vero – come ha scritto Nietzsche – che «un uomo, che *vuole* – comanda a un qualcosa, in sé, che ubbidisce o alla cui obbedienza egli crede»⁷¹, e che la verità intesa come volontà di potenza non è qualcosa che abbia una consistenza in sé, bensì qualcosa «che dà il nome a un *processo*, anzi a una volontà di soggiogamento, che di per sé non ha mai fine»⁷²; ebbene, la volontà di quello che Severino indica come il *mortale* è quella volontà che vuole e che crede di poter ottenere l'impossibile, ossia l'isolamento della terra dal destino della verità, allo scopo di rendere disponibile la terra al proprio volere e di soggiogarla. La volontà di potenza «ha cioè dinanzi ogni cosa della terra come ciò che può essere posto qua o là (dis-posto), conformemente ai piani che la volontà di potenza vuole realizzare»⁷³.

La volontà, nella storia del nichilismo, è il progetto che si propone di «controllare l'oscillazione estrema dell'ente dall'essere al niente»⁷⁴ e il suo mutarsi sempre di nuovo in altro per il tempo in cui attraversa la regione dell'essere. Ciò significa che, «in quanto l'apertura dell'oscillazione – l'apertura metafisica del senso dell'ente – è il fondamento di quel projet-

70 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, Vita e pensiero, 1962; nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1984, p. 26.

71 F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 19; trad. ital. di F. Masini, in «Opere di F. Nietzsche», VI, 2, Milano, Adelphi, 1976³, pp. 22-23.

72 F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, op. cit., § 65, p. 113.

73 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, op. cit., p. 26.

74 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, op. cit., p. 36.

to, l'apertura stessa è l'espressione *originaria* della volontà di potenza»⁷⁵. Quest'ultima, alla luce del destino della verità dell'essere, si rivela però come *una volontà essenzialmente impotente*, una impotente volontà di potenza: in quanto vuole il divenire altro delle cose, è impossibile che essa ottenga ciò che pure è persuasa di riuscire a ottenere. Può, appunto, essere (illusoriamente) persuasa di ottenerlo, ma in effetti essa *non* lo ottiene e non lo può ottenere. La volontà di potenza dell'Occidente «è *essenzialmente* incapace di ottenere ciò che essa vuole»⁷⁶. Sì che, volendo (e volendo controllare) il divenire altro delle cose, ciò che la volontà vuole è in effetti il nulla, proprio perché il divenire altro è l'impossibile.

Nella sua più intima essenza, dunque, la volontà non riesce ad essere né potrà mai essere appagata. È per questo che ad essa si accompagnano necessariamente le forme del dolore e dell'angoscia, le quali sono anzitutto le forme del *mio* dolore e della *mia* angoscia, se è vero che la volontà di potenza «è persuasione di poter disporre della terra, perché innanzitutto è persuasione di poter disporre di sé stessa», e che «la forma originaria di questa persuasione di poter disporre di sé stessa è la persuasione di essere un “sé stesso”, un “io”»⁷⁷. Comunque esso possa essere inteso (come io empirico o come io trascendentale), la volontà di potenza può illudersi di esercitare il proprio dominio «solo in quanto crede di dominare sé stessa; ma può credere di dominare sé stessa solo in quanto crede di essere un “sé stesso”, un “io”, cioè solo in quanto crede che l'“esser io” esista»⁷⁸. Come in Nietzsche il soggetto è «solo una finzione»⁷⁹, così nel discorso di Severino l'io è il contenuto di una fede, un prodotto della volontà di potenza, la quale, ritornando su sé stessa, «appare come un “io”» che, a sua volta,

75 *Ivi*, p. 37.

76 E. SEVERINO, *La Gloria*, op. cit., p. 373.

77 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, op. cit., p. 26.

78 *Ibidem*.

79 F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, op. cit., § 65, p. 112.

«appare come il disporre originario, ossia come il disporre che dispone del disporre, come l'esser “padrone di sé”»⁸⁰. È un “io”, l'io della volontà di potenza, che, come ogni altra cosa, viene più o meno consapevolmente pensato e vissuto come ciò che è destinato all'annientamento: come un io mortale. In questo senso, ha ragione Karl Jaspers quando scrive che «ogni angoscia nasce dall'angoscia della morte»⁸¹, se è vero che rivolgersi alla morte significa, per i mortali, rivolgersi alla possibilità del nostro stesso non essere. E poiché non c'è pensiero che sia capace di «eliminare il terrore che si prova al pensiero di non esserci più»⁸², davvero quella dell'angoscia non può essere se non «una vertigine *nientificante*»⁸³, per sottrarsi alla quale, ancora secondo Jaspers, è necessario compiere il salto «più gigantesco che l'uomo possa compiere», eseguito il quale è possibile «*vedere, senza alcuna riserva, la realtà del mondo*»⁸⁴.

Ecco, il discorso filosofico di Emanuele Severino ci invita a compiere un “salto” ancora più gigantesco di quello che viene prospettato da Karl Jaspers. Un “salto” capace di condurci «al di sotto della coscienza» che il presente possiede di sé stesso⁸⁵. Ossia alla consapevolezza *da un lato* del modo in cui si configura l'essenza del nichilismo, *dall'altro* di quale sia il destino della verità dell'essere e, in essa, il destino dell'essere dell'uomo, che *non* è quello di essere un mortale destinato all'annientamento e all'angoscia, bensì quello di essere, come ogni ente, un eterno, la cui qualità spe-

80 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, op. cit., p. 26.

81 K. JASPERS, *Filosofia*, trad. ital. di U. Galimberti, Torino, Utet, 1978, p. 744.

82 *Ivi*, p. 700.

83 *Ivi*, p. 746.

84 *Ivi*, p. 1182. Su questi temi ha proposto considerazioni interessanti R. GARAVEN-
TA, *Angoscia*, Napoli, Guida, 2006 (per quel che riguarda Jaspers si vedano in
particolare le pp. 69 sgg.). Dello stesso autore cfr. anche *Il suicidio nell'età del
nichilismo*, Milano, Angeli, 1994; e *Sofferenza e suicidio*, Genova, Il melangolo,
2008.

85 E. SEVERINO, *La guerra*, op. cit., p. 7.

cifica rispetto agli altri essenti è quella di essere il “luogo” stesso dell’eterna manifestazione dell’essere: «l’uomo è l’eterna apparizione della verità dell’essere. E la filosofia è l’emergere di questo ascolto essenziale – in cui appunto consiste l’essenza dell’uomo -, una volta che sia stato deposto ogni altro ascolto»⁸⁶.

Se di “volontà” è possibile parlare in modo non nichilistico, ciò può accadere solo ove essa abbia la forma della volontà del destino. Ma si tratta, in questo caso, di una volontà che, lungi dal volere il divenire altro delle cose e il loro isolamento dalla verità dell’essere, vuole e non può non volere se non il destino stesso, ossia l’identità con sé dell’essente, l’esser-sé dell’essente (ed è solo per questo che essa, diversamente dalla volontà così come essa si configura nella storia del nichilismo, *riesce* a volere ciò che vuole, perché ciò che vuole è ciò che non può non essere e che non può non essere voluto), e il tramonto della volontà che vuole l’isolamento della terra. In questo senso, Severino può scrivere che «l’apparire del destino è lo stesso volersi del destino»⁸⁷ e che esso «è, eternamente, ciò che la volontà (nichilisticamente intesa) vorrebbe, ma non riesce ad essere; un apparire che non può essere negato né da altro né da sé stesso, e che pertanto costituisce il senso essenziale della “volontà”: la *volontà del destino*»⁸⁸. La quale non è, com’è invece la volontà nichilisticamente alienata, orientata all’agire e al dominio, ma è piuttosto la volontà che vuole ciò che è necessario che sia e che, per ciò, non può non essere voluto: la volontà del destino, si legge ad esempio nelle pagine che concludono *Destino della necessità*, «non è una “volontà di agire”, che va alla ricerca dei mezzi di cui essa crede di poter disporre e che le consentono di far tramontare l’isolamento» della terra; il volere il tramonto, da parte della volontà del destino, è piuttosto «l’apparire

86 E. SEVERINO, *La terra e l’essenza dell’uomo*, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., pp. 198-200.

87 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, op. cit., p. 582.

88 E. SEVERINO, *La Gloria*, op. cit., p. 384.

della necessità del tramonto»⁸⁹. L'agire è infatti legato come tale con necessità all'essenza del nichilismo, sì che «l'io in cui appare il destino [...] non è l'io che si illude di agire e che può illudersi di capire il destino e decidere di fare la sua volontà»⁹⁰. Infatti, «al di fuori dell'isolamento della terra, *la Necessità è l'apparire dell'accordo inviolabile tra ogni cosa e il suo essere*; non è una forza che si impone e domina il divenire, ma è l'apparire dell'autonegazione della fede che vuole l'esistenza del divenire delle cose e l'isolamento della terra»⁹¹.

Il senso della necessità testimoniato dagli scritti di Emanuele Severino, da questo punto di vista, è del tutto diverso da quello che la necessità possiede nella cultura occidentale (ossia nella storia del nichilismo). La volontà dell'Occidente, infatti, si configura sempre come volontà di dominare il divenire, ossia come volontà di potenza. Ed è per questo che tutte le (presunte) “necessità” dell'Occidente «sono destinate al tramonto»⁹², mentre la necessità del destino (ed essa sola) è l'assolutamente intramontabile: la volontà del destino, infatti, è la stessa struttura originaria, intesa «come struttura del contenuto la cui negazione è autonegazione originaria»⁹³, laddove la “necessità”, come si è presentata nelle diverse forme storiche della civiltà occidentale, è sempre «quella forma della volontà di potenza che vuole dominare il divenire (l'uscire e il ritornare nel niente) dell'ente, e che è destinata ad essere travolta dalla fede nella novità imprescindibile del divenire»⁹⁴.

89 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, op. cit., pp. 584-585.

90 E. SEVERINO, *La Gloria*, op. cit., p. 77.

91 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Introduzione, op. cit., p. 98 (corsivo mio).

92 *Ibidem*.

93 *Ivi*, p. 42.

94 *Ibidem*.

4. *Il divenire è lo specchio dell'essere*

«riverrun, past Eve and Adam's,
 from serve of shore to bend of bay,
 brings us by a commodius vicus of
 recirculation back to
 Howth Castle and Environs»
 (JAMES JOYCE)

Siamo tornati, con questo, al punto di partenza, ossia alla relazione che intercorre tra la necessità dell'essere e la (presunta) evidenza di quel divenire del quale la volontà di potenza intende controllare l'andamento.

Il discorso filosofico di Severino, lo si è già ricordato, sin dall'inizio si richiama e ci rinvia a Parmenide, in ragione della radicalità della testimonianza, da parte di quest'ultimo, del senso dell'essere: «l'essere è. Questo, e non altro, è il principio di Parmenide – o, nella sua formulazione negativa, l'essere non è non essere»⁹⁵. Un senso dell'essere dal quale Parmenide ricava però *immediatamente* la negazione del divenire, poiché «se l'essere diviene – se il positivo sopraggiunge – l'essere, prima di sopraggiungere, non era: ed è appunto questo l'assurdo, o è *appunto questa la definizione dell'assurdo: che l'essere non sia*»⁹⁶.

Osserva ancora Severino che il principio di Parmenide (ossia quello che, più tardi, verrà indicato come il principio di tutti i principi, se è vero che «affermare che l'essere non sia è immediatamente autocontraddittorio»⁹⁷ e che dunque «la proposizione “l'essere è” è lo stesso principio di non

95 E. SEVERINO, *La metafisica classica e Aristotele*, in AA. VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano, Vita e pensiero, 1956; ora in Id., *Fondamento della contraddizione*, Milano, Adelphi, 2005, p. 117.

96 *Ibidem* (corsivo mio).

97 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, XIII, 3, op. cit., p. 514.

contraddizione»⁹⁸), adeguatamente inteso, è un principio che «non ha un valore semplicemente logico», ma esercita la propria autorità tanto sul piano della logica quanto su quello dell'ontologia, e che per questo «si deve dire che il principio di non contraddizione è lo stesso argomento ontologico, o è l'autentico argomento ontologico»⁹⁹. Esso, infatti – diversamente da quel che accade nella logica dell'Occidente, la quale intende sì far valere il principio di non contraddizione, ma lo intende come un principio che afferma da un lato la necessità che l'essere sia *quando è*, e che il non essere non sia, *quando non è*; dall'altro che «non è necessario né che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia»¹⁰⁰ – esclude la possibilità anche solo di *supporre* tanto che l'essere sia quanto che il non essere non sia, «stante che anche il *supporre* che l'essere sia equivale all'affermazione della possibilità che l'essere non sia»¹⁰¹. Possibilità che viene esclusa sin da principio alla luce di quel destino della verità dell'essere di cui gli scritti di Severino intendono essere la testimonianza.

Il principio di non contraddizione, nella sua forma essenziale, afferma che l'essere è. Ossia che «risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con sé medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma *l'identità dell'essenza con l'esistenza* (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza)»¹⁰². Il che è precisamente ciò che l'argomento ontologico, almeno da Anselmo d'Aosta in avanti, ha inteso affermare, sebbene non a proposito dell'ente in quanto tale, bensì a proposito di Dio,

98 *Ivi*, XIII, 4, p. 515.

99 E. SEVERINO, *La metafisica classica e Aristotele*, in Id., *Fondamento della contraddizione*, op. cit., p. 118 (il corsivo è mio).

100 ARISTOTELE, *Della interpretazione*, 19 a 24-25; trad. ital. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1992, p. 99.

101 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, XIII, 6, op. cit., p. 517.

102 *Ibidem* (corsivo mio).

quell'ente particolarissimo del quale nulla può essere pensato maggiore (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*)¹⁰³

Come è noto, l'argomento di Anselmo prende le mosse dall'idea di Dio che ci viene fornita dalla fede – che è appunto l'idea dell'essere di cui non è possibile concepirne alcuno di maggiore – al fine di dimostrare, per via esclusivamente razionale (o meglio: meditando «sulla ragione della fede»¹⁰⁴), l'impossibilità, una volta ammesso che esso esista nell'intelletto (*in intellectu*), di negare che esista anche nella realtà (*in re*), pena la violazione dell'inviolabile principio di non contraddizione. Qualora infatti ciò di cui nulla può essere pensato maggiore esistesse solo nell'intelletto e non nella realtà, ci si troverebbe infatti costretti ad affermare che «quello stesso di cui *non si può* pensare il maggiore è ciò di cui *si può* pensare il maggiore»¹⁰⁵. E poiché, come si capisce, si tratterebbe di un asserto palesemente autocontraddittorio, Anselmo conclude che «evidentemente questo non può essere (*certe hoc esse non potest*)»¹⁰⁶, proprio.

Sin dal Medioevo la concluzenza o meno della prova è stata variamente messa in discussione e l'argomento ha suscitato un rilevante interesse logico e filosofico, dando prova di una vitalità che può essere considerata un segnale quanto meno della grande rilevanza del problema che esso si propone di affrontare. Se ne sono occupati, ciascuno a proprio modo rifiutandolo, filosofi come Tommaso d'Aquino, Locke, Kant¹⁰⁷. Se ne sono

103 ANSELMO D'AOSTA, *Proslogio*, I, 2; trad. ital., con testo originale a fronte, in ID., *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Milano, Bompiani, 2006², pp. 316-317.

104 *Ivi*, Proemio, pp. 306-307.

105 *Ivi*, I, 2, pp. 316-317.

106 *Ivi*, I, 2, pp. 316-319.

107 Kant intitola la Sezione quarta del capitolo III del Libro II della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragione pura*: «L'impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio». Sezione tanto più rilevante in quanto, per Kant, «ogni altra prova dell'esistenza di Dio [...] è riconducibile alla prova ontologica»

occupati, riconoscendone invece la validità, filosofi come Bonaventura da Bagnoregio, Descartes, Leibniz, Hegel¹⁰⁸. Étienne Gilson, nella sua celebre e monumentale storia del pensiero medievale, ha osservato che «ciò che è comune a tutti coloro che l'ammettono è l'identificazione dell'esistenza reale con l'essere intelligibile concepito col pensiero; ciò che hanno in comune tutti coloro che ne condannano il principio è il rifiuto di porre un problema d'esistenza separato da un dato esistente empiricamente»¹⁰⁹.

(E. SEVERINO, *La filosofia futura*, op. cit., p.237; sulla questione cfr. però l'intera Parte Sesta dell'opera, pp. 235-281).

- 108 Già in *Fede e sapere* Hegel ha parole durissime nei confronti della critica kantiana dell'argomento ontologico: essa gli appare come il «completo annientamento della ragione ed il relativo giubilo dell'intelletto e della finitezza» e Kant, nel formularla, mostra «una completa ignoranza dei sistemi filosofici e (...) l'assenza di una conoscenza di essi che vada al di là della mera notizia storica» (G. W. F. HEGEL, *Fede e sapere*, trad. ital. in *Id., Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Milano, Mursia, 1981, p. 154). Ma il suo pensiero maturo a proposito della possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio è quello proposto nelle pagine della *Scienza della logica*, dove Hegel discute le diverse prove – e quella ontologica in modo particolare – già al principio della *Dottrina dell'essere*, riprendendola poi sia nella *Dottrina dell'essenza* che nella *Dottrina del concetto* (cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. ital. di A. Moni, riveduta da C. Cesa, Bari, Laterza, 1968, libro I, pp. 71-89; libro II, pp. 493-495; libro III, pp. 801-807). Ma anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* il filosofo ritorna più volte a occuparsi della questione, in particolare nella sezione dedicata alla logica. E se ne occupa anche, oltre che nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, in particolare nei capitoli dedicati ad Anselmo, a Descartes, a Kant (cfr. la trad. ital. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, vol. III, 1, pp. 153-160; vol. III, 2, pp. 70-104, 284-341), anche in un corso universitario specificamente dedicato alle prove dell'esistenza di Dio, tenuto a Berlino nel semestre estivo del 1829 e mai più ripetuto: cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, trad. ital. a cura di Gaetano Borruso, Roma-Bari, Laterza, 1984).
- 109 E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, trad. ital., Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 298. Cfr., per un esame della presenza dell'argomento nella modernità filosofica, E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a*

Già mentre Anselmo d'Aosta era ancora in vita, peraltro, il monaco Gaunilone aveva obiettato che non è lecito basarsi sull'esistenza nel pensiero dell'essere del quale nulla può essere pensato maggiore, al fine di concludere che esso deve esistere anche *in re*, al di fuori del pensiero, come è dimostrato dal fatto che è possibile concepire una molteplicità di enti (le «Isole Fortunate» di cui si favoleggia, ad esempio¹¹⁰) i quali, pur esistendo nel pensiero, non hanno tuttavia alcuna esistenza nella realtà esterna ad esso. Una obiezione alla quale Anselmo replicava limitando la legittimità dell'implicazione necessaria tra l'esistenza nel pensiero e l'esistenza nella realtà esclusivamente a ciò di cui non si può pensare il maggiore¹¹¹. L'affermazione della necessità dell'esistenza, detto altrimenti, non riguarda l'ente come tale, ma un ente dotato di una particolare caratteristica (quella appunto di essere ciò di cui nulla può essere pensato maggiore), la quale lo distingue da ogni altro ente. Solo di questo ente affatto peculiare si deve dire che esiste necessariamente (o, per converso, che la sua inesistenza è impossibile). Con il che Anselmo ritiene appunto di avere dimostrato per via razionale l'esistenza del Dio della fede cristiana.

Senonché, come viene in chiaro già con la filosofia di Spinoza, la quale prende le mosse precisamente dall'argomento ontologico¹¹², tale argomento sembra proprio *non* poter funzionare se applicato all'idea di Dio che è propria della teologia cristiana, ma solo se applicato alla Totalità delle cose (all'intero dell'Essere). Solo della Totalità, infatti, solo dell'Intero, non è in alcun modo possibile pensare alcunché di maggiore. Sì che, anche da

Kant, Roma-Bari, Laterza, 1994; R. G. TIMOSI, *Le prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Genova, Marietti, 2005.

110 Cfr. GAUNILONE, *Difesa dell'insipiente*, 6, in ANSELMO D'AOSTA, *Monologio e Proslogio*, op. cit., pp. 374-375.

111 Cfr. *Risposta di Anselmo*, 3, in ANSELMO D'AOSTA, *Monologio e Proslogio*, op. cit., pp. 392-393.

112 Cfr. E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli, 2004, p. 160.

questo punto di vista, appare con chiarezza come nella filosofia di Spinoza emerga che l'Ente sommamente perfetto, a dispetto del fatto che Spinoza, per indicarlo, utilizzi – oltre a parole come “Natura”, “Tutto”, “Sostanza” – anche la parola “Dio”, «non può avere le proprietà che il pensiero cristiano attribuisce a Dio»¹¹³. L'ente la cui essenza implica l'esistenza, l'ente che non può essere pensato se non come esistente, l'ente assolutamente infinito e perfetto, non è più, in Spinoza, il Dio della tradizione ebraico-cristiana, ma una Sostanza che coincide con la stessa totalità dell'essere, la quale è appunto ciò che non lascia alcunché al di fuori di sé.

Severino ha osservato che, «nonostante la sua indubbia originalità, l'argomento ontologico è una grande variazione del tema platonico del rapporto tra l'intelletto umano e l'Idea, giacché anche Platone mostra che l'Idea (e l'Idea è appunto l'Ente massimo) non può esistere soltanto nell'intelletto umano, ma esiste anche in realtà ed è anzi la realtà stessa. L'Idea è l'Essere, e l'Essere coincide con la propria eterna esistenza [...]. E a sua volta Platone è l'eco di Parmenide, perché l'Essere (che è appunto ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore) è l'Essenza stessa che, per il suo stesso significato, coincide con l'Esistenza. Questo, anche se per Parmenide l'Essere necessario è anche l'unico Essere (e quindi è tale che non solo non se ne può pensare uno maggiore, ma nemmeno uno *minore*), mentre per Platone e Anselmo l'Essere massimo ha accanto a sé enti inferiori – gli enti del mondo del divenire -, la cui essenza non coincide con la loro esistenza, e che possono essere tutti pensati come non-esistenti»¹¹⁴. Ma, per Severino, questa è precisamente l'essenza della follia: la persuasione che gli enti possano essere pensati come non-esistenti: l'ente è *come tale* (non cioè in quanto è Idea, Motore Immobile, Dio...) inscindibilmente legato all'essere. Il che significa che l'ente (*ogni ente, l'ente in quanto ente*) non può non-essere; o, detto altrimenti, che l'ente (*ogni ente, l'ente in quanto ente*) è, ed

113 *Ibidem*.

114 *Ivi*, p. 283.

è necessariamente; o, detto ancora altrimenti, che non è possibile negare l'essere dell'ente se non violando l'inviolabile (il che, se l'inviolabile è davvero tale, è per principio impossibile) e pensando l'impensabile.

Pensare – ce lo suggerisce anche Platone, quando scrive che nemmeno in sogno e nemmeno nella follia è possibile essere persuasi che il bello sia brutto, che il giusto sia l'ingiusto, che il pari sia dispari¹¹⁵ – è sempre pensare qualcosa che significa sé stesso e non altro. È anzitutto per questo che ci troviamo di fronte, considerando il divenire alla luce dell'ontologia di Severino, ad un problema di fondo: da un lato per pensare il divenire (ossia per affermare l'esistenza del divenire) sembra si sia costretti a pensare che qualcosa, diventando altro da sé, *sia* altro da sé; dall'altro, però, non solo l'ontologia severiniana, ma anche lo stesso pensiero occidentale, escludono perentoriamente che qualcosa possa identificarsi all'altro da sé. Sì che per un verso si deve affermare che, «inteso come divenir altro da sé [...], il divenire *non può esistere*, è nulla»¹¹⁶; ma, per altro verso, la volontà di potenza dell'Occidente, per poter volere ciò che vuole e illudersi di ottenerlo, sembra essere come cieca dinanzi a quella impossibilità, appunto perché “volere” significa, essenzialmente, volere «che qualcosa divenga altro da ciò che essa è»¹¹⁷; e, per ottenere ciò che vuole (o per credere di ottenerlo), la volontà deve volere che dinanzi a sé vi sia un mondo che diviene, costituito da cose che sono ciò che sono, ma che, nel contempo, possono diventare altro da ciò che sono (e, più radicalmente, possono diventare o essere state quell'assolutamente altro da ogni essente che è il non-essere). Ma il divenire, quel mondo fatto di cose e persone disponibili a trasformarsi o ad essere trasformate nell'altro da sé e a precipitare nel non-essere, daccapo, in quanto è «l'identificazione dei diversi»¹¹⁸, è qualcosa di contradditto-

115 Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 190 b-c.

116 E. SEVERINO, *Tautotes*, op. cit, p. 14 (corsivo mio).

117 E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992, p. 21.

118 *Ivi*, p. 22.

rio dal punto di vista stesso di chi ne afferma l'evidenza, poiché «*l'essere identico a sé, l'esser sé è lo stesso senso originario della necessità. Ogni qualcosa [...] è sé e non è altro da sé*»¹¹⁹.

Il pensiero occidentale, tuttavia, fallisce in questo suo tentativo di pensare l'identità con sé dell'essente e l'impossibilità che qualcosa sia altro da sé. E che fallisca lo dimostra precisamente il fatto che esso considera il divenire (ossia appunto il processo in cui qualcosa diventa l'altro da sé e, una volta che lo sia divenuto, è identico all'altro da sé) come l'evidenza prima, originaria e, perciò, indiscutibile. Il discorso severiniano, al contrario, indica l'impossibilità che qualcosa, diventando altro da sé, si identifichi con l'altro da sé, e dunque l'impossibilità che si dia qualcosa come il divenire. O, più precisamente, quel discorso mostra l'impossibilità che il divenire si configuri così come l'Occidente ritiene di vederlo, ossia l'impossibilità che il divenire, inteso come oscillazione tra l'essere e il non essere e come divenire altro, sia qualcosa che appare con evidenza. Il divenire, così come l'Occidente lo intende, non solo non è qualcosa di evidente, ma non può nemmeno apparire: «Il divenire è infatti la produzione dell'impossibile, l'impossibile come risultato. Ma l'impossibile è proprio ciò che non può essere, e che dunque non può essere prodotto e non può risultare. *Il divenire è, cioè, impossibile* (contraddittorio, assurdo)»¹²⁰.

Il lettore che abbia seguito sino a qui il discorso, giunto a questo punto potrebbe, comprensibilmente, scuotere la testa e pensare che il discorso filosofico di Severino, negando il divenire, neghi qualcosa di talmente evidente da non poter essere in alcun modo messo in discussione. Il divenire (agli occhi dell'Occidente, e dunque anche ai nostri occhi), si presenta infatti come il massimamente evidente e, perciò, come ciò che non può in alcun modo essere messo in discussione o essere negato. Cosa c'è di più evidente della circostanza che le cose mutano incessantemente, divengono,

119 *Ibidem* (corsivo mio).

120 *Ibidem* (corsivo mio).

e noi insieme a loro? Sì che ciascuno di noi, in quanto abitatore dell'Occidente, non può che reagire con una qualche irritazione all'ipotesi che il divenire (che tutti noi consideriamo evidente) sia qualcosa di impossibile e che per ciò non possa nemmeno apparire.

Il discorso filosofico severiniano, tuttavia, *non* nega affatto che il contenuto di ciò che appare (il contenuto di quella che possiamo chiamare l'esperienza) sia un che di variabile e mutevole. Nega invece, e con grande energia, che questa variazione si realizzi nella forma del divenire altro da parte di qualcosa. Nega il divenire come divenire-altro, *non* il mutamento come tale, il quale, anzi, è un contenuto innegabile: che l'essere – che è eterno – si manifesti in modo processuale, e dunque come mutevole, è *una evidenza fenomenologica*. Se è vero che «l'essere che è immediatamente presente [...] 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»¹²¹; se è vero, inoltre, che «il logo originario afferma l'immutabilità dell'essere»¹²²; è vero però anche che l'esperienza, dell'essere, «attesta il divenire»¹²³, ossia che vi è una evidenza empirica che attesta la mutevolezza dell'essere. Il che, come è chiaro, pone in modo ineludibile il problema della (almeno apparente) «contraddizione tra l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica»¹²⁴. Un problema, questo, che è emerso per la prima volta con la filosofia parmenidea e che è stato variamente affrontato nel corso della storia della metafisica occidentale, ad esempio mostrando, già con Platone, «che il mondo fisico (diveniente) non esaurisce la totalità, stante che oltre la realtà diveniente è la realtà immutabile»¹²⁵. O tentando di pensare il divenire come una variazione che

121 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, II, 1, op. cit., p. 143.

122 *Ivi*, XIII, 18, p. 531.

123 *Ibidem*.

124 *Ibidem*.

125 *Ivi*, XIII, 19, p. 532.

si realizza a partire da una permanenza sostanziale. Oppure, come in tanta parte della filosofia preplatonica, andando alla ricerca dei principi del divenire. Oppure, ancora, negando senz'altro la realtà del divenire e facendo sì che l'essere saturi l'attenzione del pensiero. Quest'ultima, come è chiaro, è la posizione di Parmenide, la cui negazione del divenire deriva immediatamente dall'affermazione radicale dell'essere. Ma il modo in cui il discorso severiniano affronta e risolve il contrasto tra l'affermazione della immutabilità dell'essere e l'evidenza del (suo) divenire differisce da qualsiasi altra soluzione sia stata prospettata lungo la storia della filosofia occidentale: ciò che si manifesta come diveniente (immediatezza fenomenologica) è lo stesso essere che è eterno ed immutabile (immediatezza logica). In questo senso Severino può scrivere che «la totalità dell'essere diveniente è solo in quanto l'intero immutabile è»¹²⁶. O, anche, che «il divenire non incrementa l'essere, ma lo rispecchia»¹²⁷.

5. *La follia del mondo*

«Ecco il mondo
vuoto e tondo
s'alza scende
balza e splende»
(ARRIGO BOITO)

L'affermazione dell'essere e la negazione del divenire, stiamo dicendo, aprono un problema ineludibile: come si concilia l'affermazione dell'essere (della sua immutabilità ed eternità) con l'evidenza (o la presunta evidenza)

126 *Ivi*, XIII, 30, op. cit., p. 553.

127 E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Ib.*, *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 30.

del divenire del mondo? È appunto questo il problema decisivo che Parmenide ha consegnato alla storia del pensiero filosofico, e alla cui soluzione si sono impegnate anzitutto la filosofia platonica e quella aristotelica. Lo Stagirita, ad esempio, nel *De generatione et corruptione*, dopo avere ricordato che «alcuni filosofi antichi [il riferimento è principalmente agli Eleati] reputarono, invero, che l'essere è necessariamente uno e immobile»¹²⁸, scrive che «a parer loro, è allo stesso modo necessario negare l'esistenza del movimento» e che essi, «scavalcando la sensazione e trascurandola col pretesto di dover tener dietro soltanto alla ragione, affermano che il Tutto è uno ed immobile, e qualcuno [Melisso] aggiunge anche che esso è infinito, perché, a parer suo, il limite lo delimiterebbe nel vuoto»¹²⁹. E commenta: «se si bada ai puri ragionamenti, sembra che si debba giungere a tali conclusioni; *ma se si bada ai fatti, opinare in questo modo sembra approssimarsi alla follia*, giacché nessun pazzo ha perduto il senno fino al punto da credere che fuoco e ghiaccio siano una sola e medesima cosa, ma certi pazzi, a causa della loro malattia, si limitano a opinare, se mai, che non ci sia alcuna differenza soltanto tra le cose realmente belle e quelle che solo per abitudine paiono belle»¹³⁰. Parmenide e l'eleatismo, in buona sostanza, sarebbero così ostinatamente legati ai «puri ragionamenti» da perdere di vista l'evidenza dell'esperienza (i «fatti», di cui parla Aristotele). L'attenersi ostinatamente al responso del $\lambda\omega\omega\gamma\omicron\forall$ condurrebbe insomma a una sorta di incapacità di considerare correttamente l'evidenza empirica e a una sua negazione. Negare l'evidenza, però, conduce alla follia; anzi, la negazione dell'evidenza empirica è già, essa stessa, una forma di follia: non è folle negare ciò che si presenta con evidenza ai nostri sensi? e non è forse evidente che ciò che si presenta ai nostri sensi ha la forma della mol-

128 ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, 325 a 2 sgg.; trad. ital. di A. Russo, in *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1973, vol. IV, p. 43.

129 *Ivi*, 325 a 10 sgg., p. 44.

130 *Ivi*, 325 a 17sgg., p. 44 (corsivi miei).

tepicità e del divenire? Da questo punto di vista Nietzsche non avrà nulla da aggiungere ad Aristotele quando, nel *Crepuscolo degli idoli*, scriverà che i sensi «non mentono affatto», e che, semmai, «è ciò che *facciamo* della loro testimonianza che introduce la menzogna per prima, per esempio la menzogna dell'unità, della materialità, della sostanza, della durata... È la "ragione" la causa per cui falsifichiamo la testimonianza dei sensi. *Nella misura in cui mostrano il divenire, il trascorrere, il cambiamento, i sensi non mentono*»¹³¹.

Ma ciò su cui è necessario interrogarsi, a questo punto, è precisamente il contenuto di quella presunta evidenza empirica. Che cosa, propriamente, si presenta ai nostri sensi? davvero essi attestano indubitabilmente il divenire e, per ciò, il divenire altro delle cose e il loro trascorrere dal non essere all'essere e dall'essere al non essere? o non si dovrà piuttosto prendere sul serio proprio Nietzsche, quando ci mette in guardia dalle falsificazioni della ragione?

Il discorso filosofico di Severino si presenta appunto come la soluzione ontologicamente forte di questo problema: il divenire, che è attestato dall'esperienza, *non incrementa l'essere, ma lo rispecchia*; il divenire che è attestato dall'esperienza non ha a che fare con l'essere e il non essere degli essenti che divengono, ma con il loro apparire e scomparire. Il divenire è appunto il processo in cui gli eterni appaiono e scompaiono; e questo, dal punto di vista di Severino, cancella quella "follia" che Aristotele aveva individuato nell'eleatismo, evitando però anche quella "contaminazione" degli enti con il non essere, quella "oscillazione" degli enti tra essere e non essere, che era implicata dalla soluzione dell'aporia parmenidea tentata dalla filosofia platonica e dalla stessa filosofia aristotelica: «Ciò che col platonismo e con l'aristotelismo si viene a guadagnare è l'esistenza del

131 F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, "La ragione nella filosofia", 2, trad. ital. a cura di G. Brianese e C. Zuin, Bologna, Zanichelli, 1996, p. 65 (corsivo mio).

mondo», scrive Severino¹³², ma si tratta di un mondo che viene lasciato in balia del non-essere, di un mondo che è sintanto che è, ma che proviene dal non-essere ed è destinato al non-essere; un modo abitato da cose che sono sé stesse ma alle quali può anche capitare (e capita) di essere altro da sé. Un mondo, questo sì, davvero folle!

L'invito a “ritornare a Parmenide” viene proposto al pensiero allo scopo di “risolvere” l'aporia eleatica, mostrando che *l'affermazione della verità dell'essere non implica affatto la negazione della verità dell'esperienza*. Il divenire, inteso come divenire altro, è impossibile. Così come è impossibile che il divenire si realizzi come un processo nel quale gli essenti si producano provenendo dal non essere e, trascorso un certo tempo nel quale abitano il mondo del divenire altro, facciano ritorno al non essere. A dispetto del fatto che si possa essere persuasi che il divenire sia una evidenza (o addirittura l'evidenza originaria), esso non solo *non* appare di fatto, ma *non può* apparire. Con buona pace della volontà (nichilisticamente intesa), la quale vuole che il divenire appaia, e della nostra fede in esso, «l'“esperienza”, in quanto apparire della totalità dell'essente, *non mostra che gli essenti escono dal niente e ritornano nel niente*»¹³³. Il niente, come tale, non appartiene e non può appartenere all'orizzonte dell'apparire (è *niente*, appunto), e di ciò che fosse ancora niente o diventato niente, per ciò, l'apparire stesso non potrebbe che tacere. Ciò che l'esperienza può mostrare non è dunque il prodursi dal nulla e il precipitare nel nulla degli essenti, ma solo il loro cominciare ad apparire e il loro cessare di apparire.

L'esperienza può anche mostrare, e in effetti mostra, la processualità dell'accadere degli essenti. Ma proprio perché il divenire altro è impossibile, e dunque non appare né può apparire, «le variazioni del contenuto che appare non sono la diversificazione dell'identico e l'identificazione

132 E. SEVERINO, *La metafisica classica e Aristotele*, in Id., *Fondamento della contraddizione*, op. cit., p. 122.

133 E. SEVERINO, *La filosofia futura*, op. cit., p. 339.

del diverso, ma *il comparire e lo scomparire* degli identici – cioè *degli eterni*¹³⁴: «Ciò che appare è sì un divenire, ma non un divenir-altro. Appare la successione degli stati del mondo. Appare dapprima la legna spenta, poi la legna accesa, poi la legna incandescente, poi la cenere (e tutti gli stadi intermedi a questi che sono stati qui sommariamente indicati). Legna e cenere sono parole che vanno prese alla lettera; ma sono anche la metafora della vita e della morte di ogni evento. Anche l'uomo è legna che diventa cenere. Appaiono via via gli stati del mondo. Appare che ogni stato non è gli altri stati, non è l'altro da sé ed è sé stesso. Ogni stato, ogni istante del mondo è necessariamente presso sé stesso, non esce da sé per diventar altro»¹³⁵.

Il divenire, reinterpretato alla luce del destino della verità dell'essere, non è un processo nel quale ne vada dell'essere e del non essere delle determinazioni che divengono, bensì «la “manifestazione”, il progressivo “apparire” dell'eterno»¹³⁶. Una manifestazione che, è bene sottolinearlo, non ne fa in alcun modo un che di meramente apparente: «L'autentica affermazione dell'immutabilità del Tutto (il quale è la concreta e determinata molteplicità delle cose e degli eventi) non richiede affatto che il divenire sia illusorio, ma che sia illusoria l'“interpretazione” del divenire, che più o meno esplicitamente, e proprio a partire da Parmenide, è stata data lungo l'intera vicenda della civiltà occidentale: che il divenire sia l'uscire e il ritornare nel niente, da parte degli enti»¹³⁷.

In questo senso «l'autentica “differenza ontologica”» è quella che si costituisce tra l'essere in quanto immutabile e questo stesso essere in quanto diveniente: «L'essere, *tutto* l'essere è; e quindi è immutabile. Ma l'esse-

134 E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, I, 8; op. cit., pp. 22-23 (corsivi miei).

135 E. SEVERINO, *Nascere*, op. cit., p. 269.

136 E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985, p. 147.

137 *Ivi*, pp. 146-147.

re, che è manifesto, è manifesto come diveniente»¹³⁸. O, detto altrimenti: «ciò che appare è l'essere. Eppure ciò che appare *differisce* dall'essere: appunto perché l'essere, apparendo, non si rivela in tutta la sua pienezza. La differenza ontologica è così la differenza tra l'essere e l'esserci, ossia tra l'essere in quanto tale e l'essere in quanto astrattamente manifesto»¹³⁹. E ancora: «La verità dell'essere esige che *tutto* l'essere sia immutabile, eterno. L'esperienza non attesta l'annullamento dell'essere, ossia il suo diventare niente, o essere stato niente [...]. Ciò non significa che il divenire delle cose sia un'illusione (come pensava Spinoza), e cioè che l'apparire del mutamento sia soltanto fenomenico; bensì significa che il mutamento e il divenire delle cose non appaiono come annullamento dell'essere. L'errore non sta nell'apparire, ma nel modo in cui si interpreta l'apparire [...]. Il divenire dell'essere, quale è contenuto nell'apparire, è il processo del comparire e dello sparire dell'eterno essere immutabile»¹⁴⁰.

Ritornare a Parmenide significa, ad un tempo, recuperare il senso forte della verità dell'essere e riuscire a pensare con verità il divenire, sottraendolo alla follia nichilistica. È vero infatti che «La dimenticanza del senso dell'essere è così profonda che si crede di vedere quello che non c'è, che appaia quanto non appare [...]. *La dimenticanza della verità dell'essere è insieme dimenticanza della verità del divenire* »¹⁴¹.

In questo senso, «il divenire delle cose è pensabile – cioè non è il contenuto della follia essenziale – solo se è inteso come *il divenire dell'eterno*, cioè come l'apparire e lo scomparire del tutto eterno»¹⁴². Si potrebbe anche

138 E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 29. Sull'importanza del tema della differenza ontologica nel discorso severiniano ha richiamato di recente l'attenzione A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare*, prefazione di G. Brianese, Roma, Aracne, 2009.

139 E. SEVERINO, *Poscritto*, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 105.

140 E. SEVERINO, *Il sentiero del giorno*, in Id., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 161.

141 *Ibidem* (corsivo mio).

142 E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, op. cit., p. 388.

dire, con un linguaggio capace di evocare scenari contigui alla religiosità, che «l'essere appare con il volto dell'*Immutabile che si dona nella creazione del mondo*»¹⁴³. Dove però il “donarsi” dell'essere, così come lo intende Severino, rifiuta in linea di principio ogni “contaminazione” di tipo creazionistico.

Lo ha compreso e lo ha scritto, con la lucidità e l'efficacia che gli appartenevano, Italo Valent, uno degli allievi più sensibili e penetranti di Emanuele Severino: «*Proprio perché filosofo dell'essere Severino è anche filosofo dell'apparire. E realtà dell'apparire significa più di una cosa: dell'apparire di ciò che se ne sta immutabile; dell'apparire di ciò che, pur non mutando, appare/scompare; dell'apparire di ciò che pare soltanto, di ciò che non è ciò che appare essere*»¹⁴⁴. Valent ha compreso molto bene che tra essere è divenire, lungi dal costituirsi un contrasto, non può che esservi armonia, poiché il divenire altro non è che il mostrarsi dell'essere: «”Tutto è eterno” non può significare un senso totalitario dell'eterno – come se il banale, semplice “accadere” di qualcosa per ciò stesso non fosse neppure possibile, o semplicemente non fosse. L'eterno è già da sempre *qui*. Deve essere anche questo minimo, questo fragile, questo folle, questo morire e questo credere morendo di non essere più»¹⁴⁵.

Ha osservato Alessandro Carrera che «le tesi di Severino sono così oltraggiose rispetto al senso comune che di primo acchito sembrano facili da confutare, finché non le si osserva a distanza ravvicinata, finendo per

143 L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura originaria” del sapere*, Milano, Mimesis, 2008, p. 28.

144 I. VALENT, *Essere apparire sembrare. Riflessi e riflessioni dal pensiero di Emanuele Severino*, in Id., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, op. cit., pp. 204-205 (corsivo mio).

145 I. VALENT, *Essere apparire sembrare. Riflessi e riflessioni dal pensiero di Emanuele Severino*, in Id., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, op. cit., p. 207.

restare intrigati dalla loro ipnotica coerenza stilistica»¹⁴⁶. È vero: il senso comune sembra smentire con la forza dell'evidenza la struttura di fondo e il fondamento stesso dell'ontologia severiniana. Che cosa c'è, per ciascuno di noi, di più evidente e di più evidentemente innegabile del nostro essere consegnati al tempo, alla storia, alla caducità di un'esistenza che, per dirla al modo di Heidegger, è sin dall'inizio un essere per la morte? cosa c'è di più evidente ed innegabile della circostanza che le cose (e noi con esse) dapprima sono, poi, precariamente, abitano il mondo, per tornare infine a quel non-essere dal quale sono provvisoriamente emerse?

Ma sono proprio questa (presunta) evidenza e questa (presunta) innegabilità che il discorso di Severino intende mettere radicalmente in discussione. E sembra dire, così facendo, ai nostri occhi che ciò che essi credono di vedere è una mera illusione; anzi, una vera e propria follia: i nostri occhi credono di vedere ciò che è impossibile che essi vedano, ossia un mondo in perpetuo divenire, nel quale, incessantemente, tutto ciò che è, scaturendo dal nulla, diventa sempre di nuovo altro da sé, per diventare, infine, nuovamente nulla.

6. *Il nichilismo dell'Occidente.*

«Stare al di fuori del nichilismo
significa avvertire che nulla muore,
nemmeno l'ombra più fuggevole della notte,
il gesto più impercettibile,
il più fuggente degli attimi»
(E. SEVERINO)

146 A. CARRERA, *La consistenza del passato. Heidegger, Nietzsche, Severino*, Milano, Medusa, 2007, p. 54.

La storia dell'Occidente e della filosofia occidentale viene interpretata da Severino come *storia del nichilismo*. Ossia come la storia della follia più radicale. La persuasione nichilistica (l'ente è niente) costituisce il filo conduttore dell'intera vicenda che chiamiamo "Occidente", necessariamente richiesta com'è dalla fede nel divenire: l'evidenza suprema e irrinunciabile alla quale l'Occidente si affida senza avere nemmeno il sospetto che sia invece necessario metterla in discussione. L'Occidente – che non intende e non può, come tale, rinunciare alla propria fede fondamentale – *non* si avvede che essa implica (e implica necessariamente) quella follia. Ciò che per esso è assolutamente inaudito è che esso non è disposto ad ammettere è «che il nichilismo sia l'in sé di ciò che per l'Occidente è l'evidenza originaria e fondamentale»¹⁴⁷.

Proprio perché la fede nel divenire (nichilisticamente inteso) si presenta agli occhi dell'Occidente non come una fede, ma come il riconoscimento di un'evidenza innegabile, ne segue che ad essa non potrà non essere sacrificato tutto ciò che, in qualsiasi modo, avanzi la pretesa di contrastarla o di metterla in discussione (o che, addirittura, ne implichi la negazione): «ogni limite posto al divenire, ogni struttura o forma immutabile finiscono col rendere impensabile il divenire della realtà – finiscono col rendere impensabile la dimensione stessa che spinge all'evocazione degli immutabili»¹⁴⁸. Ecco allora che la storia dell'Occidente si dipana *dapprima* come tentativo di costruire una dimensione diversa rispetto a quella del divenire, nella quale sia custodito e garantito il *vero* senso dell'essere e il divenire trovi una giustificazione: è la storia dell'εψπιστησμη, ossia della verità come dimensione incontrovertibile, assoluta; una "verità" che viene costruita allo scopo di arginare la minaccia che si accompagna all'imprevedibilità del divenire. *In un secondo tempo*, però (e questo è anzitutto il tempo della filosofia e della storia contemporanee, il tempo della crisi e della fine della

147 E. SEVERINO, □□□□□□ in ID., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 418.

148 E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, op. cit., p. 17.

verità, del tramonto dell'εψπιστηωμη) l'Occidente acquisisce progressivamente la consapevolezza che l'εψπιστηωμη, come tale, in quanto affermazione di una verità incontrovertibile, vanifica il divenire: «Per essere potente, la volontà di potenza diventa fede nell'esistenza del divenire e del dominabile; ma gli immutabili, con cui la volontà di potenza si difende dalla minaccia del divenire da essa stessa evocato, rendono illusorio il divenire; accade così che il terrore provocato dal dominio dell'immutabile sul divenire divenga, per il moderno uomo europeo, più insopportabile del terrore provocato dal divenire stesso, e che dopo il tentativo della filosofia (e del cristianesimo), sia la scienza a proporsi come il rimedio autentico contro la minaccia del divenire»¹⁴⁹.

Divenire dal nulla significa infatti affacciarsi sulla scena del mondo in modo assolutamente imprevedibile e non garantito, mentre la verità dell'εψπιστηωμη è stata appunto un tentativo reiterato di arginare questa gratuita imprevedibilità. Ma il rimedio, per usare una celebre espressione di Nietzsche, è stato peggiore del male. Nel senso che l'immutabile, predefinendo il significato veritativo dell'ente quando esso è ancora niente, impedisce proprio quella assoluta imprevedibilità senza la quale il divenire non può più essere inteso nella sua configurazione originaria: prima che l'ente sia (ossia quando l'ente è ancora niente) l'εψπιστηωμη deve essere già in grado di dire a quale “regola” esso, una volta che si sarà affacciato sulla scena dell'essere, sarà inevitabilmente costretto ad adeguarsi. In questo modo, però, da un lato l'ente non è più pensabile come ciò che scaturisce imprevedibilmente dal nulla; dall'altro il nulla stesso non è più, propriamente, “nulla”, ma viene esso stesso entificato, in quanto diventa una sorta di “serbatoio” nel quale l'εψπιστηωμη può gettare il proprio sguardo: «la distruzione dell'εψπιστηωμη e degli immutabili in essa costruiti è inevitabile perché l'esistenza dell'εψπιστηωμη trasforma il niente

149 *Ibidem*.

di ciò che ancora non è (e di ciò che non è più) in un non-niente, e quindi rende impossibile la libertà dell'ente, cioè il divenire, la storia»¹⁵⁰.

Il divenire e la storia, però, costituiscono per l'Occidente – lo si è rilevato – l'evidenza originaria; e tale originaria evidenza richiede che il nulla sia “nulla” in senso assoluto, e che l'ente scaturisca da esso in modo assolutamente imprevedibile. *Ergo*: l'immutabile, in quanto entifica il nulla e rende prevedibile l'imprevedibile, *deve* essere negato, pena la negazione di ciò che agli occhi dell'Occidente appare come il massimamente evidente (e, per ciò, come innegabile): «Gli immutabili rendono impossibile il divenire che vorrebbero regolare; e d'altra parte il divenire (l'oscillazione tra l'essere e il niente) è ciò che l'Occidente *originariamente vuole* – giacché solo volendo che l'andare nell'essere e nel niente esista, la volontà di potenza può proporsi di esercitare il dominio estremo, che assegna le cose all'essere e al niente. Ciò significa che, nella storia dell'Occidente, la visione del divenire è *destinata* a distruggere la previsione costituita dalla volontà di “verità”, cioè dalla filosofia [...]. La volontà di potenza, che vuole che la visione del divenire esista, è *destinata* a distruggere quelle forme di volontà di potenza – cioè la volontà di “verità” e tutti gli immutabili da essa evocati -, in cui il niente, da cui si vuole che le cose vengano, è trasformato in un essente»¹⁵¹.

Negare l'immutabile, tuttavia, significa negare qualsiasi verità che abbia la pretesa di imporsi in modo incontrovertibile; sì che il declino dell'εψπιστηωμη lascia spazio al sempre più ampio e pervasivo trionfo del sapere ipotetico. O, detto altrimenti, il declino della filosofia lascia sempre più ampio spazio alla razionalità scientifica e all'operatività tecnologica: «La capacità di funzionare, propria della scienza, unita al carattere ipotetico della concettualità funzionante, fa sì che l'Apparato scientifico-tecnologico si costituisca come la forma autentica di rimedio contro l'angoscia

150 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, II, 2, op. cit., p. 53..

151 E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, op. cit., p. 58.

provocata dal divenire»¹⁵². Privo dell'incontrovertibilità che caratterizzava l'εψπιστηωμη, il sapere scientifico non può che presentarsi come un sapere di tipo ipotetico, aperto alla smentita: come un sapere *congetturale* e costitutivamente aperto alla confutazione, potremmo dire utilizzando il binomio caro a Karl Popper. Un sapere che, proprio per questo, sembra il più adatto a render conto della fluidità del divenire (non essendoci in esso nulla di definitivamente e incontrovertibilmente vero, infatti, non c'è in esso nulla che possa proporsi di contrastarne l'essenziale imprevedibilità) e a realizzare qualsiasi scopo. Il sapere scientifico, per dir così, insegue la varietà delle cose nelle loro infinite variazioni, nella loro infinita mutevolezza, e si modella su di essa. In questo modo il divenire è rispettato nella sua fluidità e nella sua imprevedibilità, in quanto non c'è alcunché, nel sapere scientifico, che intenda o che possa imporsi su di esso in modo definitivo: «Ogni verità immutabile ed assoluta dell'εψπιστηωμη deve essere negata per evitare che il niente sia identificato al non niente. Per evitare questa identificazione è necessario affermare che la conoscenza ha un carattere *ipotetico-congetturale*, problematico, provvisorio, perfettibile, revisionabile, falsificabile, eccetera. E questi devono essere anche i caratteri della previsione del futuro. Il futuro – cioè la nientità del futuro – è radicalmente imprevedibile. Ossia ogni previsione è ipotetica. La forma più coerente e rigorosa di previsione del futuro è oggi la previsione scientifica. Essa non si pone come una Legge che non possa essere violata dalle trasformazioni del mondo e cioè dall'irruzione degli eventi che provengono dal niente»¹⁵³.

D'altro canto, tuttavia, e proprio per questo, il sapere di cui la scienza è capace si presenta come un sapere privo di garanzie, che non ha altro valore se non quello dell'efficacia pratico-operativa (o, meglio, di quella che viene interpretata dai più come la sua efficacia pratico-operativa) e della propria capacità di adattarsi alle circostanze. Ma adattarsi alle circostanze è

152 E. SEVERINO, *La filosofia futura*, op. cit., p. 71.

153 *Ivi*, pp. 34-35.

possibile a condizione che si sia rinunciato a qualsiasi punto di vista privilegiato (assoluto) rispetto ai punti di vista (relativi) interni alle circostanze stesse. Si tratta di un sapere che, in senso lato, potremmo definire “democratico”, in quanto (almeno all'apparenza) si presenta come rispettoso degli eventi e della loro imprevedibile e inesauribile varietà. La sua unica credenziale e il suo unico scopo, a ben vedere, sono costituiti però l'aumento indefinito della potenza: «Lo scopo che l'Apparato possiede per sé stesso è l'*aumento indefinito della potenza*, cioè della capacità di realizzare un qualsiasi tipo di scopo»¹⁵⁴.

La potenza dell'apparato tecnico-scientifico è tanto più reale quanto più essa viene pubblicamente riconosciuta. Anzi, come scrive Severino, essa può apparire reale solo *in quanto* venga pubblicamente riconosciuta: «la scienza può dominare le cose solo se domina, con-vince la coscienza che ne riconosce la potenza»¹⁵⁵. In questo senso, «ogni forma di potenza è *pubblica*. Un potente solitario non esiste. [...] Il potente è tale, solo se la sua potenza è *riconosciuta dagli altri* – al limite da tutti»¹⁵⁶. Variazione significativa, come si capisce, del tema del rapporto servo-padrone così come si presenta nelle celeberrime pagine della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana.

Ciò significa che la verità della scienza (e la sua potenza, la sua efficacia pratico-operativa) sono ciò che la scienza e, soprattutto, l'opinione pubblica (nel senso più ampio che questa espressione può assumere) credono che essa sia. Scienza, tecnica, ed efficacia dell'operare tecnico-scientifico non possono prescindere dalla cognizione che di esse si ha e dal riconoscimento della loro (reale o presunta) efficacia. Anche se, osserva Severino, «l'auto-coscienza critica dell'operare scientifico non riesce ancora a percepire che l'iscrizione del dato nel contesto del consenso e del dissenso intersogget-

154 *Ivi*, pp. 74-75.

155 E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli 1998, p. 24.

156 *Ivi*, p. 31.

tivo [...] è una *interpretazione*» e che «l'interpretazione è la *volontà* che il dato abbia un certo significato»¹⁵⁷. Perché, come sapeva bene anche Nietzsche, «tutti i dati dell'esperienza sono interpretati»¹⁵⁸, anche quei “dati” che chiamiamo “consenso” o “dissenso”. Sì che l'esistenza stessa di qualcosa come la conferma di una previsione scientifica e il consenso che essa può ottenere da parte degli addetti ai lavori o dei più, sono essi stessi qualcosa di voluto, un prodotto della volontà interpretante: «La scienza domina la terra perché le sue previsioni sono confermate e la loro conferma possiede il più alto grado di consenso sociale: questo significa che la volontà di potenza, in cui la scienza consiste, non solo è volontà che vuole il dominio, ma è volontà che stabilisce in che cosa debba consistere il dominio [...]». Il successo, il dominio della scienza è *voluto*, non solo nel senso evidente che il dominio è lo scopo che la scienza si propone di realizzare, ma nel senso, estremamente più radicale e sfuggente, che la realizzazione dello scopo non è la produzione di un dato, ma è la stessa volontà di potenza a decidere che il dato che è stato prodotto sia la realizzazione degli scopi che la scienza si propone, ossia è la stessa volontà di potenza a decidere che ciò che oggi esiste sulla terra è il dominio della scienza»¹⁵⁹.

Sono, come si capisce, affermazioni di portata molto ampia. Anzitutto perché dicono che il mondo, a dispetto di quel che pensa il senso comune, non è qualcosa che se ne stia inerte dinanzi ai nostri occhi. Il mondo e il nostro essere in esso dipendono e sono determinati dal modo in cui lo interpretiamo e dal modo in cui interpretiamo le cose che lo costituiscono e noi stessi che lo abitiamo. Più specificamente, è perché pensiamo – platonicamente – alle cose come a ciò che oscilla tra l'essere e il nulla che ci possiamo proporre di produrle, distruggerle, modificarle, manipolarle. Ed è perché il pensiero contemporaneo pensa (è destinato a pensare) il tramonto

157 E. SEVERINO, *Legge e caso*, Milano, Adelphi, 1980², pp. 58-59.

158 *Ivi*, p. 60.

159 *Ivi*, pp. 61-62.

degli immutabili, che il proposito di produrre, distruggere, manipolare diventa in linea di principio privo di limiti. È dunque nell'epoca della *morte di Dio*, per usare ancora una volta un'espressione nietzscheana, che la tecnica, in un'espansione in linea di principio priva di limiti, può dispiegare al massimo le sue potenzialità. Le quali riguardano la produzione, la distruzione, la trasformazione delle cose e degli esseri umani.

Un'ontologia come quella proposta da Severino merita anche per questo di essere considerata non solo per la sua originalità, ma anche in ragione della sua capacità di mettere in questione il nostro tempo e di proporre un senso dell'essere diverso da quello che domina la storia dell'Occidente. Un senso dell'essere nel quale è assolutamente predominante il connotato dell'*eternità*. Di un'eternità che il discorso filosofico di Severino ha l'ambizione di indicare con la più rigorosa *necessità*. Anche per questo, non è affatto semplice inserire quel discorso in uno qualsiasi degli orientamenti di pensiero del nostro tempo. E nemmeno in una delle tante correnti filosofiche che si sono succedute nella storia del pensiero. Certo, Severino dialoga costantemente e in modo serrato con le grandi filosofie del passato (e con le per lo più meno grandi filosofie del presente). E tuttavia la sua originalità e la sua radicalità, evidenti sin dai suoi primissimi scritti, sono tali da impedire qualsiasi assimilazione e da rendere peregrino qualsiasi accostamento. Anche perché l'interpretazione dello sviluppo del pensiero occidentale proposta da Severino mostra efficacemente come, al di sotto delle diverse forme che esso ha assunto nella storia, vi sia una unità profonda (proprio per questo tendente a sottrarsi allo sguardo), costituita dall'accettazione, più o meno consapevole e più o meno esplicita, della presunta evidenza del divenire.

Ma, daccapo, non sono, queste e quelle consimili, questioni lontanissime da ciò che siamo (o crediamo di essere), questioni astratte, lontanissime dalle urgenze del nostro tempo? Questioni oziose, buone per quei perdigiorno che sono i filosofi, ma del tutto irrilevanti dal punto di vista della "realtà" delle cose? Che le cose non stiano in questo modo, e che

anzi le questioni “classiche” dell’ontologia e della metafisica siano questioni anche oggi essenziali, alle quali è opportuno e necessario dedicare adeguata attenzione, proprio il discorso di Severino lo mostra con tutta la chiarezza e l’energia necessarie. Parole come “essere” e “niente”, «nella nostra vita quotidiana suonano astratte e abbastanza irrilevanti. Ma il loro senso è decisivo per il nostro destino. *In esso è riposto il segreto di ciò che noi oggi siamo*»¹⁶⁰. Si capisce così perché gli scritti di Severino – di per sé radicalmente inattuali, diversi come sono da quelli che per lo più si impongono nel panorama filosofico contemporaneo – non siano affatto dedicati a un puro e semplice sguardo all’indietro o a una riflessione specialistica sui temi classici della filosofia, ma affrontino anche questioni attualissime (e, talvolta, drammatiche): la questione della tecnica, anzitutto; e poi la previsione scientifica, la politica, il tramonto del marxismo e il declino del capitalismo, gli equilibri politici mondiali e quelli interni al nostro paese, il ruolo della Chiesa nella vita sociale e politica del nostro tempo. E, s’intende, la guerra; la quale è possibile unicamente nel mondo abitato dai mortali; ossia nel modo governato dal nichilismo. La nostra cultura non si preoccupa di definire cosa sia il “distruggere”, ma se non si è in grado di rispondere alla domanda che chiede che cosa significhi “distruggere”, ogni discorso che si possa fare sulla guerra rimane in superficie: «Se si scendesse nel sottosuolo, apparirebbe che l’essenza del distruggere è identica all’essenza del costruire e del produrre. Cioè che l’essenza della guerra è identica all’essenza di ciò che chiamiamo “pace”»¹⁶¹.

All’Occidente – che, nella sua struttura essenziale, è «volontà che le cose siano tempo (e quindi niente)»¹⁶² – e alla sua “follia” il discorso filosofico di Severino indica «il luogo della Necessità (...), già da sempre

160 E. SEVERINO, *La guerra*, op. cit., p. 37 (corsivo mio).

161 E. SEVERINO, *Il «duumvirato mondiale» e il problema della guerra*, in U. CURI (a cura di), *Della guerra*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1982, p. 131.

162 E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, op. cit., p. 7.

aperto *al di fuori* della struttura dell'Occidente»¹⁶³. Un “luogo” al quale non si giunge in forza di un cammino più o meno correttamente orientato, ma nel quale tutti noi, ne siamo o meno consapevoli, già ci troviamo: la struttura originaria della Necessità, infatti, «non è il punto di arrivo di una “ricerca”: essa si apre già da sempre al di fuori di ogni ricerca e la contiene sapendola come il tentativo impossibile dell'individuo mortale o del gruppo sociale di diventare il “luogo” o il “custode” o l'interlocutore della verità. Io, come individuo mortale, sono “nella” verità (...); ma io, che sono nella verità, *sono* una forma della non verità (cioè sono un “mortale”)»¹⁶⁴. È in quel “luogo”, nel quale è custodito il sottosuolo più profondo ed enigmatico dell'Occidente («un sottosuolo essenzialmente più profondo di quello esplorato da Hegel, dal marxismo, dalla psicoanalisi, dalla linea ermeneutica Nietzsche-Heidegger, dallo strutturalismo»¹⁶⁵), che appare la verità incontrovertibile dell'affermazione secondo la quale l'essere, *tutto* l'essere, è eterno e si oppone in modo radicale al non essere: l'essere, per essere affermato, «non richiede o non presuppone altro che la presenza di sé stesso»¹⁶⁶ (il che equivale a dire che è immediatamente noto che l'essere sia), e «la negazione dell'essere è tolta perché è *in contraddizione* con l'immediatezza dell'essere»¹⁶⁷. Con linguaggio suggestivo, Severino scrive che «la lotta tra l'essere e il nulla non è come quella che si combatteva tra gli antichi eserciti, che di giorno guerreggiavano, mentre a notte i capi nemici bevevano insieme sotto le tende – nemici dunque *quando* e *se* fossero stati in campo. Questo poteva avvenire perché, oltre che nemici, erano anche uomini. L'essere, invece, è un tale nemico del nulla che nemmeno di notte

163 *Ibidem*.

164 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, “Introduzione”, op. cit., p. 89.

165 E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, op. cit., p. 7.

166 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, II, 1, op. cit., p. 143.

167 *Ivi*, III, 1, p. 172.

disarma: se lo facesse, non si strapperebbe di dosso la propria armatura, ma le proprie carni». ¹⁶⁸

Tuttavia l'opposizione tra l'essere e il non essere, lo abbiamo visto, *non* esclude affatto che l'essere, il quale pure è immutabile, si manifesti alla coscienza, entrando nell'orizzonte dell'apparire, sotto il segno della mutevolezza: «Tutto è eterno. *Eppure* l'essere appare – e in modo altrettanto incontrovertibile – come diveniente. Tutto è immutabile; *eppure* il divenire appare» ¹⁶⁹. E la sua “verità” *deve*, al di fuori del nichilismo, poter essere affermata. Così che si possa comprendere «che nulla muore, nemmeno l'ombra più fuggevole della morte, il gesto più impercettibile, il più fuggente degli attimi» ¹⁷⁰.

7. *Amarcord*

«Il saggio, considerato come tale,
difficilmente è turbato nell'animo;
ma, consapevole di sé, di Dio e delle cose
per una certa eterna necessità,
non cessa mai di esistere,
possedendo sempre il vero
acquietamento dell'animo»
(BARUCH SPINOZA)

Voglio chiudere queste pagine con una nota di carattere autobiografico.

Nel 1976, mentre frequentavo l'ultimo anno del liceo classico, ebbi l'occasione, grazie all'iniziativa di uno dei docenti di storia filosofia della mia

168 E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 21.

169 *Ibidem*.

170 *Ibidem*.

scuola, di assistere, nell'aula "C" di San Sebastiano (che oggi i restauri hanno estromesso dall'orizzonte dell'apparire), a un impegnativo dibattito filosofico. Ospite dell'istituto di filosofia era Lucio Colletti, da qualche tempo impegnato in una serrata riflessione intorno ai temi del marxismo, della contraddizione e della dialettica, che lo aveva portato ad affermare che Marx, condizionato da Hegel, avrebbe trasferito dal pensare all'essere le contraddizioni logiche e avrebbe considerato il capitalismo come una realtà contraddittoria e, per ciò, inammissibile da parte della scienza¹⁷¹. Si confrontava con lui, su questi temi uno dei fondatori dell'ancora giovane facoltà di lettere e filosofia di Ca' Foscari (a breve, se non vado errato, ricorreranno i quarant'anni dalla sua costituzione), Emanuele Severino, il quale avrebbe replicato qualche tempo dopo alle tesi sostenute da Colletti con un ampio saggio: *Tramonto del marxismo. Discussione con Lucio Colletti e risposta semiseria a Paolo Rossi*¹⁷².

Troppo tempo è trascorso da quel pomeriggio veneziano, ma il ricordo che ne conservo è ancora oggi nitido: argomenti e concetti all'apparenza astratti, prendevano corpo in quell'aula e le parole della filosofia si materializzavano dando forma a un denso e serrato dialogo filosofico, nel corso

171 Cfr. L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica. Con un saggio su «Marxismo e dialettica»*, Roma-Bari, Laterza, 1974. Cfr. anche il successivo *Tra marxismo e no*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

172 Cfr. E. SEVERINO, *Tramonto del marxismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LVII, 1978, pp. 69-120; poi in *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1978; nuova edizione ampliata, ivi, 1981, pp. 36-115. Colletti, a sua volta, replicò brevemente alle obiezioni di Severino in *Marxismo e non-contraddizione*, in «L'Espresso», 17 dicembre 1978 (poi in Id., *Tra marxismo e no*, op. cit., pp. 134-142; cfr. in particolare le pp. 140-141). Per il rapporto tra il discorso severiniano e quello hegeliano cfr. E. SEVERINO, «Introduzione», in *La struttura originaria*, op. cit.; Id., *Tautótēs*, op. cit. (in particolare i capitoli, III-VIII). Cfr. inoltre F. BERTO, *La dialettica della struttura originaria*, Padova, Il poligrafo, 2003; U. SONCINI, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Genova-Milano, Marietti, 2008.

del quale, testi alla mano (ad esempio lo scritto che Hegel ha dedicato al *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*), Colletti e Severino si confrontavano oltre e più che sul significato della contraddizione e del contraddirsi, sul senso della presenza della filosofia nel nostro tempo. Il nodo specifico del contendere era costituito dalla violazione o meno, da parte di Hegel, del principio di non contraddizione. La contraddizione, per Severino, apparterebbe in Hegel solo all'intelletto astratto, mentre Colletti riteneva che essa si collocasse nella ragione e costituisse l'essenza stessa della realtà. Hegel, dal punto di vista di Severino, non nega affatto il principio di non contraddizione come tale, ma solo «in quanto è concepito astrattamente, cioè come “riflessione” che stabilisce un nesso accidentale tra determinazioni intese come originariamente separate»¹⁷³. L'autosoppressione del finito fa sì certamente che quest'ultimo passi nel suo opposto, ma «la contraddizione dialettica *non è ancora*, come tale (...), *l'unità degli opposti*»¹⁷⁴, ossia non è ancora, come tale, violazione del principio di non contraddizione: il contraddirsi (ossia, appunto, la violazione del principio di non contraddizione) «*non è l'essenza della realtà, ma è l'essenza dell'intelletto (...), ossia è l'essenza dell'atto che isola ciò che è unito e che pertanto altera l'essenza della realtà*»¹⁷⁵. Il risultato autentico del movimento dialettico, invece, consiste nel togliimento della contraddizione dell'intelletto: «*l'unità degli opposti (...)* lungi dall'essere violazione del principio di non contraddizione, è addirittura la condizione trascendentale del costituirsi di tale principio»¹⁷⁶; essa non è dunque un che di contraddittorio, «ma è ciò in cui la contraddizione *si risolve, si toglie*, e quindi tale unità (...) è lo stesso *principio* di non contraddizione – *principio* della negazione del contrad-

173 E. SEVERINO, *Tramonto del marxismo*, in Id., *Gli abitatori del tempo*, op. cit., p. 39.

174 *Ivi*, p. 41.

175 *Ibidem*.

176 *Ivi*, p. 39.

dirsi – nel suo significato concreto, ossia è il significato concreto e non astrattamente intellettuale del principio di non contraddizione»¹⁷⁷.

Avevo già in mente di iscrivermi, una volta conseguita la maturità classica, al corso di laurea in filosofia, ma non avevo ancora deciso a quale università mi sarei rivolto. Fu proprio quel dibattito a contribuire in modo decisivo a far sì che, alcuni mesi dopo, scegliessi Ca' Foscari. Ricordo tutto questo non tanto per proporre al lettore una sorta di personalissimo “amarcord”, quanto piuttosto per sottolineare la grande importanza che può avere, per tutti coloro che, ciascuno a proprio modo, si occupano di filosofia, l'ascolto della viva voce dei filosofi. Un tempo si trattava di un privilegio riservato a pochi. Oggi lo sviluppo della tecnologia e l'iniziativa lodevole della casa editrice Mimesis fanno sì che chiunque lo desideri possa accostarsi alle atmosfere rarefatte della filosofia a partire dall'ascolto della voce di uno dei più autorevoli e profondi pensatori del nostro tempo. Il quale, rivolgendosi ai propri studenti, si rivolge in effetti a ciascuno di noi e ci invita a metterci insieme a lui sul cammino del pensiero, nella convinzione che quelle poste dal pensiero filosofico non siano affatto questioni oziose che, in quanto “metafisiche”, possono apparire futili e risibili agli occhi di una cultura che, come quella sbrigativa ed efficientistica del nostro tempo, sembra destinata più alla ricognizione distratta della superficie che allo scavo in profondità, poco o nulla disposta com'è a fare uso di quella pazienza da “ruminanti” della quale – come Nietzsche aveva ben compreso¹⁷⁸ – ogni pensiero autentico, com'è quello di Emanuele Severino, ha bisogno per essere compreso. Non è cosa da poco.

Mestre, agosto 2009

177 *Ivi*, p. 43.

178 Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, “Prefazione”; trad. ital. di F. Masini in «Opere di F. Nietzsche», vol. VI,2, Milano, Adelphi, 1976³, p. 221.

EMANUELE SEVERINO

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- La struttura originaria*, Brescia, La Scuola, 1958. Nuova edizione, con modifiche e una Introduzione 1979, Milano, Adelphi, 1981]
- Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia, La Scuola, 1960
- Studi di filosofia della prassi*, Milano, Vita e pensiero, 1963; nuova ediz. ampliata, Milano, Adelphi, 1984
- Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LVI [1964], n. 2, pp. 137-175; poi in *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972, pp. 13-66; nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1982, pp. 19-61
- Essenza del nichilismo. Saggi*, Brescia, Paideia, 1972; seconda edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1982
- Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1978; nuova edizione ampliata, ivi, 1981
- Téchne. Le radici della violenza*, Milano, Rusconi, 1979; seconda edizione, ivi, 1988; nuova edizione ampliata, Milano, Rizzoli, 2002
- Legge e caso*, Milano, Adelphi, 1979
- Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Milano, Adelphi, 1980; nuova edizione, senza modifiche sostanziali, ivi, 1999
- A Cesare e a Dio*, Milano, Rizzoli, 1983; nuova ediz., ivi, 2007
- La strada*, Milano, Rizzoli, 1983; nuova ediz., ivi, 2008
- La filosofia antica*, Milano, Rizzoli, 1984; nuova ediz. ampliata, ivi, 2004
- La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli, 1984; nuova ediz. ampliata, ivi, 2004
- Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985

- La filosofia contemporanea*, Milano, Rizzoli, 1986; nuova ediz. ampliata, ivi, 2004
- Traduzione e interpretazione dell'«Oresteia» di Eschilo*, Milano, Rizzoli, 1985
- La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988; nuova ediz., ivi, 2008
- Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano, Adelphi, 1989
- La filosofia futura*, Milano, Rizzoli, 1989; nuova ediz. ampliata, ivi, 2005
- Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1990; nuova ediz., ivi, 2005
- Filosofia. Lo sviluppo storico e le fonti*, Firenze, Sansoni, 3 voll.
- Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992
- La guerra*, Milano, Rizzoli, 1992
- La bilancia. Pensieri sul nostro tempo*, Milano, Rizzoli, 1992
- Il declino del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1993; nuova ediz., ivi, 2007
- Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Milano, Rizzoli, 1994
- Pensieri sul Cristianesimo*, Milano, Rizzoli, 1995
- Tautótēs*, Milano, Adelphi, 1995
- La filosofia dai Greci al nostro tempo*, Milano, Rizzoli, 1996
- La follia dell'angelo*, Milano, Rizzoli, 1997; nuova ediz., Milano, Mimesis, 2006
- Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1998; nuova ediz., ivi, 2006
- Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, 1998; nuova ediz., ivi, 2009
- La buona fede*, Milano, Rizzoli, 1999
- L'anello del ritorno*, Milano, Adelphi, 1999
- Crisi della tradizione occidentale*, Milano, Marinotti, 1999
- La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Milano, Rizzoli, 2000
- Il mio scontro con la Chiesa*, Milano, Rizzoli, 2001
- La Gloria*, Milano, Adelphi, 2001
- Oltre l'uomo e oltre Dio*, Genova, il melangolo, 2002
- Lezioni sulla politica*, Milano, Marinotti, 2002
- Tecnica e architettura*, Milano, Cortina, 2003
- Dall'Islam a Prometeo*, Milano, Rizzoli, 2003
- Fondamento della contraddizione*, Milano, Adelphi, 2005
- Nascere, e altri problemi della coscienza religiosa*, Milano, Rizzoli, 2005

La natura dell'embrione, Milano, Rizzoli, 2005

Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica, Milano, Rizzoli, 2006

L'identità della follia. Lezioni veneziane, a cura di Giorgio Brianese, Giulio Goggi,

Ines Testoni, Milano, Rizzoli, 2007

Oltrepassare, Milano, Adelphi, 2007

Immortalità e destino, Milano, Rizzoli, 2008

La buona fede” Milano, Rizzoli, 2008

L'etica del capitalismo, Milano, Albo Versorio, 2008

L'identità del destino, Milano, Rizzoli, 2009

Il diverso come icona del male, Bollati Boringhieri, 2009

Democrazia, tecnica, capitalismo, Morcelliana, 2009

