

|

—

La Filosofia Futura

Rivista semestrale di filosofia teoretica

n. 03/2014

PRESIDENTE: Emanuele Severino

DIRETTRICE: Nicoletta Cusano

COMITATO SCIENTIFICO:

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

COMITATO DI REDAZIONE:

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



PRASSI E NICHILISMO

a cura di
Nicoletta Cusano



MIMESIS

La Filosofia Futura
Rivista semestrale di filosofia teoretica

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

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

Isbn:
Issn: 2282-4022

© 2014 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

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

INDICE

I. PRASSI E NICHILISMO

Non ci sono poteri buoni: l'ontologia "anarchica" di Emanuele Severino <i>di Giorgio Brianese</i>	9
«Prassi» e «nichilismo» <i>di Nicoletta Cusano</i>	33
La fine del formativo nella cultura occidentale <i>di Hervé A. Cavallera</i>	45
Futuro ed evoluzione. L'uomo che deve rimanere <i>di Eugenio Mazzarella</i>	63

II. APPROFONDIMENTI E RICERCHE

Appel de l'un, pouvoir de l'être. Les secrets de l'Être à la Renaissance <i>di Bruno Pinchard</i>	89
---	----

II. DISCUSSIONI

Massimo Donà	107
Luca Taddio	115
Vasco Ursini	123



I

PRASSI E NICHILISMO



GIORGIO BRIANESE

NON CI SONO POTERI BUONI:
L'ONTOLOGIA "ANARCHICA"
DI EMANUELE SEVERINO

Abstract

Prendere sul serio gli scritti di Emanuele Severino significa rendersi conto che il suo sconcertante discorso filosofico è tutt'altro che astratto e lontano dalle urgenze del nostro tempo. Invitandoci a mettere in discussione le nostre convinzioni più radicate, ci consente piuttosto di guardare ad esso e a noi stessi in modo diverso, oltrepassando la logica del volere e del potere. Per questo propongo di intendere l'ontologia di Severino come una ontologia "anarchica", che ci invita ad obbedire ad un ordine – il destino della verità – non contaminato dal potere.

The power is never good: Emanuele Severino's "anarchist" ontology

My essay intends to concentrate seriously on Emanuele Severino's writings, mainly because his disconcerting philosophical thought is neither an abstraction nor is it far from our times emergencies. Severino invites us to discuss our strongest beliefs and allows us to look differently to our world and to ourselves, going beyond the viewpoint of the will and the power. These pages suggest considering Severino's ontology as an "anarchist" ontology that invites us to obey to a necessity not corrupted by the power.



GIORGIO BRIANESE

NON CI SONO POTERI BUONI:
L'ONTOLOGIA "ANARCHICA"
DI EMANUELE SEVERINO

Ascolta, una volta un giudice come me
giudicò chi gli aveva dettato la legge:
prima cambiarono il giudice
e subito dopo la legge.
Oggi un giudice come me
lo chiede al potere se può giudicare.
Tu sei il potere.
Vuoi essere giudicato?
Vuoi essere assolto o condannato?
(Fabrizio de André, *Sogno numero due*).

1.

Cosa accade quando tentiamo di pensare potere e potenza a partire da uno sguardo che non sia in tutto o in parte asservito al luogo comune, e ci rivolgiamo invece a un discorso che, come quello di Emanuele Severino, ci impone di fare i conti una volta per tutte con le nostre credenze e le nostre convinzioni più profonde e radicate (anche se, a volte o per lo più, acriticamente accolte)? Che cosa capita quando, anziché contrapporre un potere ad un altro (ad esempio, per farla breve, un potere "malvagio" ad un potere "buono", magari per schierarci, coraggiosamente o ipocritamente che sia, dalla parte di quest'ultimo), ci impegniamo a percorrere una via che non sia quella tracciata dalla logica della volontà di potenza e ad essa asservita, lungo la quale la bontà e la malvagità di una scelta sembrano dipendere anzitutto, se non in via esclusiva, dai rapporti di potere stessi e dalla forza con la quale l'uno o l'altro riesce ad imporsi,

soggiogando le forze più deboli che, come tali, non possono se non lasciarsi travolgere, poiché «*da ultimo*, oltre questa forza non c'è altro», quanto meno in un tempo come il nostro, nel quale «la verità è fuggita»¹?

Credo sia opportuno che ci chiediamo quale scenario si potrebbe manifestare qualora tentassimo di abbandonare, oltrepassandolo, il progetto di sottrarci per mezzo della forza della (nostra) volontà alla volontà di dominio e alla logica della sopraffazione, e provassimo per una volta ad immaginare la pienezza di un'esistenza che si ritrovi invece libera da esse in modo “naturale” e spontaneo, ossia anzitutto senza averlo voluto e, per così dire, venendo colta quasi di sorpresa. Penso qui alla pienezza di un'esistenza che si liberi senza violenza dalla volontà, come forse intende suggerire Arthur Schopenhauer quando scrive che «abbiamo bisogno di una trasformazione completa della nostra mente e del nostro essere, vale a dire di una rinascita, come conseguenza della quale subentra la redenzione»². Un'esistenza, si potrebbe anche dire, nella quale alla volontà di fare, dominare e produrre si sostituisca un lasciare-stare rispettoso e mirabilmente sereno.

Nei nostri istanti migliori, quando davanti allo splendore perseverante della buona riuscita, il fare, il più energico, fa luogo al lasciar stare, e il ritmo vitale ci sostiene spontaneamente, allora può annunciarsi all'improvviso il coraggio, come una chiarezza euforica oppure come una serietà mirabile e serena. *In noi si risveglia il presente. L'attimo vigile si eleva con un balzo all'attitudine all'essere.* Freddo e chiaro, ogni istante entra nel tuo spazio, né tu differisci da quella chiarezza, da quella freddezza, da quella esultanza. Le cattive esperienze recedono davanti a nuove opportunità. *Non vi è storia che ti invecchi. Il disamore di ieri non costringe a nulla.* Nella luminosa presenza di spirito l'incantesimo di un continuo ripetersi è rotto. Ogni secondo consapevole estingue il disperante “già stato” e diventa il primo di un'altra storia³.

1 E. Severino, *La guerra*, Rizzoli, Milano 1982, pp. 20-21.

2 A. Schopenhauer, *Supplementi a “Il mondo come volontà e rappresentazione”*, cap. 48, trad. ital. a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. 770.

3 P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, trad. ital. a cura di A. Ermano e M. Perniola, Cortina Editore, Milano 2013, p. 367; i primi due corsivi sono miei.

Sono questioni di questo genere ad avermi suggerito le riflessioni che propongo in queste pagine, le quali, confrontandosi ancora una volta con l'ontologia di Emanuele Severino, intendono, a partire da essa, saggiare l'ipotesi che non vi siano affatto quei «poteri buoni» ai quali ci ha abituato a pensare, magari inducendoci a credere che siano qualcosa di ovvio, una ormai pressoché quotidiana «ginnastica di obbedienza»⁴ veicolata dalla pseudo-comunicazione politica e massmediatica (ma anche filosofica e culturale, a ben vedere⁵) del nostro tempo, e che siano invece la logica del potere e del dominio come tali a dover essere messe radicalmente in discussione e, auspicabilmente, abbandonate al proprio destino, lasciando il posto a una visione profondamente "anarchica" dell'esistenza individuale e delle relazioni intersoggettive, la quale svincoli l'una e le altre dal giogo sempre oppressivo di un dominio che lega ciascuno a ciascun altro sotto il segno (per lo più biunivoco) della dipendenza e della schiavitù. Anche perché «lottare significa conoscere la mostruosità del potere che ci sta dinanzi»⁶.

Metto, qui e nel titolo del saggio, la parola "anarchia" tra virgolette anzitutto perché, come proverò a spiegare brevemente nel prosieguo, quella che ho in mente è una "anarchia" affatto particolare, la quale, ben lungi dal fondare la propria causa sul nulla⁷,

4 F. De André, *Nella mia ora di libertà*, in *Storia di un impiegato*, Produttori Associati, 1973. Testo e musica della canzone si possono leggere in F. De André, *I testi e gli spartiti di tutte le canzoni*, Mondadori, Milano 1999, pp. 206-207.

5 Cfr. A. Dal Lago, *I benpensanti. Contro i tutori dell'ordine filosofico*, Il nuovo melangolo, Genova 2014. L'autore dichiara di essere «rimasto un po' sessantottino», o per meglio dire «anarchico», e spiega: «anarchico in un doppio senso: politico, certamente, e quindi diffidente verso stati, polizie, confini ecc., e filosofico nel senso dell'an-archia, cioè della lontananza da ogni *arché* o principio ordinatore» (p. 15). Più avanti precisa che filosofo in senso an-archico è colui «che si sforza di pensare liberamente i fondamenti» (p. 189). Ossia, aggiungo io, colui il quale ha il coraggio di discuterli e di metterli alla prova, per saggiarne la solidità o, se del caso, per smascherarne l'inconsistenza.

6 Antonio Negri, *I libri del rogo*, Castelvecchi, Roma 1997, p. 265.

7 «Io ho fondato la mia causa su nulla»: sono queste, come è noto, le parole con cui si conclude il capolavoro di Max Stirner (cfr. M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, trad. ital. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979, p. 381), divenuto a torto o a ragione uno dei simboli dell'anarchismo (per un primo sguardo sulla questione rinvio a G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta*

tenta di radicarla nel terreno sicuro dell'essere; ma anche perché «il termine anarchia è usato quasi sempre a sproposito e non a caso suscita spesso un'emozione negativa. Infatti, è di frequente utilizzato come sinonimo di caos, disordine, violenza, ecc., e pertanto assume valenze e significati che evocano immediatamente qualcosa di negativo da evitare con tutte le forze»⁸. Quella che ho in mente è piuttosto una “anarchia” che, tutt'al contrario, si declina nell'orizzonte del cosmo anziché del caos⁹, nell'orizzonte dell'ordine¹⁰ e della non-violenza (la non-violenza della non-follia) anziché in quello di un disordine che, come tale, genera sempre di nuovo violenza e di essa si alimenta indefinitamente. Se è vero che «la storia dell'uomo è cominciata con un atto di disobbedienza» e che «l'uomo ha continuato a evolversi mediante atti di disobbedienza»¹¹, voglio provare a suggerire la possibilità che la disobbedienza più radicale sia un gesto più interiore che esteriore, capace di “obbedire”, riconoscendone l'incontrovertibilità, ad un ordine differente da quello prodotto e governato dalla volontà di potenza, anche perché «nessuna volontà può competere con la necessità; nessuna può sostituirla. Neppure una volontà buona, come quella che si riscontra nell'intenzione di curare e di salvare»¹². Penso che proprio la capacità di “disobbedire” all'ordine imposto dalla volontà di potenza sia in effetti ciò che ci può rendere pienamente umani e che ci può sottrarre alle seduzioni sempre insidiose del potere, rendendoci capaci di una “obbedienza” qualitativamente diversa da quella alla quale siamo per lo più abi-

esistenziale, seconda edizione, Pàtron, Bologna 1981, in particolare le pp. 53-69 e 319-324).

- 8 F. Codello, *Né obbedire né comandare. Lessico libertario*, Elèuthera, Milano 2009, p. 27.
- 9 «In quanto le cose sono eterne – tutte, e quindi anche ogni situazione, relazione, configurazione della sensibilità e della coscienza –, il mondo non è caos e non è nelle mani del caso» (E. Severino, *L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino*, Adelphi, Milano 2010, p. 156).
- 10 «Chi vuole che la sua mente sia governata dall'autenticità e dalla sincerità sa che [...] occorre semplicemente tirare le conseguenze di questa non più sostenibile opposizione tra obbedienza e libertà» (V. Mancuso, *Obbedienza e libertà*, Fazi, Roma 2012, p. 198).
- 11 E. Fromm, *La disobbedienza come problema psicologico e morale* [1963], trad. ital. in Id., *La disobbedienza e altri saggi*, Mondadori, Milano 1982, pp. 11-12.
- 12 I. Valent, “Introduzione”, in Id. (a cura di), *Cura e salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000, p. 26.

tuati a pensare, e consentendoci in questo modo di realizzare una delle rivoluzioni più profonde e radicali che sia dato immaginare: «L'essere umano capace solo di obbedire, e non di disobbedire, è uno schiavo; chi sa soltanto disobbedire, e non obbedire, è un ribelle (non un rivoluzionario): costui agisce mosso da collera, da delusione, da risentimento, non già in nome di una convinzione o di un principio»¹³. Tanto meno agisce in nome del riconoscimento della propria inevitabile appartenenza all'ordine complessivo del cosmo e della possibilità (della necessità?) di corrispondere con la verità "anarchica" della pace alla verità pacifica dell'essere. Perché «l'anarchia, per usare una felice espressione del cantautore francese Léo Ferré, è "l'ordine meno il potere"»¹⁴. Ed è in questo modo che voglio provare a intenderla anch'io, suggerendo che l'autentico anarchico sia colui che, disobbedendo al potere, obbedisce, essendo fino in fondo sé stesso, all'ordine necessario della verità.

Va subito segnalato (anche se in effetti si tratta, almeno per i lettori degli scritti severiniani, di cosa nota) che, dal punto di vista di Severino, il mondo che abitiamo, e noi stessi in esso, per quel che a torto o a ragione siamo convinti di essere e di comprendere, siamo sempre il risultato di una (inevitabile) interpretazione. In questo senso è vero sia che, in quanto esseri umani, viviamo tutti come «animali ermeneutici»¹⁵ che abitano, interrogandola e in tal modo accompagnandola al tramonto¹⁶, l'ambiguità costitutiva del mondo, sia che la filosofia, da sempre ma oggi in modo più che mai evidente, «si svolge come ininterrotta interpretazione»¹⁷. Analogamente, sono

13 E. Fromm, *La disobbedienza come problema psicologico e morale*, op. cit., p. 14.

14 F. Codello, *Nè obbedire né comandare*, op. cit., p. 28.

15 S. Natoli, *Il linguaggio della verità. Logica ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 6.

16 «Tramontare è andare-interrogando tutte le rappresentazioni dell'Occidente; condurle al proprio fondo; compierle. Non v'è altro modo di insistere nell'interrogare se non quello di accompagnarsi all'Occidente, e cioè di tramontare con esso [...]. I sempre-interroganti sono così i tramontanti. Assecondano il tramonto» (M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, pp. 166-167).

17 S. Natoli, *Il linguaggio della verità*, op. cit., p. 88. «I nostri linguaggi 'rappresentano' una parte comune: inattingibile. E la rappresentano *in verità* in quanto tale. Essi formano una comunità *verso* di essa: comunità dell'assenza» (M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, op. cit., p. 155).

sempre il risultato di una attività interpretante anche i rapporti di forza e di potere che si instaurano, storicamente e attualmente, tra gli individui, i popoli, gli Stati... Si costituiscono anch'essi, tutti e ciascuno, sullo sfondo di un orizzonte ermeneutico che è sì inevitabile, ma che nello stesso tempo è anche inevitabilmente destinato alla non-verità, all'errore:

Il mondo è interpretato. Non nel senso che l'uomo, quando voglia, abbia la facoltà di interpretarlo. *Anche gli uomini e i loro rapporti appartengono infatti al contenuto dell'interpretazione.* La quale, dunque, pur essendo volontà interpretante, non è a disposizione dell'uomo, ma dispone l'uomo e le cose del mondo secondo gli ordinamenti da essa stabiliti e modificati. È l'interpretazione originaria. Ma l'interpretazione non è verità: è fede, volontà, ossia errare. Il mondo in cui l'uomo crede di vivere è errare [...]. L'interpretazione, che evoca i propri contenuti sul fondamento di regole e di criteri [...], può adottare (cioè volere) quell'insieme di regole e di criteri in base ai quali essa può affermare che l'uomo esiste come molteplicità di individui umani¹⁸.

Se ne può ricavare, come si capisce facilmente, che «l'esistenza stessa dell'uomo è una *congettura*»¹⁹, «un grande arcano»²⁰ dal quale abbiamo il compito di lasciarci interpellare. La mia come quella del mio prossimo; la mia esistenza in quanto individuo e in quanto "io" (dato che «nella storia del mortale l'"io" è un voluto, un creduto. Si ha fede di essere un "io", e tale fede non ha verità»²¹), come anche la mia esistenza in quanto essere sociale e in quanto animale politico. E ciò chiama in causa tanto le dinamiche profonde della coscienza e il sottosuolo della psiche individuale e collettiva, quanto quelle che consentono il controllo e il governo degli esseri umani e l'esercizio (democratico o autoritario che sia, da questo punto di vista non fa differenza) del potere.

2. Prima di entrare più direttamente nel merito della questione, voglio proporre alcune rapide osservazioni (anche) autobiografiche, nella convinzione che non esista maniera migliore di praticare la

18 E. Severino, *Prefazione*, in F. Farotti, *Ex deo–ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 1, corsivo mio.

19 E. Severino, *L'intima mano*, op. cit., p. 132.

20 Ivi, p. 137.

21 Ivi, p. 144.

filosofia che non sia quella di fare i conti, prima di ogni altra cosa, con le vicende della propria vita e di pensare (filosoficamente, ma non solo) anzitutto a partire da esse. Me lo ha insegnato forse più di chiunque altro Friedrich Nietzsche, il quale «ha scritto dappertutto che dietro la sua filosofia c'era la *sua* biografia – e che *la* biografia è anche dietro *ogni* filosofia in generale»²². Per questo aspetto, condivido quello che, richiamando Hegel, ha scritto Massimo Cacciari nel suo libro più recente (in un contesto speculativo decisamente più ampio e per più di un verso differente dal mio), ossia che «l'idea del *bíos theoretikós* come di una pura speculazione sulla atemporalità delle forme rappresenta il più persistente errore con cui il senso comune combatte (e accompagna) il *fare filosofico*»²³.

Comincio dunque con una considerazione che riguarda la mia storia. Il confronto con il pensiero di Severino a me pare (in questo caso come anche in molti altri) ineludibile per il pensiero filosofico attuale, in ragione anzitutto della radicalità con la quale riesce a mettere in discussione, riconoscendone l'inevitabile appartenenza alla alienazione nichilistica, la "logica" stessa del dominio e del potere come tali. Devo dire che al discorso filosofico severiniano mi accosto ogni volta non solo con estrema cautela, a causa dell'innegabile complessità e del rigore teoretico insieme implacabile e suggestivo che lo caratterizzano (complessità e rigore che richiedono un impegno e, mi verrebbe da dire, una "dedizione" del tutto particolari), ma anche – non trovo modo migliore per dirlo – con affetto, dato che Emanuele Severino è stato il primo e il più significativo tra i maestri che mi hanno consentito e tuttora mi consentono di percorrere, a mio modo e per quel che ne sono capace, i sentieri della filosofia. È stata ed è, la sua, la figura che più di ogni altra ha contribuito a dare una forma attendibile al mio modo di intendere e di praticare la filosofia. Posso dire che, se c'è qualcosa in quello che scrivo e in ciò che tento di insegnare ai miei studenti che possa meritare di essere accolto nell'orizzonte della filosofia, lo devo anzitutto alla sua lezione di pensiero e alla sua particolare e sempre rispettosa sensibilità. Ho imparato anzitutto – lo dico con le parole di Max Horkheimer – che «alla filosofia non interessa dare ordini»²⁴, perché

22 M. Onfray, *Nietzsche e la costruzione del superuomo*, trad. ital. di G. De Paola, Ponte alle Grazie, Firenze 2014, p. 174.

23 M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, p. 11.

24 M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*,

la sua è una tensione verso «una struttura linguistica in cui tutte le cose saranno chiamate col loro giusto nome»²⁵. Così mi accosto agli scritti di Severino, anche questa volta, tentando il più possibile anch'io di rispettarli nel loro spirito di fondo e di chiamare le cose con il nome che a ciascuna di esse compete, senza per questo appiattirmi su di essi accettandone acriticamente il contenuto, ma sforzandomi piuttosto di prendere le mosse dal discorso che propongono allo scopo di camminare poi con le mie gambe (anche se nessuno, a ben vedere, può dire di procedere mai in completa solitudine) e di parlare con la mia voce, ossia di interpretare quegli scritti a partire dal mio particolare punto di vista. Interpretarli, con la consapevolezza che ciò significa condurli insieme a me lungo le vie dell'errare, ma anche che «la grandezza di una sapienza si mostra anzitutto nel modo di trattare l'errore»²⁶.

Seconda osservazione: il tema del potere (e quello della violenza che ad esso si lega indissolubilmente, non essendoci potere che, come ha insegnato una volta per tutte Thomas Hobbes, non sia in sé coercitivo e imposto da ultimo con la forza di un terrore più o meno dissimulato²⁷, perché, con buona pace delle parole troppo spesso ipocrite delle moderne democrazie, «i patti senza la spada sono solo parole»²⁸) mi ha affascinato e interessato sempre. Primo e

trad. ital. di E. Spagnol Vaccari, Einaudi, Torino 2000, p. 158.

25 Ivi, p. 154.

26 I. Valent, “Prefazione”, in Id. (a cura di), *Cura e salvezza*, op. cit., p. 12.

27 «Le leggi di natura (come la *giustizia*, l'*equità*, la *modestia*, la *miseri-cordia*, e, insomma, il *fare agli altri quel che vorremmo fosse fatto a noi*) in sé stesse, senza il terrore di qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili» (Th. Hobbes, *Leviatano*, parte II, cap. XVII, trad. ital. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 163).

28 Ibidem. «La violenza – ha scritto Severino – domina il mondo. Rende nemici Stati, etnie, famiglie, individui e l'individuo stesso rispetto a se stesso» (E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012, p. 202). E Massimo Cacciari: «Lo homo democraticus, intollerante di ogni dipendenza, è dogmaticamente certo della 'naturale bontà' dei propri appetiti [...]. E tuttavia egli non è in alcun modo in grado di assumere 'a duce' il proprio arbitrio, poiché, in quanto individuo, è costantemente bisognoso di protezione. È, suo malgrado, animale *da polis*, nel momento stesso in cui nessuno dei suoi comportamenti presuppone una idea di polis. La città, per lui, può valere esclusivamente come *prodotto* dei propri interessi e garanzia della loro tutela. È fisiologico perciò che egli tenti di

ancora embrionale segno tangibile di questo mio interesse fu, più di trent'anni or sono, la stesura della richiesta, rivolta al Ministero della difesa, di poter usufruire della legge sull'obiezione di coscienza al servizio militare, che all'epoca era obbligatorio, la quale consentiva, in taluni casi, di svolgere un servizio civile non armato in luogo del servizio di leva. Ero allora uno studente universitario (di filosofia, si capisce) e la mia richiesta era sostenuta, oltre che dal mio modo di essere complessivo, anche da motivazioni che si potrebbero definire in senso lato filosofiche ed era stata ispirata, almeno in parte, dal mio primo incontro con l'insegnamento di Severino, del quale in quegli anni seguivo, nelle aule di Ca' Foscari, le lezioni di Filosofia teoretica, e che avevo avuto l'occasione di ascoltare per la prima volta qualche anno prima, nel corso di un serratissimo confronto con Lucio Colletti, al tempo in cui ero ancora studente di liceo.

Quel documento, che, accolto dal Ministero, mi consentì di sottrarmi ad un servizio militare armato che non corrispondeva in alcun modo alla mia sensibilità personale, alla mia visione filosofica e alle mie scelte politiche di allora (meno che mai corrisponde a quelle attuali), era sostenuto principalmente dal riconoscimento del carattere inevitabilmente oppressivo del potere come tale (in qualsiasi modo esso potesse essere concretamente declinato e qualsiasi finalità lo ispirassero e lo guidassero), da un rifiuto della violenza motivato innanzitutto dal riconoscimento dell'appartenenza di quest'ultima alla logica della alienazione nichilistica, e dalla convinzione che il nostro tempo fosse ormai privo di "ragioni" davvero persuasive (ossia realmente capaci di verità) da opporre alla violenza²⁹. Il potere come tale (non solamente quello militare, s'intende) mi appariva già allora come espressione manifesta della violenza più radicale, in un senso che aveva sì una qualche prossimità con la concezione nietzscheana della volontà di potenza (e, per certi versi, anche con

costringere dalla propria 'parte', al proprio singolo punto di vista, i 'molti' della città, distruggendone lo stesso logos. Il suo operare tende obiettivamente a quell' 'anarchia', che renderebbe impossibile la difesa dei suoi stessi interessi. Individualismo incapace di vera solitudine, pronto, non appena i propri 'diritti' gli appaiano minacciati, a trasformarsi in *massa*; anima anarchica che costantemente produce attese e domande d'*ordine*» (M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, pp. 120-121).

29 Cfr. E. Severino, *La guerra*, op. cit., in particolare i capitoli IX e X, pp. 54-68.

la filosofia di Heidegger), ma che si sviluppava in effetti in una direzione fortemente diversa, la quale traeva ispirazione principalmente da quel discorso severiniano nel quale mi ero imbattuto sì da poco tempo, ma che era riuscito sin dall'inizio ad affascinarmi e a catturare la mia attenzione, aprendomi prospettive di pensiero insospettate, se non un vero e proprio "mondo nuovo", come mi venne fatto di pensare con l'andare del tempo.

Quello che gli scritti e le lezioni di Severino propongono è infatti un discorso davvero sconcertante: l'ontologia severiniana disegna un mondo del tutto diverso da quello che siamo per lo più convinti di vedere e di abitare, e propone un senso dell'esistenza (di quella degli esseri umani, anzitutto, ma non solo di essa) effettivamente e letteralmente inaudito. Un mondo pacificato e "redento" dalla logica del potere e del volere: avremo prima o poi la capacità di riconoscerlo come reale, accogliendone e "lodandone" la manifestazione, rispettandola per ciò che essa è? l'oltrepassamento del nichilismo potrà consentire l'apparire di un mondo nuovo e di un nuovo stile di vita ad esso adeguato? L'insegnamento di Severino regala a ciascuno di noi la possibilità di guardare la realtà con stupore autentico e di riconoscere per quello che sono non soltanto i nostri simili, ma tutte le cose che sono; un insegnamento non troppo distante, se ci si pensa, a quello di Francesco d'Assisi (anche se, certo, la visione francescana si articola anzitutto nell'orizzonte della fede): «se io avrò avuto pazienza e non mi sarò turbato, io ti dico che qui è la vera letizia e qui è la vera virtù e la salvezza dell'anima»³⁰.

Terza e ultima annotazione preliminare: le considerazioni sul tema del potere che propongo in queste pagine hanno senza dubbio una propria autonomia, ma ritengo che possano essere meglio comprese qualora vengano messe in relazione alle riflessioni che ho proposto nel saggio "Agire" senza contraddizione, che è stato pubblicato nel primo numero di questa stessa rivista e alle quali Emanuele Severino ha brevemente replicato nella sezione del secondo numero dedicata al *Dibattito*³¹. Mi pare infatti che una riflessione sui temi

30 Francesco d'Assisi, *Della vera e perfetta letizia*, in *Guardate l'umiltà di Dio. Tutti gli scritti di Francesco d'Assisi*, a cura di Brunetto Salvarani, Garzanti, Milano 2014, p. 222.

31 Cfr. G. Brianese, "Agire" senza contraddizione, in «La filosofia futura», 1/2013, pp. 17-29, e l'*Intervento di Emanuele Severino*, in «La filosofia futura», 2/2014, in particolare le pp. 146-147.

del potere e della violenza non possa essere adeguatamente intesa se non come un momento (peraltro in sé stesso significativo) interno a una riflessione complessiva sul senso e la possibilità di quell'etica non nichilistica che, dal mio punto di vista, l'ontologia di Severino rende per la prima volta davvero pensabile e possibile proprio in quanto ha la capacità di smascherare il carattere autocontraddittorio del nichilismo e di tutte quelle forme del vivere umano (incluse le molteplici declinazioni del volere e del potere, anche quelle democratiche e orientate al bene) che ad esso possono – anzi, debbono – essere ricondotte.

Deve peraltro restar fermo, anche in questo contesto, ciò che negli scritti di Severino è chiaro sin dall'inizio, ossia che «“autocontraddittorietà” [...] non equivale a “insignificanza”» – anche perché, «se ciò fosse, l'insignificanza del nulla determinerebbe l'insignificanza dell'essere»³² – e che per ciò anche le forme alienate del vivere umano (individuali o sociali che siano) e la follia nichilistica stessa, alla quale tutte e ciascuna appartengono, un significato senza dubbio lo possiedono. Anzi, si deve riconoscere che sono esse stesse, senza eccezione alcuna, essenziali al concreto dispiegarsi della verità davvero onnicomprensiva dell'essere: «la testimonianza della verità dell'essere – come ha scritto Vero Tarca in un saggio recente – è la testimonianza dell'onnitudine»³³, poiché, come Severino ha spiegato da tempo, «l'essere non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice, ma è la totalità delle differenze, l'area al di fuori della quale non resta nulla, ossia non resta alcunché di cui si possa dire che non è un nulla. L'essere è l'intero del positivo»³⁴. Per questo – lo dico in questo caso con le parole di Italo Valent –, asserire «che il nulla sia escluso significa che *nulla* è escluso»³⁵; nulla, nemmeno un singolo filo d'erba, «giacché, se

32 E. Severino, *La struttura originaria* [1958], nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, p. 215.

33 L. V. Tarca, *Negazione del non essere e verità dell'essere*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LI, 2012/2, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2013, p. 45.

34 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1995, p. 27.

35 I. Valent, lettera del 19 giugno 1996 a Romano Màdera, citata da quest'ultimo nella sua "Introduzione" a I. Valent, *Dire di no. Filosofia Linguaggio Follia*, a cura di R. Màdera, Moretti & Vitali, Bergamo 2007, p. 19. Da questo punto di vista, se, come ha scritto anche Martin Heidegger, la «me-

tutto è eterno, tutto è legato al tutto, sì che, se un filo d'erba non fosse, nulla sarebbe»³⁶. È quella verità non escludente ed elenchi- camente inconfutabile che, negli scritti severiniani, prende il nome di *destino*³⁷, della quale anche le forme molteplici del nichilismo costituiscono, in un certo senso loro malgrado, delle tracce positive (persino il semantema “nulla”, come è noto, è per Severino, anche in questo caso sin dall’inizio, un positivo significare³⁸), le quali non solo possono, ma in certo senso debbono essere, tutte e ciascuna, prese in considerazione e discusse; anche perché discuterle significa, smascherandone la contraddittorietà intrinseca, rendere via via

tafisica è sempre pensata come la verità dell'essente in quanto tale nella sua interezza» (M. Heidegger, *La parola di Nietzsche «Dio è morto»*, in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, trad. ital. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 247), quello di Severino potrebbe apparire esso stesso come un pensiero metafisico; tuttavia, la storia della metafisica si è sviluppata, in Occidente, a partire da un irrinunciabile presupposto nichilistico che, mancando del tutto in Severino, rende il suo discorso radicalmente altro rispetto a quello della metafisica occidentale, in qualsiasi modo essa si sia storicamente determinata.

- 36 E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011, p. 47. Su questa immagine cfr. I. Sciuto, *Per un filo d'erba*, in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 241-246, il quale suggestivamente richiama la novella di Luigi Pirandello *Il filo d'erba*, alla quale anche a me è capitato più di una volta di pensare in relazione al discorso severiniano.
- 37 Nel discorso severiniano il destino, «che è il *fondamento*, è la sintesi originaria dell'essere sé non contraddittorio e dell'*élenchos*, che è l'apparire della incontrovertibilità dell'essere sé [...]. Per esigenze espositive, il linguaggio presenta prima l'universalità dell'esser sé e poi fonda su di essa l'*élenchos*. Ma, in verità, l'*élenchos* appartiene [...] alla struttura originaria del *destino*» (G. Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 49-50).
- 38 «Il nulla è, nel senso che un positivo significare – un *essere* – è significativo come l'assolutamente negativo, come “nulla”, appunto; ossia è significativo come quel “nulla” che, esso, non è assolutamente significativo come “essere”» (E. Severino, *La struttura originaria*, op. cit., cap. IV, p. 214). Su questo tema oltre all'intero capitolo IV della *Struttura originaria* (“L'aporetica del nulla e il suo risolvimento”, pp. 209-233) è da vedere il volume recente *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, dove il tema è ripreso e ampiamente sviluppato. Cfr. inoltre N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011, che mostra in modo efficace come l'aporetica del nulla sia in effetti «una particolare individuazione del rapporto generale tra il destino e il modo in cui esso può essere presente nel nichilismo» (p. 108).

sempre più adeguatamente e concretamente manifesta l'incrollabilità (la necessità) della verità del destino (o del destino della verità).

Nel linguaggio severiniano «il destino è il senso autentico della verità»³⁹ e solo esso – il destino – è l'autenticamente indiscutibile, «la dimensione in cui appare incontrovertibilmente il senso dell'incontrovertibile»⁴⁰. La sua incontrovertibilità (diversamente da quel che si deve dire non solo di ogni interpretazione ma, da ultimo, anche delle diverse forme dell'*epistème* occidentale, la quale pure ha avuto la pretesa di porsi come un sapere non smentibile) non è una fede, bensì «la dimensione la cui negazione nega sé stessa» e che, come tale «è negazione della fede, cioè dell'errare»⁴¹. È possibile – e, se sì, che cosa significa propriamente – *discutere il destino*, ossia discutere l'incontrovertibile? Significa negarlo, certo; e tuttavia, da un lato negare l'incontrovertibile (o meglio, proporsi, sempre vanamente, di negarlo) significa in effetti negare sé stessi; dall'altro, proprio in quanto si configura come un tentativo di opporsi ad esso, la discussione del destino si differenzia da quest'ultimo e, così differenziandosi, ne condivide «più o meno inconsapevolmente, il tratto originario», che è costituito precisamente dall'«affermazione della differenza»; sì che, propriamente, «discutere il destino è dividerlo; ma è anche negarlo, e pertanto è negare tale condivisione, sì che discutere il destino è negazione di sé stesso»⁴². Severino spiega inoltre che la parola "destino" è costruita «in modo analogo a termini come *de-amare*, *de-vincere*, dove il *de* esprime l'intensificazione dell'amare e del vincere, sì che il de-stino è l'intensificazione estrema dello stare, cioè dell'inamovibilità in cui consiste la "veglia assoluta"»⁴³; e alla sua inamovibilità appartiene anche e anzitutto l'apparire della auto-negazione della negazione del destino.

Ricordo anche che nelle pagine di apertura di un libro impegnativo e per più di una ragione cruciale nello sviluppo complessivo del discorso severiniano, *La morte e la terra*, Severino si chiede in modo esplicito che cosa possa essere effettivamente una obiezione – esplicita o implicita che sia – rivolta al contenuto dei suoi scritti⁴⁴.

39 E. Severino, *La potenza dell'errare*, Rizzoli, Milano 2013, p. 131.

40 Ivi, p. 137.

41 Ivi, p. 138.

42 Ibidem.

43 E. Severino, *L'intima mano*, op. cit., p. 132.

44 Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 29 sgg.

Egli osserva anzitutto che «ogni obiezione al destino è un voler differire da esso»⁴⁵, e aggiunge poi che è il mondo stesso a configurarsi come «la grande obiezione al destino»⁴⁶ e, per ciò, come *il regno della violenza*: «ogni conoscenza e opera del mondo è *volontà* – cioè fede, interpretazione, certezza da ultimo arbitraria anche quando dispone delle motivazioni più rigorose e della maggiore coerenza. Ogni conoscenza e opera del mondo è *violenza*. Rispetto all'incontrovertibile, tutto il resto è controvertibile. Affermarlo è volerlo – facendo tacere altre volontà, che a loro volta, qualora prevalessero, ne farebbero tacere altre ancora»⁴⁷. Ossia farebbero violenza a quelle volontà che al momento si rivelassero più deboli le quali, in attesa di rivincita, verrebbero messe almeno provvisoriamente a tacere, in una sorta di interminabile *bellum omnium contra omnes* che darebbe luogo a una «miserabile condizione di guerra» permanente⁴⁸, con buona pace della retorica che anche oggi spesso si accompagna all'anelito dell'uomo occidentale verso la libertà e verso l'autonomia degli individui e dei popoli, da realizzarsi predisponendo strategie apparentemente sempre nuove (ma da ultimo sempre uguali, perché sempre ugualmente radicate nella logica alienata della volontà) che li sottraggano ai vincoli del potere, ogni volta tuttavia utilizzando gli strumenti e i metodi di quest'ultimo⁴⁹.

45 Ivi, p. 35.

46 Ivi, p. 37.

47 Ivi, p. 38.

48 Th. Hobbes, *Leviatano*, parte II, cap. XVII, trad. ital. cit., p. 164.

49 Rispondendo a una critica che David Maria Turollo gli ha posto dalle pagine del “Corriere della sera” (31-12-1979), chiedendogli «se il nazismo sia un'iniquità solo perché è stato sconfitto dalle forze democratiche; o se le Brigate rosse siano “bande di delinquenti solo perché minoranze perdenti”», Severino osserva che non sono i suoi scritti, ma «è la logica di fondo che sostiene la cultura del nostro tempo» «a *dover* dare risposta *positiva* a queste domande. Se la verità non esiste, ed esistono soltanto delle fedi, che una fede abbia più valore di un'altra non è una verità; e il valore di una fede è unicamente la sua capacità pratica di eliminare le fedi che la contrastano» (E. Severino, *La strada*, Rizzoli, Milano 1983, p. 22). Perché «se il mondo non ha un senso definitivo e incontrovertibile, ciò che rende valore un valore non è altro che la sua *forza* di valere contro altri valori. Vale perché vince. *Soltanto* perché vince. La vittoria e il dominio sono la violenza riuscita. Ci sono anche le violenze che hanno vita e raggio brevi. Sono i valori falliti» (ivi, p. 25).

3. È su questo sfondo che propongo in queste pagine qualche rapida riflessione sul tema del potere; o meglio, come dicevo poc'anzi, a proposito del binomio potere-violenza e della possibilità di un suo oltrepassamento "anarchico". Il fatto che l'ontologia di Emanuele Severino costituisca una feconda base di partenza per una riflessione di questo genere attesta una volta di più – se mai ce ne fosse bisogno – che gli scritti severiniani sono tutt'altro che avulsi da un confronto serrato con i temi dell'attualità e della politica, con il senso della storia, con le dinamiche del potere, e via dicendo. Lo sottolineo, anche se in effetti non ce ne sarebbe bisogno, perché capita talvolta che lettori e studiosi anche autorevoli di quegli scritti sostengano che, poiché in essi si afferma l'eternità di tutto ciò che è (l'eternità dell'essere inteso come quella totalità onnicomprensiva degli essenti che non esclude alcunché alla quale mi riferivo poc'anzi), se ne dovrebbe ricavare che l'ontologia severiniana andrebbe intesa come una forma radicale di neo-eleatismo (più parmenidea persino di quella dello stesso Parmenide, in un certo senso) e non avrebbe per ciò la capacità di render conto del divenire e della storia, o addirittura sarebbe impegnata senz'altro a negare, dichiarandone la follia, l'uno e l'altra, dimostrando una sorta di cecità nei confronti della realtà delle cose e dell'esperienza.

Le cose però stanno in modo molto diverso: l'affermazione, che nel discorso severiniano è evidentemente irrinunciabile, dell'eternità degli essenti (di *tutti* gli essenti, ossia dell'essente come tale) non implica affatto la negazione del divenire e della storia, ma impone piuttosto una reinterpretazione dell'uno e dell'altra capace di mettere in questione il senso che la nostra tradizione e il nostro presente assegnano loro a partire dalle categorie fondamentali dell'ontologia greca, senza nemmeno più chiedersi se esso abbia davvero un fondamento o non abbia piuttosto un carattere allucinatorio. Si tratta cioè di discutere, mettendole alla prova, le (presunte) ovvietà che il senso comune, come anche, ad esempio, il pensiero filosofico e il sapere scientifico, accolgono acriticamente, portando alla luce il loro segreto più nascosto e, così facendo, accompagnandole al tramonto. Il che è precisamente ciò che, a mio modo di vedere, dovrebbe fare sempre una buona filosofia ed è ciò che sempre hanno fatto (o hanno tentato di fare) i più significativi filosofi dell'Occidente, quelli che in esso hanno lasciato un segno indelebile. Lo fa anche Emanuele Severino, con una radicalità che ha pochi confronti possibili

nella storia del pensiero occidentale (penso ad esempio a Spinoza – «l'anomalia potente del Seicento»⁵⁰ – e, oltre a lui, a pochissimi altri): l'affermazione dell'eternità degli essenti è precisamente ciò che consente al discorso severiniano di valorizzare fino in fondo la storia in tutta la sua concretezza, e – per dirla al modo di un pensatore «sconcertante»⁵¹ come Giovanni Gentile ma in certo senso contro di lui – di prenderla davvero sul serio⁵², poiché l'essere eterno di cui si parla negli scritti severiniani è questo che si manifesta qui ed ora, l'essere che è qui presente e che, allo stesso tempo, si dispiega nella storia nella forma di un continuo oltrepassamento⁵³. Ecco, potrei riassumere il senso di queste mie pagine dicendo che il discorso di Emanuele Severino allude a un superamento radicale della logica del potere come tale e può (deve?) perciò essere inteso come un discorso autenticamente “anarchico” e capace di sottrarci alla barbarie alla quale il nostro tempo sembra sempre più esplicitamente destinarci.

Alla storia e alle sue forme, come anche al senso e alle radici dell'attualità, è necessario che il pensiero filosofico presti attenzione,

50 Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 13. Le ragioni che rendono così anomala la prospettiva spinoziana sono solo in parte avvicinabili alla – chiamiamola così – “anomalia Severino”. È certo però che anche Severino, come e più di Spinoza, «è proprio uno scandalo (sulla base del corrente sapere “razionale” del mondo in cui viviamo)» (ivi, p. 18). Sulla possibilità di una vicinanza tra il discorso di Spinoza e quello di Severino ho proposto qualche riflessione in *Filosofia e biografia. Riflessioni sull'«umanesimo» di Spinoza*. in C. Chiurco-I. Sciuto (a cura di), *Verità, fede, interpretazione. Scritti in onore di Arnaldo Petterlini*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 187-200; e soprattutto in «*Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni*»: *Emanuele Severino interprete di Spinoza*, in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, op. cit., pp. 83-103.

51 E. Severino, *L'intima mano*, op. cit., p. 57.

52 Cfr. E. Severino, *Attualismo e “serietà” della storia*, in Id., *Gli abitanti del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009, pp.151-166.

53 Qualche osservazione su questo tema l'ho proposta nel saggio *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. Severino, *La guerra e il mortale*, a cura di L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 29-87. Per quel che riguarda la figura dell'oltrepassamento è inevitabile il rinvio a E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

ed è anche per questo che Severino ha pubblicato numerosi volumi dedicati *interamente* ad esse, ossia alla storia e al presente dell'errore in cui l'Occidente consiste. I più recenti sono *Capitalismo senza futuro* e *La potenza dell'errare*⁵⁴, ma chi ne abbia interesse non avrà difficoltà, dando uno sguardo alla bibliografia severiniana, a individuarne numerosi altri. Nonostante siano trascorsi troppi anni, ricordo ad esempio la mia sorpresa quando, da studente, mi imbattei nelle pagine di *Téchne* dedicate al terrorismo nel nostro Paese⁵⁵, e in quelle dedicate all'oggi estinto Partito Comunista Italiano⁵⁶, grazie alle quali scopro che si poteva parlare con serietà filosofica anche di vicende terribilmente (eravamo nel 1979) attuali e vicine. Ma, lo ripeto, l'attenzione nei confronti dell'attualità e della storia (oltre che, si capisce, dell'intera vicenda del pensiero filosofico) è una costante nel pensiero severiniano, che viene proposta e sviluppata innanzitutto a partire da una reinterpretazione radicale del senso del divenire (non solo di quello storico in senso stretto, ma del divenire come tale), la quale mette una volta per tutte in questione il modo in cui da sempre e sino ad oggi quest'ultimo è stato inteso dall'Occidente, la cui vicenda deve anche per questo essere intesa come un vero e proprio «esperimento metafisico»⁵⁷ inaugurato dai Greci, segnatamente dal modo specifico in cui Platone ha proceduto oltre Parmenide.

L'alienazione dell'Occidente, per Severino, non consiste nel credere nel divenire *tout-court*, bensì in una fede di matrice platonica⁵⁸ che lo interpreta nichilisticamente, ossia che lo rappresenta in modo tale da renderlo impossibile, sebbene questa impossibilità si presenti, nella storia e nel presente dell'Occidente, sotto le sembianze di un'evidenza (e, anzi, dell'evidenza fondamentale e irrinunciabile).

54 Cfr. E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano; 2012; Id., *La potenza dell'errare*, Rizzoli, Milano 2013.

55 Cfr. E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979, in particolare le pp. 19-70 (nuova ediz., Rizzoli, Milano 2010, pp. 27-66).

56 Ivi, in particolare le pp. 157-212 (nuova ediz., pp. 131-173).

57 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 145.

58 «Platone segna il destino dell'occidente. Libera il pensiero che diverrà il protagonista sempre più esigente della nostra storia: l'affermazione di una dimensione in cui è contenuto ciò che nasce e muore, ossia ciò che, partecipando dell'essere e del niente, non era e non sarà più, era un niente e sarà ancora un niente. Platone lascia in eredità agli uomini il 'mondo'» (ivi, p. 146).

L'alienazione nichilistica non dipende dal conferire realtà al divenire, ma dall'intendere quest'ultimo in modo tale da implicarne necessariamente il carattere autocontraddittorio e, per ciò, l'impossibilità. L'oltrepassamento del nichilismo al quale alludono gli scritti di Severino è viceversa proprio ciò che conferisce al divenire il massimo di realtà e la concretezza più piena, mostrando che il divenire non è altro dall'essere, né un essere depotenziato, bensì l'essere stesso che si manifesta in modo processuale e necessario alla coscienza. Potremmo dire, con una qualche semplificazione, che Severino, diversamente da Parmenide, per il quale solo l'essere è, mentre il divenire va inteso, bene che vada, come il contenuto allucinatorio dello sguardo dei mortali, se non senz'altro come non-essere (ed è per questo che Parmenide, testimone irrinunciabile della verità, deve essere considerato allo stesso tempo come «il primo responsabile del tramonto dell'essere»⁵⁹) e diversamente da Nietzsche, per il quale tutto l'essere è – o dovrebbe poter essere – divenire, insegna che tutto il divenire (correttamente inteso e dunque sottratto all'alienazione nichilistica) è a pieno titolo essere: l'essere diviene (ossia si manifesta alla coscienza in modo processuale), ma il divenire all'essere non sottrae alcunché: «L'essere, *tutto* l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente»⁶⁰.

Si aggiunga che – qui l'insegnamento di Nietzsche è davvero decisivo⁶¹ – il divenire (la fede nel divenire nichilisticamente inteso) e la volontà di potenza si implicano reciprocamente, anche se «la fede nell'esistenza del divenire non sa di essere la forma originaria della volontà di potenza»⁶²: ciò che quest'ultima vuole è anzitutto il divenire, e lo vuole perché può (illudersi di) realizzare la propria potenza solo se il mondo come tale e gli essenti che lo abitano vengono pensati come divenienti, ossia solo se il mondo e gli essenti vengono pensati nella forma del divenire-altro⁶³: «affinché ci sia potenza e violenza [...] è necessario che il mondo non stia lì dinanzi come

59 Ivi, p. 23.

60 Ivi, p. 29.

61 Per l'interpretazione di Nietzsche proposta da Severino è da vedere anzitutto *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

62 E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 46.

63 Per una disamina rapida ed efficace del senso del divenire-altro si vedano i primi quattro capitoli di E. Severino, *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995, pp. 13-53.

eterno: intorno agli eterni *non* si decide. La condizione perché ci sia volontà di potenza è che il mondo stia lì dinanzi come *diveniente*, fluido, sciolto»⁶⁴. Affermare che il divenire, nichilisticamente inteso, costituisce l'evidenza originaria e irrinunciabile dell'Occidente, equivale a dire che quest'ultimo non esiste se non nella forma della volontà di potenza: l'anima dell'Occidente nella sua interezza (anche di quelle sue espressioni che, a un primo sguardo, sembrano procedere in una direzione in tutto o in parte differente) è dall'inizio alla fine volontà di potenza, ossia consiste nell'illusione di poter soggiogare il mondo.

L'Occidente è, nella sua essenza, volontà di dominare il mondo. Volere (anzitutto volere che il mondo sia divenire, vale a dire che sia dominabile) è potere: ossia è l'illusione, da parte della volontà, di poter disporre, governandole, di tutte le cose che abitano il mondo, esseri umani inclusi, e, in linea di principio, di esercitare il proprio dominio sul mondo come tale. Volere è voler-dominare (sulle cose, sugli esseri viventi, sugli esseri umani) esercitando un potere. Ma ciò che la volontà di dominio vuole è, dal punto di vista di Severino, non più di una illusione che vuole l'impossibile: la volontà vuole ciò che, proprio in quanto è impossibile, non può in alcun modo essere ottenuto. Ed è anzitutto per questo che il tentativo (peraltro destinato ogni volta al fallimento) di ottenerlo si configura *sempre* come violenza: «se la violenza esiste, la violenza non può essere la volontà che vuole il possibile, ma deve essere la volontà che vuole l'impossibile»⁶⁵. E daccapo, proprio perché vuole l'impossibile, essa si illude di ottenere ciò che vuole e di avere la capacità di dominare il mondo: «La volontà che vuole l'impossibile non ottiene nulla di ciò che essa vuole»⁶⁶. Sogna di ottenerlo, e per ciò vive sempre nell'illusione. Ma l'illusione della volontà⁶⁷ è allo stesso tempo anche l'illusione del potere. Del potere come tale, il quale, come la

64 E. Severino, *Crisi della tradizione occidentale*, Marinotti, Milano 1999, pp. 154-155.

65 E. Severino, *Oltre il linguaggio*, op. cit., p. 19.

66 Ivi, p. 20.

67 «La volontà, intesa come la certezza di agire per mezzo del nulla e sul nulla (da un lato rendendo nulle le relazioni tra le cose, dall'altro facendo cominciare o finire le cose con il nulla), non può realizzare nulla» (I. Valent, "Introduzione", in Id. [a cura di], *Cura e salvezza*, op. cit., p. 27).

volontà, deve dunque essere ricondotto per intero all'alienazione nichilistica:

Se la violenza è la volontà che vuole l'impossibile, e se la volontà è essenzialmente un volere che qualcosa divenga altro da sé, allora [...] la volontà è, *in quanto tale*, violenza. La devastazione dell'uomo e della terra è la forma visibile della violenza; la carità, l'amore, la tolleranza sono forme nascoste della violenza. Anche ogni volontà salvifica è dunque una forma nascosta di violenza – come ogni volontà “creatrice”. Nessun creatore e nessun salvatore ci può salvare. Ma non perché la salvezza debba essere cercata altrove, ma perché il concetto stesso di salvezza – così come esso si presenta lungo la storia dell'Occidente – è nella sua essenza violenza, cioè volontà di trasformare il mondo, e quindi volontà che vuole l'impossibile. Se invece “salvezza” significa l'apparire dell'esser liberi dalla volontà [...], allora la “salvezza” “salva” dai salvatori e dai creatori⁶⁸.

E “salva” anche dal giogo sempre oppressivo del potere, oltrepassando la logica che lo sostiene. Ecco, io penso che quando il discorso di Emanuele Severino spiega che «l'essenza dell'uomo, come ora è contesa dal destino e dalla terra morta, è destinata alla più ampia arcata dell'Immenso»⁶⁹ – dove l'Immenso è «ciò che è destinato ad apparire con il tramonto dell'isolamento della terra»⁷⁰ – dice anche che l'essere umano è destinato all'oltrepassamento della logica del potere e della violenza e al riconoscimento dell'ordine necessario dell'essere e dell'infinita vicenda del divenire: «L'Immenso: Tutto ciò che sopraggiunge è oltrepassato»⁷¹. Ciò a mio modo di vedere significa anche che l'anima più profonda dell'uomo è un'anima “anarchica” non in quanto perennemente disobbediente, ma proprio in quanto “obbedisce” unicamente a un destino (che è ad un tempo quello di ogni singolo essente e quello dell'essere come tale) che esclude, dichiarandone la follia, la logica del potere e della potenza e la volontà di dominio.

Albert Camus ha sostenuto che il diciassettesimo secolo è stato il secolo delle scienze matematiche, il diciottesimo quelle delle scienze fisiche e il diciannovesimo quello delle scienze biologiche. Il

68 E. Severino, *Oltre il linguaggio*, op. cit., p. 26.

69 E. Severino, *Oltrepassare*, op. cit, p. 699.

70 Ivi, p. 521.

71 Ivi, p. 553.

Novecento è invece per Camus «il secolo della paura»: «Mi obietteranno – scrive il filosofo – che non si tratta di una scienza. Ma prima di tutto la scienza c'entra in qualche misura, tanto che i suoi ultimi progressi teorici l'hanno portata a negare se stessa e le sue realizzazioni pratiche minacciano di distruggere la terra intera. Inoltre, se è vero che la paura di per sé non si può considerare una scienza, non c'è peraltro dubbio che sia una tecnica»⁷². Camus ha scritto queste parole nel 1946, ma credo possano essere ripetute anche oggi, se pensiamo alla guerra fredda, al terrorismo vero o presunto e alle reazioni ad esso, a volte scomposte e strumentali al rafforzamento del potere, alla questione medio-orientale, ai molti Vietnam nei quali la maschera della difesa del diritto e della libertà ha fatto sempre più fatica a nascondere il volto della sopraffazione, e così via.

Si potrebbe completare la geografia disegnata da Camus aggiungendo che il ventunesimo secolo, per quel che se ne è visto sinora e per quel che di esso si riesce ad intravedere, potrebbe essere descritto come il secolo dell'arroganza e dell'indifferenza. Dell'arroganza del potere e dell'indifferenza dei cittadini-sudditi, che un quotidiano bombardamento mass-mediatico orientato per lo più alla servitù anziché alla critica, ha reso giorno dopo giorno sempre meno capaci di provare emozioni reali e profonde: tutto è uguale a tutto, e si dissolve sempre più rapidamente nel grigiore di una distanza artificiale, come se quello che accade qui o altrove non ci riguardasse mai direttamente e in prima persona⁷³. Di quell'indifferenza il potere, in qualsiasi modo si declini, ha bisogno per rafforzare e perpetuare sé stesso. A quella indifferenza una prospettiva "anarchica", ontologicamente intesa e declinata, può forse riuscire a sottrarci, aiutandoci

72 A. Camus, *Né vittime, né carnefici* [1946], trad. ital. in Id., *Mi rivolto dunque siamo. Scritti politici*, a cura di V. Giacomini, Elèuthera, Milano 2008, p. 17.

73 Ad essere dispotico non è solo il potere politico: «l'oppressione può avere anche il significato di un'atmosfera bassa e soffocante, di un'aria densa e debilitante, come nei giorni di scirocco [...]: gran parte dei saperi manageriali, educativi, formativi ecc., oggi imperanti, mirano non a opprimere il soggetto nel senso classico (e perché dovrebbero?), ma a farne in qualche misura un essere conforme, adeguato allo spirito dei tempi, produttivo, flessibile [...]. Questi "saperi", quasi sempre derivati da una psicologia d'accatto o di senso comune, intervengono là dove lo stato non intende più – e il mercato non può – agire» (A. Dal Lago, *I benpensanti*, op. cit., pp. 192-193).

a comprendere che «tutto ciò che può crescere è già da sempre totalmente cresciuto. La sua infinita ed eterna ricchezza va via via manifestandosi nello sguardo del destino, cioè nell'essenza dell'uomo»⁷⁴. Perché «questa nostra vita», nonostante sia e non possa non essere se non un errare, «è infinitamente aperta alla verità»⁷⁵.

74 E. Severino, *L'intima mano*, op. cit., p. 179.

75 E. Severino, *La morte e la terra*, op. cit., p. 554.

NICOLETTA CUSANO

«PRASSI» E «NICHILISMO»

Abstract

L'articolo si interroga sul significato di «prassi» e «nichilismo» e individua la loro relazione di fondo.

The article examines the meaning of «praxis» and «nihilism» and identifies their basic relation.



«PRASSI» E «NICHILISMO»

«Prassi» e «nichilismo» sono due temi centrali del dibattito filosofico e culturale. In questo breve intervento non si considera analiticamente nessun contenuto di tale dibattito, ma ci si rivolge ai tratti *essenziali* che lungo il plurimillenario cammino filosofico hanno fondato ogni riflessione sulla prassi e sul nichilismo. Una volta individuata tale base teoretica, si affronta il doppio interrogativo che guida questo intervento: per capire cosa sono la «prassi» e il «nichilismo» è sufficiente fermarsi a quello che la tradizione filosofica ha affermato? E una volta compreso ciò che essi sono, è legittimo parlare di un legame essenziale tra loro?

Da Aristotele a Platone fino a Hegel e Marx e via via lungo tutta la riflessione contemporanea il tema della «prassi» è stato ed è centrale. Il che non stupisce e non deve stupire. La filosofia nasce per comprendere la «vita», quella vita che è innanzitutto esistenza individuale cioè azione, prassi. Si potrebbe rilevare che lungo quel percorso il significato di «prassi» si è sempre presentato legato a quello di «teoria» e che si tratta di una relazione imprescindibile, perché è proprio il modo in cui questa relazione è pensata a determinare il diverso significato di «prassi». Certamente tutto quello che sulla «prassi» è stato pensato e affermato può essere ricondotto a uno dei due modi fondamentali di intendere il suo legame con la «teoria»: o perché le si contrappone, o perché è la sua concretizzazione o manifestazione. Ma ciò che qui va messo in luce è che – all'interno di quel cammino storico – ogni modo di concepire il rapporto tra prassi e teoria, per quanto diverso dagli altri, si fonda su un *identico* significato di «prassi». È a tale significato che il nostro intervento è appunto rivolto. Per questo si è costretti a tralasciare, nella loro specificità, i contributi della grande filosofia che da Platone e Aristotele attraversano tutto il dibattito filosofico moderno e giungono all'idealismo hegeliano che – nelle sue varie rivisitazioni, ad esempio

marxiana, gentiliana o crociana tanto per fare alcuni nomi – ha influenzato tutta la filosofia e la cultura contemporanea. Anche laddove questa non se è resa conto. Basti pensare agli sviluppi ultimi della filosofia politica, del nuovo realismo, della bioetica o della filosofia della mente: implicano Hegel e lo sviluppo più coerente dell'idealismo hegeliano, ma (tendenzialmente) non fanno i conti con esso.

Qual è dunque questo significato fondamentale di «prassi» all'interno della plurimillenaria riflessione filosofica? E in questa concezione fondamentale cosa viene a galla, cosa si rivela? Lungo tutta quella riflessione viene tenuto fermo che «prassi» significa «azione» e che l'azione, che sia o non sia contrapposta alla teoria, è la volontà che qualcosa non sia più come è e che inizi a diventare quello che non. Che divenga cioè diverso da ciò che è. Tutto ciò presuppone un certo significato di «cosa» e di «volontà».

Affinché la prassi sia prassi è necessario che la “cosa”, al di là di tutte le differenze che può presentare, sia in un certo modo. Innanzitutto essa deve essere qualcosa: la cosa è cosa in quanto non è niente, in quanto appunto «è» qualcosa. L'azione non può agire sul nulla. L'agire presuppone sempre necessariamente che ciò con cui si ha a che fare sia qualcosa, cioè non sia niente. Ma questo non-essere-niente della cosa non può essere pensato come un essere *immodificabile*: se fosse tale, non potrebbe avere luogo l'azione. Vi può essere azione solo se non si ha a che fare con il nulla ma con qualcosa, e solo se questo «qualcosa» non è immodificabile, bensì disponibile a diventare diverso da come è.

Vi è dunque una legge di fondo della prassi, che predispone che il mondo che ci circonda, le cose su cui agiamo, debbano presentare due tratti essenziali: non devono essere niente, ma devono essere qualcosa; questo «essere qualcosa» non può essere immodificabile, ma disponibile al cambiamento. L'essenza dell'“agito”, cioè dell'oggetto della prassi, deve essere un «ente», cioè un non-niente; ma tale «ente» deve essere tale da non consistere in una struttura ontologica necessaria e immodificabile, bensì deve essere *essenzialmente* predisposto al cambiamento, dove «essenzialmente» significa che la sua natura consiste appunto nella capacità (nell'accezione passiva del termine) di subire trasformazioni. L'«ente» oggetto della prassi è essenzialmente «diveniente»: un non-niente, cioè un ente, la cui natura è quella di divenire altro da sé.

L'altro aspetto costitutivo della prassi è, come si è iniziato a dire, la volontà quale capacità di realizzare la trasformazione dell'ente-diveniente. Il presupposto della prassi è che la volontà sia capace di intervenire sul corso degli eventi e modificarlo. Si tratta di un presupposto dato per scontato da tutta la riflessione filosofica. Unica eccezione è la riflessione di David Hume, che mette in discussione la necessità oggettiva della concatenazione causale degli eventi, ma non si spinge oltre. In tutti gli altri casi in cui la volontà pare essere messa in discussione quale capacità di intervenire sul corso degli eventi, come ad esempio nella prospettiva fatalista e determinista, oppure in quella proiettata verso una dimensione extra-individuale come quella schopenhaueriana e orientale, non si mette in discussione che le cose siano quel «non-nulla» che ha la capacità essenziale di diventare nulla e che dunque la volontà abbia la *capacità* potenziale di intervenire su esse, bensì si mette in discussione la capacità attuale della volontà di intervenire: la volontà sarebbe in grado di modificare le cose *perché le cose sono modificabili* (e questo è il punto), ma non può farlo perché il corso degli eventi è già determinato (fatalismo-determinismo) oppure perché la vera dimensione dell'esistere la si incontra solo oltrepassando quella dell'individuo (Oriente). In entrambi i casi si implica che le cose siano proprio quel non-niente/diveniente che si è appena considerato e che di conseguenza la volontà sia essenzialmente capace di modificare ciò che è così predisposto a farsi modificare.

Tolta dunque la riflessione di Hume, che sola e solo per un momento si spinge a mettere in discussione che l'apparire immediato testimoni la verità indiscutibile della relazione causa-effetto, tutta la riflessione filosofica fin qui apparsa non ha mai dubitato, anzi ha dato per scontato, che la relazione causa-effetto sia una verità indiscutibile proprio perché le cose sono l'esito di un certo divenire. Tale divenire è ritenuto evidente e perciò innegabile come pure la capacità della volontà di intervenire su esso modificandolo. E perché la volontà sarebbe così capace? Perché lo testimonia l'esperienza. Non si entrerà in questo contesto nel merito di tale capacità della volontà e della presunta testimonianza sensibile che la attesterebbe (anche se da quanto si svilupperà è deducibile l'impossibilità che la volontà sia una tale capacità). Ciò che qui va messo in luce è che si può pensare che la volontà sia *causa* della trasformazione delle cose, trasformazione che sarebbe appunto l'*effetto* dell'azione della

volontà, solo perché si pensa che le cose siano l'unione – sopra considerata – tra essere qualcosa nel senso del negare di essere nulla e essere qualcosa nel senso del *non* negare di essere nulla in quanto *essenzialmente* proteso al nulla.

In conclusione il significato fondamentale di «prassi», comune a tutta la riflessione occidentale e orientale, presenta questi tratti essenziali: 1. le cose, il mondo, l'oggetto dell'agire non sono niente ma «ente»; 2. questo ente/non-niente non è imm modificabile, ma la sua natura essenziale è quella di «divenire» altro da sé; 3. la volontà è capace di intervenire sul mondo modificandolo, ovvero la relazione di causa-effetto è una verità indiscutibile (anche laddove si mette in luce l'impotenza di fatto della volontà, non si mette mai in discussione quella di "diritto").

Se questo è il significato ultimo della prassi così come è stata pensata fin qui, si tratta ora di capire in cosa consista la sua relazione al nichilismo.

Il tema del nichilismo è stato centrale lungo tutto il '900 e ancora lo è all'interno della riflessione contemporanea. Il tratto fondamentale sotteso a tutti i significati di «nichilismo» è l'identificazione di essere e non essere. La riflessione filosofica e – in generale – culturale è stata ed è concorde nell'attribuire al termine «nichilismo» questo significato fondamentale: il «nichilismo» consiste nell'annullamento di un certo "essere", ovvero nel metterne in luce la nullità. Un modo di pensare che ha dunque nell'"annullare" la propria caratteristica fondamentale. Da Nietzsche e Heidegger fino alla contemporaneità, sia che si intenda quel «ciò che è» in termini logici, ontologici, etici, morali, il tratto comune a ogni definizione di nichilismo è stato ed è l'identificazione di «essere» e «non essere».

Con la riflessione di Severino viene alla luce un tratto essenziale di questa identificazione che stravolge completamente il significato precedente. Severino, infatti, ribadisce che il nichilismo consiste nell'identificazione di «essere» e «non essere», ma mostra che tale identificazione è «nichilista» solo in quanto non è un atto consapevole. Se fosse tale, cioè una identificazione operata consapevolmente, il nichilismo non sarebbe vero «nichilismo». Partendo da questa indicazione severiniana, cercheremo di capirla fino in fondo e di svilupparla per vedere se conduce al cuore del nichilismo e alla sua relazione con la prassi.

Il nichilismo è l'«inconscio» del «mortale» dice Severino. Non possiamo soffermarci ad analizzare il significato severiniano del termine «mortale», che per certi aspetti è più complesso di quanto si possa mostrare in questo contesto; qui è sufficiente dire che «mortale» indica quel modo di pensare che concepisce l'essere degli essenti come qualcosa che è e insieme non è, come qualcosa che si oppone e insieme non si oppone al proprio non essere e conseguentemente ritiene che la natura essenziale degli essenti sia quella di passare dal nulla all'essere e poi ancora al nulla. Insomma, in una parola, il mortale è colui che innanzitutto crede che le cose e lui stesso siano *mortali*: crede cioè che l'essere sia nientificabile e il niente sia entificabile. Il nichilismo è appunto il «fondamento inconscio» del mortale e della civiltà occidentale. Mentre il termine «fondamento» lo si comprende più agevolmente, perché indica appunto il modo fondamentale di pensare l'esser sé dell'essente all'interno di tale civiltà, il termine «inconscio» crea qualche difficoltà. Anche tenendo fermo che «inconscio» qui valga semplicemente come sinonimo di «inconsapevole», perché il nichilismo sarebbe il fondamento «inconscio»? Severino risponde così: perché si *crede* di contrapporre essere e niente mentre inconsapevolmente li si identifica. E indica, come esempio primario, la formulazione aristotelica del p.d.n.c.: quando Aristotele dice che l'essere è *quando* è, crede di affermare che l'essere è, ma in realtà lo pensa come se non fosse. Severino mostra che temporalizzare l'essere dell'essente significa pensare il tempo in cui tale essere non è, in cui non si oppone al proprio non essere, in cui è identico al non essere. In questo modo Aristotele, dicendo che l'essere è «quando è», crede di dire che l'essere «è», ma non si accorge invece che lo nega profondamente, poiché con quel «quando» afferma implicitamente il tempo in cui l'essere non è, in cui l'essere non nega di essere nulla. E che essere è un tale essere che non nega di essere nulla? Severino mostra anche che qui Aristotele non fa altro che proseguire il sentiero tracciato una volta per tutte da Platone, a partire dal quale infatti ogni cosa è «ente», cioè sintesi *non originaria* tra la determinazione («ciò») e il suo essere-significare («è» parmenideo). Per questa non originarietà l'ente è un «non-niente» a cui compete essenzialmente di oscillare (*epamphoterizein*) tra l'essere e il niente (a nulla vale l'obiezione che l'Idea platonica sarebbe il vero «ente»: essa non è eterna perché è «ente»,

ma perché possiede determinate caratteristiche quali la pura intelligibilità ecc.).

Perché allora il nichilismo è essenzialmente «inconscio»? Il motivo conduce al cuore di quella che abbiamo chiamato «identificazione». Infatti, affinché l'identificazione sia "nichilistica", cioè "annullatrice", essa deve essere identificazione tra contrari, tra i reciprocamente contrapposti. Per essere annullatrice, è necessario che l'identificazione sia *innanzitutto una* contrapposizione oppositiva tra i termini che va a identificare. Vi è nichilismo solo se ciò che viene "annullato" è annullato, e cioè se i termini che vengono identificati sono presupposti come termini contrapposti: «essere» deve essere presente come significato che si oppone a quello di «non essere» negandolo e viceversa. Altrimenti il nichilista non sarebbe «nichilista», ma si limiterebbe a constatare che ciò che non è, il non essere, non è. Il nichilista non sarebbe cioè uno che «annulla», ma al contrario sarebbe uno che dice l'essere: il nichilista direbbe che un certo non-essere, non-senso, non-valore ecc. è un non-essere, non-senso, non-valore. Se non tenesse ferma l'opposizione dei termini che va a identificare, il nichilista non sarebbe affatto un nichilista, cioè uno che nega, che toglie l'essere, che annulla, ma uno che afferma l'essere di ciò che è, uno che dice la vera natura delle cose: con un neologismo (funzionale a rendere l'idea, ma di cui si chiede perdono) un "essentista" e non un nichilista! Un tale nichilista non annullerebbe affatto i valori, ma metterebbe in luce i veri valori in campo, dunque non tratterebbe affatto l'essere come nulla, ma metterebbe in luce un certo essere, una certa natura: la natura nulla del nulla!

Si incomincia a capire perché il vero significato di «nichilismo» porta necessariamente con sé l'inconsapevolezza. L'identificazione oppositiva, che caratterizza essenzialmente il nichilismo come operazione che «annulla ciò che è», deve per forza fondarsi su una certa inconsapevolezza: si deve infatti pensare che ciò che viene annullato non sia nulla. Solo così può essere annullato. Non si «annulla» il nulla. L'atto dell'«annullare» esige che si parta da qualcosa che è, dall'essere, e attraverso una certa azione si arrivi al nulla. Ecco perché allora nichilista è colui che crede di avere a che fare con qualcosa, con un certo ente, e vuole mostrare che questo «ente» – che presuppone appunto essere «ente» – è niente. Affinché il nichilismo si costituisca come nichilismo c'è bisogno, in altre parole, di tenere

fermo che qualcosa «è», cioè nega di essere nulla, e che a questo qualcosa-che-è appartiene il non essere.

Sviluppando l'indicazione severiniana emerge che questo significato radicale di nichilismo si presenta in due modalità diverse: o come un implicare che l'essere sia nulla proprio nell'atto in cui si crede di affermare che l'essere è essenzialmente contrapposto al nulla (è questo il caso, spesso citato proprio da Severino, della formulazione aristotelica del principio di non contraddizione), oppure come implicazione dell'essere (cioè del non essere nulla) da parte di quel nulla che si cerca di affermare come nulla. In entrambi i casi vi è un lato consapevole e uno inconsapevole. Si potrebbe dire così: mentre nel primo caso si nientifica l'essere, nel secondo caso si entifica il niente. Per affermare che l'essere è, si nega implicitamente l'essere perché lo si pensa da ultimo come niente; per affermare che un certo nulla non è, si ha bisogno – ed è proprio l'atto dell'annullare che lo richiede – di pensare quel «nulla» come un non-nulla e cioè si entifica il niente.

Il primo caso, come detto, è esemplificabile con il caso “principe” spesso citato da Severino: la formulazione aristotelica del principio di non contraddizione. Il secondo caso, invece, tipico della contemporaneità, ma inaugurato proprio da quel Parmenide che pure indica come dovrebbe essere pensato autenticamente l'essere, è il caso dell'annullamento del senso, dei valori, dell'essere. Si consideri l'affermazione «il mondo non è», «le cose sono nulla», «tutto non ha senso». L'intento di chi si esprime così non è quello di dire che «il nulla è nulla». Chi si esprime così vuole dire che ciò che è immediatamente presente e si presenta come diverso dal nulla è nulla. Ma allo stesso tempo, in quanto dice che ciò che si presenta come diverso dal nulla in realtà è nulla, finisce col dire che «il nulla è nulla». Ma poiché l'intento di quel dire è mostrare che un non-nulla è nulla, e non che il nulla è nulla, esso mentre afferma che «il mondo», «il tutto», «le cose» sono nulla, implica inconsapevolmente che non siano nulla. Per *annullare*, ovvero affinché l'annullamento sia un annullamento, ciò di cui si dice che è nulla viene implicitamente trattato come «essente». Altrimenti non si avrebbe annullamento. In questo modo nell'affermazione «il mondo è nulla» il tratto inconsapevole e implicito è l'*entificazione del nulla*: il mondo-nulla può essere “annullato” solo in quanto venga presupposto come non-nulla. Ciò significa che in questo caso, il tratto inconscio è appunto

l'entificazione di quel nulla che è il mondo. Senza tale entificazione non vi sarebbe annullamento e quindi "nichilismo". Mentre nell'affermazione che «l'essere è quando è», il tratto inconscio e implicito consiste nel trattare l'essere come un nulla, ovvero nel nientificare inconsapevolmente l'essere, nell'affermazione che «l'essere delle cose è nullo» il tratto inconsapevole è l'entificazione del niente.

Due facce dunque della medesima medaglia, dove l'aspetto comune e fondamentale è che vi sia un tratto esplicito e uno implicito e inconsapevole in contraddizione tra loro. Il nichilismo è dunque questo duplice modo di affermare inconsapevolmente negando esplicitamente oppure negare inconsapevolmente affermando esplicitamente: nientificazione inconscia dell'ente ed entificazione inconscia del niente. In entrambi i casi, se il nichilista non si fondasse su un tratto che gli è inconsapevole non sarebbe un "nichilista", ma, ripetiamolo, un "essentista". Emerge anche in relazione al nichilismo una intrinseca doppiezza contraddittoria, consistente nell'implicare il contrario di ciò che si afferma esplicitamente.

Ma se le cose stanno così, allora si è portata alla luce la relazione *essenziale* tra il nichilismo e la prassi: andando al cuore del nichilismo si è arrivati al cuore della prassi e, viceversa, andando al cuore della prassi si è arrivati al cuore del nichilismo. Se infatti il vero e profondo «nichilismo» non è semplicemente quello che identifica in maniera esplicita essere e niente, ma quello che li identifica in quanto li contrappone (o perché afferma che le cose sono, ma nel profondo le concepisce come se non fossero, o perché intende affermare la nullità di tutto ma per farlo deve implicare che quel tutto appaia come tale e dunque sia un non-nulla), e cioè se il vero nichilismo è questa convivenza di essere e non essere, in cui uno dei due lati è presente solo implicitamente o inconsapevolmente, allora il significato di «nichilismo» si lega in maniera essenziale a quello di «prassi» che abbiamo messo in luce sopra. Se infatti «prassi» indica l'essere in quanto decisione e azione, e se «agire» significa «volere» che le cose non siano come sono e siano come non sono, allora la prassi vive e si alimenta del nichilismo nel suo senso fondamentale. Essa infatti si costituisce solo se sa di avere a che fare con «essenti» e non con il nulla: non si può infatti agire sul nulla. Ma per poter agire, affinché cioè la prassi sia prassi, decisione, azione, volontà, si deve pensare che l'essere degli essenti non sia assoluto, innegabile, eterno, bensì provvisorio, temporale, contingente, non necessario.

Se fosse eterno e innegabile, sarebbe imm modificabile: non potrebbe avere luogo la prassi come volontà che le cose siano altro da ciò che sono. L'eterno non consente l'azione, ma nemmeno il nulla la consente. La prassi, come si è visto, porta con sé una duplice necessità: da una parte che l'essere delle cose sia essere, cioè neghi assolutamente di essere nulla, dall'altra che sia un essere che non nega assolutamente di essere nulla perché può diventare nulla, ovvero può diventare quell'altro da sé che la volontà vuole che esso sia. Gli essenti che rendono possibile la prassi sono essenti che sono e insieme non sono, perché solo se il loro essere è temporale, non immobile, non eterno, non innegabilmente contrapposto al proprio esser nulla, essi sono «manipolabili». Questa è la «legge» della prassi: solo se gli essenti sono e insieme non sono, solo allora si può «agire».

Il nichilismo è il tenere insieme l'essere e il non essere: vi è nichilismo solo se il suo oggetto è l'unione contraddittoria di essere e non essere, in cui uno dei due termini è presente implicitamente-inconsapevolmente. Come il nichilismo anche la prassi è il tenere insieme l'essere e il non essere: vi è prassi solo il suo oggetto è l'unione contraddittoria di essere e non essere. E anche in questo caso uno dei due termini dell'unione è presente implicitamente-inconsapevolmente: il non essere dell'ente, il suo esser nulla, rimane implicito. Ad essere presente esplicitamente è infatti che l'ente «è» e può passare ad un altro ente che «è». Da qui il legame essenziale tra la prassi e il nichilismo: la legge della prassi esige che l'essente sia quell'unione contraddittoria di essente e niente che è il cuore del nichilismo.



HERVÉ A. CAVALLERA

LA FINE DEL FORMATIVO NELLA CULTURA OCCIDENTALE

Abstract

La crisi del formativo, dalla scuola materna all'università, non è un episodio accidentale nella storia dell'Occidente, bensì la conseguenza logica della riduzione del formativo nella prassi intesa come asservimento alla produzione, quindi al mercato. D'altra parte, la riduzione del sapere al mero efficientismo da spendere nell'immediato esprime il radicale nichilismo della società contemporanea, la quale ha rigettato ogni dimensione sapienziale per snaturarsi in vita nel contingente, quindi nel nulla.

The crisis of formative, from nursery to university, is not an accidental episode in the history of the West, but the logical consequence of the reduction in educational practice understood as tending to production, then to the market. On the other hand, the reduction of knowledge to the mere efficientism to spend immediately expresses the radical nihilism of contemporary society, which has rejected every dimension of wisdom for life in distorting the quota, then into nothingness



HERVÉ A. CAVALLERA

LA FINE DEL FORMATIVO NELLA CULTURA OCCIDENTALE

Uno dei pilastri della cultura dell'Occidente è, da tempo assai lontano, l'istituzione scolastica, strutturata per gradi, dai più basilari (la scuola elementare da secoli e più recentemente la scuola materna) all'università. Una struttura sostanzialmente piramidale, quale si era sviluppata nel corso della storia e quale pedagogisti di talento come Jan Amos Komenskij (1592-1670) la tratteggiarono già nei primi decenni del XVII secolo; una struttura determinante per la crescita intellettuale, civile e professionale dei cittadini di uno Stato.

Ora non più. Se si osserva la realtà del presente ci si rende conto che tale pilastro è in crisi e non costituisce in alcun modo un forte punto di riferimento, nonostante nessuno possa mettere in discussione la necessità ancor più che l'utilità di tale presenza.

Ciò merita alcune considerazioni di fondo, che possono tenere presente in buona parte la realtà italiana, perché è appunto nella Grecia antica e poi nella Roma repubblicana, quindi imperiale, quindi centro della cristianità che sorge e si diffonde non solo l'idea della scuola (e poi dell'università) ma la sua stessa realizzazione¹.

1. *L'idea del formativo*

Orbene, se si pone mente con animo distaccato è facile constatare che nel processo di insegnamento-apprendimento convivono da sempre alcuni elementi di fondo. Il primo è l'acquisizione di una tecnica rappresentativa-comunicativa, quale può essere espressa dalle diverse modalità di linguaggio, da quello iconico a quello simbolico. Lo scriba che per mestiere celebrava le gesta del faraone o coloro che preparavano le tavole su cui erano incise le parole aventi

¹ A riguardo cfr. H.A. Cavallera, *Storia della scuola italiana*, Le Lettere, Firenze 2013.

valore di legge esprimevano delle professionalità con finalità di largo respiro sociale ed anche etico. La funzione della tecnica insomma, nel suo significato migliore. Così andare a scuola, ad imparare, come si diceva sino al secolo scorso almeno, a leggere, scrivere e far di conto, era una necessità pratica giudicata insopprimibile ed insostituibile. E le nozioni crescevano per qualità e quantità man mano si andava avanti negli studi, sì che ad ogni grado scolastico conseguito corrispondeva un esito lavorativo sempre più alto e qualificato, e maggiormente retribuito. Una logica funzionale ed economicistica indubbiamente. Ma non era l'unica logica presente. Prescindendo da come il sapere fosse insegnato (ad esempio, il *plagosus Orbilius* di oraziana memoria), quello che contava in una istituzione che si diffondeva socialmente non senza difficoltà e che nella Grecia antica aveva conosciuto grande fortuna in quanto i Sofisti avevano mostrato come il sapere potesse aiutare ad avere successo nella vita pubblica, era il contenuto stesso del sapere. Tale aspetto è stato fondamentale ed era implicito nel discorso pedagogico sino appunto a ricordare il già citato *leggere, scrivere, far di conto*. Quello che nei vari gradi era insegnato erano gli elementi costitutivi del sapere. Nella scuola primaria l'imparare a leggere, a scrivere, a computare. Nelle scuole superiori le materie ritenute fondamentali. Si pensi nel Medioevo alle Arti del Trivio e del Quadrivio. Ma non solo questo. Non bastava affermare che occorreva studiare logica, diritto, medicina e così via. Bisognava stabilire quali fossero, all'interno delle discipline reputate fondamentali, i contenuti giudicati altrettanto fondamentali. Per essere chiari, non era sufficiente dire che occorreva studiare filosofia, ma bisognava stabilire che i filosofi da conoscere, pena il non adeguato intendimento della disciplina, fossero, ad esempio, per l'antichità Socrate, Platone, Aristotele. Ciò ha da sempre avuto implicito un significato intrinseco fondamentale. Nonostante che il processo di scolarizzazione si fosse costituito e continui a costituirsi nei secoli, quello che appare intrinseco è che ciò che si insegna e che si vuole che permanga deve essere il *fondamentale*, il *costitutivo*. Figlio dei tempi sì, il sistema scolastico, ma al tempo stesso con l'intento di infondere ciò che vale di là dai tempi, ciò che è fondamentale.

In questo, il sistema scolastico riprende e fa proprio il carattere magico-religioso dell'antico sapere, di un sapere, ossia, che una volta era appannaggio della classe sacerdotale e che esprimeva certezze

indiscutibili in quanto in rapporto col divino. Del divino, invero, non sempre rimane esplicita traccia nel sistema scolastico contemporaneo, ma i contenuti basilari acquistano o manifestano una certezza indiscutibile non dissimile dalla sacralità, non solo consentendo una corretta interazione tra cittadini, ma soprattutto costituendo la base del poter essere concittadini, ossia l'elemento unificante attraverso il sapere che diventa poi legge costituita, diritto e doveri.

Qui si palesa un ulteriore elemento che di fatto traduce quello che formalmente è un sistema scolastico ascensionale in sistema formativo *tout court*. Non è sufficiente che l'allievo conosca i necessari contenuti di chimica, algebra, fisica e così via. Occorre che sia anche una persona onesta e di buoni costumi. All'esigenza di una cultura come possesso di cognizioni repute fondamentali si accompagna la necessità della formazione di un comportamento privato e pubblico soddisfacente. La moralità del soggetto educando è giudicata essenziale. Non basta educare l'intelletto, ma pure, se così si può dire, l'anima. Ed anche tale educazione avveniva e avviene alla luce di principi che sono giudicati fondamentali di là dal tempo in cui si vive.

Sotto tale profilo, il sistema formativo si rivela come un sistema sapienziale che conserva, pur in contesti secolarizzati, l'*imprinting*, il segno del religioso entro il cui antichissimamente il sapere si è costituito, nella sua connessione con i comandamenti divini, meglio con la conoscenza del divino, in quanto conoscere il divino, il sacro, *conoscerlo* davvero, non può che significare il fondersi con esso, divenirne tutt'uno.

Ora, tali elementi di fondo permeano tutto l'itinerario delle vicende delle istituzioni educative; sono la sostanza della riflessione pedagogica. Per tali ragioni, gli insegnanti hanno goduto nel tempo di un rispetto sociale particolare, non essendo altro che gli eredi degli antichi sacerdoti, coloro che sapevano interloquire con gli dei. Certo, nella mentalità dei molti potevano prevalere argomentazioni più semplicistiche e più strumentali: infatti, man mano si andava avanti nel *curriculum* scolastico più si poteva svolgere attività lucrose e inoltre gli insegnanti delle superiori erano più rispettati di quelli dei gradi inferiori in quanto questi ultimi avevano a che fare con bambini e gli altri con adulti. Il che importava maggiore difficoltà di approccio e maggiore autorità. Convinzioni diffuse che trovavano e trovano la loro giustificazione nell'elemento pratico, fattuale, della

realtà del formativo, vale a dire nelle conseguenze economiche, sociali del medesimo.

Ciò ha spinto, nel corso dei secoli, che un numero sempre maggiore di giovani (e di genitori soprattutto) spingesse per consentire (e facilitare) lo scorrimento del *cursus*, facendo venir meno il carattere piramidale del sistema. Tuttavia è comunque vero che al di là delle motivazioni pratiche, inevitabili in una realtà che ammette il divenire come il suo elemento costitutivo, è sempre rimasto incancellabile quel carattere formativo che si attuava attraverso la conoscenza dei saperi fondamentali e dei comportamenti eticamente adeguati. Del resto, proprio la permanenza di tali certezze implicite e indiscutibili ha fatto sì che la storia della scuola venisse a configurarsi come uno sviluppo coerente malgrado sollecitazioni ad essa estrinseche e di differente natura. Di qui un altro paradosso, che ha accompagnato la vita scolastica. L'insoddisfacente retribuzione degli insegnanti scolastici, anche dei docenti universitari nonostante fossero pagati meglio e godessero di fama e rispetto considerevole.

Direi che ciò è avvenuto per due ragioni. La prima è quella legata alla natura stessa del formativo. Coloro, i più, che hanno giudicato il sistema formativo alla luce di titoli da spendere nel pubblico, hanno inteso quel mondo come separato dal pubblico e i suoi rappresentanti chiusi, come i monaci, all'interno di un mondo di idee al quale era bastevole concedere il necessario e non quell'agiatezza che, alla fin fine, al sapiente poco aggiungeva, anzi poteva essere merce che avrebbe scardinato la serenità disinteressata del docente. La seconda, sempre connessa alla prima, è che l'insegnante rinchiudeva il potere nel suo mondo, un *hortus conclusus* che era distinto dalle cariche civili, dal potere reale, a cui peraltro, paradossalmente, formava.

Di tale contraddizione si era ben reso conto Platone quando, ovviamente alla luce di un pensiero estremamente complesso, ideò la filosofia al potere e cercò non solo di teorizzarla nella *Repubblica*, ma di realizzarla per il tramite di Dionigi di Siracusa. Con Platone (ma invero già con Pitagora) si palesò l'obiettivo di una strutturazione civile guidata dai sapienti. Ma è anche vero che insegnanti non sempre intesero appieno il ruolo che era loro e si limitarono all'esercizio del proprio lavoro, diventando, da sapienti, meri trasmettitori di un sapere stabilito da altri e quindi indebolendo davvero sia il loro *status* sia la possibilità di incidere sul sociale.

2. *La filosofia al potere*

L'illustrazione puntuale e paradigmatica di tutto questo si può rinvenire nella storia italiana. La prima Legge dell'istruzione del Regno d'Italia è quella Casati del 1859 (emanata come legge n. 3725 per il Regno di Sardegna) estesa di conseguenza all'appena costituito Regno d'Italia. Essa presenta chiaramente, tra loro intrecciati, i due elementi costitutivi: quello istruttivo, pratico, funzionale e quello sapienziale. Ciò è espresso chiaramente allorché si parla dell'università.

È infatti comprensibile che i diversi gradi scolastici inferiori abbiano compresenti gli elementi del formativo e dell'istruttivo. Comprensibile se non altro per il fatto che lo studente deve formarsi e scegliere la propria via. E l'università? Qui il problema si complica e il dualismo si manifesta. Infatti, da un lato essa deve offrire la scienza, dall'altro avviare alle professioni. Così la Legge: «L'istruzione superiore ha per fine di indirizzare la gioventù, già fornita delle necessarie cognizioni generali, nelle carriere sì pubbliche che private in cui si richiede la preparazione di accurati studi speciali, e di mantenere ed accrescere nelle diverse parti dello Stato la cultura scientifica e letteraria» (art. 47, Tit. II). Il primo compito dell'università, a ben vedere, è l'avviare alle carriere pubbliche, mentre l'accrescimento della cultura scientifica e letteraria appare come una logica necessità in vista di tale obiettivo.

Ora, è evidente che svolgere una professione abbia una finalità pratica e implichi la prestazione di un lavoro; d'altra parte la scienza, la ricerca in quanto tale è disinteressata. Così il docente di diritto, ad esempio, deve essere uno studioso disinteressato, ma l'avvocato che è il frutto del docente (ma pure lo stesso docente che esercita la professione) svolge un'attività interessata e remunerata, ossia entra nel mercato e ne diviene una espressione. Tanto vero che vi sono professioni più lucrose di altre e mentre i docenti universitari riscuotono il medesimo stipendio secondo la loro anzianità in ruolo, accade che quando essi svolgono liberamente la loro libera professione guadagnino in maniera diversa in ragione delle leggi del profitto e del mercato. Tale diversità è palese e altrettanto indiscussa. Le logiche della prassi e del mercato prevalgono sul formativo. Ne segue che quello che per i più conta è l'attività professionale in sé. L'università, invero, per la Legge Casati ha tale finalità come suo principale obiettivo.

A rigore, non vi è nemmeno un dualismo. La ricerca scientifica è concepita in funzione delle finalità pratiche, sia quelle volte all'esercizio della professione sia quelle volte al miglioramento sociale. Il processo di secolarizzazione della cultura è evidente nella massima espressione istituzionale. Del resto, la ricca stagione del positivismo, che permea culturalmente l'Europa della seconda metà del secolo XIX, insiste con forza sul primato della scienza che è sì conoscenza, ma con intenti operativi. Non a caso l'antropologo Giuseppe Sergi (1841-1936) ribadisce la decisiva connotazione della pedagogia come scienza², già concepita da Andrea Angiulli (1837-1890)³, e l'esigenza, nelle scuole, di una *Carta biografica* in cui si registrino i dati fisici e psicologici di ogni allievo, considerati nel loro divenire, aspetto, quest'ultimo realizzato ad Arona nel 1897 da Costantino Melzi per il tramite di un Gabinetto di Antropologia Pedagogica⁴. La scienza, dunque, e accanto alla scienza la tecnica sua *longa manus*. In tale contesto si accresce la pressione sociale per una facilitazione del *cursus* scolastico, in conseguenza all'affermazione della media e piccola borghesia. La forza del sociale diviene sempre più prevalente e l'etica come la religione – quando presente – sono giustificate quali guarentigie che consentano la stabilità sociale, l'ordine civile insomma. La cultura può essere sì difficile ed elitaria, ma deve avere – ed ha – una finalità pratica che ripaga i giovani per la loro fatica intellettuale e per l'osservanza dei diversi doveri.

Poi col primo Novecento lo scenario inizia a mutare e si affermano sempre di più filosofie spiritualistiche. In Italia, come è noto, è decisivo il ruolo di Benedetto Croce (1866-1952) e di Giovanni Gentile (1875-1944). Quest'ultimo nell'ottobre del 1922 è chiamato da Mussolini a reggere la Minerva e il filosofo-ministro realizza nel 1923 la più organica riforma della scuola, una riforma sostanzialmente espressione del suo attualismo. Per rendersi conto del carattere rivoluzionario della riforma occorre, infatti, riferirsi alla natura antideterministica e anti-positivistica dell'attualismo e alla sua duplice caratteristica: quella di essere sì una filosofia dell'atto, quindi del divenire, ma di un atto che trascendentalmente è continuamente se stesso nel proprio farsi. Come

2 Cfr. G. Sergi, *Educazione e istruzione. Pensieri*, Trevisini, Milano 1892.

3 Cfr. G. U. Cavallera, *Andrea Angiulli e la fondazione della pedagogia scientifica*, Pensa MultiMedia, Lecce 2008.

4 Cfr. C. Melzi, *Antropologia pedagogica*, a cura di G.U. Cavallera, Pensa MultiMedia, Lecce 2008.

nei filosofi presocratici, il concetto di divenire non è scisso da quello di essere, sì da consentire diverse letture dell'attualismo, anche se nel tempo è prevalsa quella di un Gentile filosofo del divenire⁵.

Con la celerità dovuta non all'improvvisazione riprovevole, bensì ad una decennale riflessione sul mondo della scuola, Gentile realizza la sua riforma, che è in realtà una serie di decreti, nel 1923. Il R. D. 30 settembre 1923, n. 2102 investe l'istruzione superiore che «ha per fine di promuovere il progresso della scienza e di fornire la cultura scientifica necessaria per l'esercizio degli uffici e delle professioni» (art. 1). Essa è impartita nelle università. Di fatto, Gentile – e ciò è percepito da molti contemporanei – rovescia la questione: l'obiettivo primario dell'università è il progresso della scienza e la cultura scientifica è necessaria per adempiere correttamente le professioni. La ricerca è, dunque, al centro della vita universitaria. Non a caso il titolo di dottore, conferito dalle università, è un titolo scientifico e non professionale. Quest'ultimo si acquisterà successivamente e con modalità differenti.

Avviene in tal modo una trasformazione radicale, non sempre pienamente avvertita nei suoi caratteri espliciti. Malgrado, dopo l'allontanamento di Gentile dal Ministero, inizi la politica dei ritocchi, agli occhi dei più la riforma si impone come la più organica della storia della Penisola e tale ancora rimane. Questo accade in quanto Gentile, per il tramite dei vari decreti legge, realizza o cerca di realizzare un modello atemporale di riforma, fondato sulla qualità piramidale degli studi, la quale sola può consentire un'autentica autonomia, che egli vuole abbiano le università. La sua natura di modello, di riferimento all'idea platonica, se così si può dire, di sistema formativo consiste nella valorizzazione della cultura in sé che nella

5 Per tale aspetto complesso e da riconsiderare cfr. H. A. Cavallera, *Giovanni Gentile. L'essere e divenire*, SEAM, Formello (Roma), 2000; H. A. Cavallera, *Scuola e vita spirituale. La saggezza dell'Occidente*, in *Rileggere Gentile*, a cura di F. Cambi e E. Giambalvo, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer", Palermo 2009, pp. 107-124. Da parte sua Severino ha rilevato che «l'idealismo ha sì eliminato la separazione di pensiero e di essere, ma in questa identità di pensiero e essere Gentile tratta come incontrovertibili le figure dell'essere (...), cioè per Gentile le figure del mondo sono reali: esistono i popoli, la natura, il prossimo, le forme sociali (...). Certo, sono un continuo divenire, che però è il divenire dell'essere e non dell'interpretazione dell'essere» (E. Severino, *Educare al pensiero*, a cura di S. Bignotti, La Scuola, Brescia 2012, pp. 148-149).

scuola elementare vive in una scuola “serena” e che si innalza nei diversi gradi sì da consentire la formazione di cittadini che vivano e costituiscano lo Stato etico che il filosofo cerca di realizzare attraverso il fascismo quale egli lo concepisce. Lo spiega molto bene nel discorso che tiene in Senato il 5 febbraio 1925.

Io concepisco lo Stato come sostanza etica, come la comunanza spirituale della nazione che si fa persona nel Governo; nel Governo che è riconosciuto e perciò legittimo; e che come persona, come tutte le persone, non può concepire la propria vita se non moralmente, negli ideali che perseguirà con mezzi adatti ai suoi fini. L'uomo che ha uno Stato, se sente questo Stato vibrare nella propria coscienza come quella volontà universale che forma, sorregge e garantisce la sua particolare, non può non attribuire a questo Stato il valore stesso che vanta egli stesso, e di cui egli stesso certamente è dotato; il valore di morale personalità. E persona non ci può essere senza coscienza di diritti, che sono pure la sua essenza, il suo ideale, e quindi un complesso di doveri da adempiere: ideali da attuare nell'avvenire, e che lo Stato come comunità di tutti i cittadini, presenti e futuri, non può non perseguire per educazione dei giovani, nella scuola⁶.

Parole in cui il discorso educativo, formativo investe, come non può che essere, sia il sistema scolastico sia quello civile.

Si tratta, come è chiaro, un progetto di grande respiro che Gentile, d'altronde, non esita ad accompagnare attraverso le tante istituzioni di alta cultura che egli fonda e dirige, dall'*Enciclopedia Italiana* all'Istituto Italiano di Studi Germanici, dall'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente alla *Domus Galileana* e così via. La formazione dello Stato etico non può prescindere per il filosofo da un'azione culturale di ampia portata. Come già Platone, Giovanni Gentile spera di realizzare, per il tramite della cultura, un modello di Stato vicino all'archetipo e pertanto la sua concezione della formazione non può che essere elitaria poiché il sapere è processo ascensionale e per il fatto che essa è distaccata dagli interessi del contingente, quindi dell'effimero. E tuttavia le resistenze alla riforma Gentile e allo stes-

6 G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, III ed. riv. e accr. a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1989, p. 254. Per la concezione gentiliana del fascismo cfr. H. A. Cavallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, Pensa MultiMedia, Lecce 2008; A. Amato, *L'etica oltre lo Stato. Filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

so progetto politico del filosofo non mancheranno all'interno dello stesso fascismo⁷, proprio perché il contingente – il sociale – ha una forza nella prassi quotidiana che lo stesso regime non intende trascurare.

3. *Le ragioni del tempo*

Nel 1938, alla vigilia della realizzazione della Carta della scuola, Ugo Spirito, il più brillante degli allievi di Gentile, presenta all'amico ministro Giuseppe Bottai delle riflessioni sulla realtà scolastica che rimangono inedite sino al 1956. Ivi Spirito illustra come l'intento riformatore di Gentile nel 1922-23 nascesse dalla consapevolezza che la formazione culturale nelle scuole fosse alterata da una forte pressione sociale e che occorreva migliorare la qualità del sistema, anche con l'incremento delle scuole private e delle condizioni economiche degli insegnanti. Gentile, aggiunge Spirito, si è trovato di fronte a «resistenze insormontabili» e di conseguenza nei fatti «si è proceduto in direzione precisamente opposta a quella auspicata per tanti anni dal Gentile»⁸. Inoltre, la frattura tra Gentile e Croce, avvenuta per ragioni politiche, ha affievolito lo slancio speculativo che aveva caratterizzato la riforma e «il contenuto più propriamente filosofico e pedagogico passò in secondo piano»⁹, riconfermando il guaio della scuola pletorica, dominata dalle sollecitazioni delle classi emergenti.

L'analisi di Ugo Spirito (1896-1979) è illuminante. Essa mostra come Gentile intendesse realizzare un modello formativo fondato sulla qualità (e quindi ascensionale) e invece come negli anni sia prevalsa la tendenza opposta: quella di una scuola sempre più aperta a tutti con un'intrinseca facilitazione.

Ora, ciò che nell'idealismo italiano era considerato come un limite, a cui il fascismo non riuscì ad opporre una quale che sia ragione teoretica, bensì accogliendo l'accettazione di una pressione pratica, ha trovato la sua giustificazione concettuale nell'attivismo di John

7 Cfr. M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1981; A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, il Mulino, Bologna 2009.

8 U. Spirito, *La riforma della scuola*, Sansoni, Firenze 1956, p. 99.

9 Ivi, p. 114. Sul pensiero pedagogico di Spirito cfr. H.A. Cavallera, *Educazione ed estetica in Ugo Spirito*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010.

Dewey (1859-1952), che non a caso è stato il filosofo e il pedagogista più apprezzato nel dopoguerra italiano, pur risalendo buona parte del suo pensiero al primo Novecento. Nel pensiero di Dewey le ragioni strumentali hanno una loro giustificazione di fondo nel processo di democratizzazione della scuola e dell'università, processo che appare di fatto incontestabile. Vi è pure, esplicita, una traccia evoluzionista, come Dewey precisa nel primo articolo del suo *Credo pedagogico*, apparso nel 1897: «ogni educazione deriva dalla partecipazione dell'individuo alla coscienza sociale della specie»¹⁰. Scrive Dewey, inoltre, in un volume del 1915, tradotto in italiano nel 1949:

ogni qualvolta ci proponiamo di discutere un nuovo movimento nell'educazione, è particolarmente necessario mettersi dal punto di vista più ampio, quello sociale. (...) Le modificazioni che sopravvengono nel metodo e nei programmi dell'educazione sono prodotti della situazione sociale mutata, sono uno sforzo di andare incontro alle esigenze della nuova società che è in corso di trasformazione, non meno dei cambiamenti che si verificano nell'industria e nel commercio¹¹.

L'argomentare del filosofo statunitense pone in tal modo non la scuola come motore dello sviluppo sociale, ma esattamente lo sviluppo sociale come determinante le caratteristiche che la scuola deve assumere. Continua Dewey: la nuova educazione «deve essere considerata parte e aspetto dell'intera evoluzione sociale e, almeno nelle linee più generali, come alcunché di inevitabile»¹². La vecchia scuola è ormai anacronistica: «la vita meramente intellettuale, l'imparare e lo studiare scolastico, hanno perduto molto del loro valore. Accademico e scolastico non sono più titoli d'onore, sono diventati termini di riprovazione»¹³. Dewey esprime il meglio del pragmatismo americano, cioè di una civiltà connessa con il successo tecnico e industriale. Con l'influenza di Dewey e di altri attivisti come E. Claparède, O. Decroly, A. Ferrière, inizia così, nell'Italia repubblicana, a sorgere e rafforzarsi l'esigenza la scuola di massa, in cui lo sforzo di tanti pedagogisti si spende nella individuazione di

10 J. Dewey, *Il mio credo pedagogico*. Antologia di scritti sull'educazione, a cura di L. Borghi, La Nuova Italia, Firenze, 1954, p. 3.

11 J. Dewey, *Scuola e società*, II ed. ricomposta, trad. di E. Codignola e L. Borghi, La Nuova Italia, Firenze 1967 (I ed. it. 1949), p. 2.

12 Ibid.

13 Ivi, pp. 16-17.

strategie didattico-educative che favoriscano l'interesse degli allievi ed agevolino il processo di apprendimento. Da un punto di vista sociale, tutto ha la sua ragion d'essere proprio nell'assicurare sia un maggior benessere personale sia una crescita sociale attraverso l'acculturamento di tutta la popolazione. La scuola di massa diventa espressione di una società non solo democratica, ma ricca di cittadini più responsabili e più idonei a sollevare la vita qualitativa e quantitativa dello Stato. Come opporsi ad una pedagogia che ha per obiettivo il miglioramento civile ed economico della società? Del resto, ciò non manifesta un caso meramente italiano, ma la conseguenza di una impostazione più generale che dal mondo statunitense si estende all'Occidente europeo e oltre.

In realtà, ciò che si va intanto affermando, all'interno di un processo in cui il mutamento viene considerato l'evidenza indiscutibile, è il processo di globalizzazione che già Spirito ha colto con una capacità sorprendente agli inizi degli anni Sessanta¹⁴ e che poi, nell'analisi della scuola italiana, avrebbe ripreso. Per il filosofo del problematismo¹⁵, infatti, la scuola, per conservare il suo ruolo nel tempo, avrebbe dovuto passare dall'umanesimo tradizionale e quello scientifico, che Gentile, secondo Spirito, aveva già intuito in *Genesi e struttura della società* (1946), e di conseguenza diventare cosmopolita. Il fallimento della scuola italiana pertanto si giustifica per via di tali ritardi e Spirito sostiene la necessità di un bilinguismo sino dalle elementari¹⁶.

Orbene, il discorso alto di Spirito non è altro che il riconoscimento non della soluzione del problema, ma di ciò che sta accadendo e del conseguente modo di fronteggiarlo in maniera adeguata. In altri termini, è esplicitamente riconosciuto che il sistema educativo deve divenire funzionale al nuovo mondo che si afferma senza resistenza alcuna, un mondo che non solo esprime come insopprimibile la massificazione della scuola e dell'università, ma al tempo stesso diventa sempre più monoculturale, imponendo sistemi di comunicazione sempre più condivisi, a partire dalla lingua (e nella fattispecie dalla lingua inglese) e dall'affermazione della comunicazione telematica e poi della rete.

14 Cfr. U. Spirito, *Inizio di una nuova epoca*, Sansoni, Firenze 1961.

15 Cfr. U. Spirito, *Nuovo umanesimo*, Armando, Roma 1964.

16 Cfr. U. Spirito, *Il fallimento della scuola italiana*, II ed., Armando, Roma 1973, pp. 98-100.

La scelta della lingua inglese si poggia su due elementi di fondo: sul riconoscimento del primato degli USA e sul riconoscimento che esso costituisce non tanto la lingua quantitativamente più parlata nel mondo, bensì il linguaggio della scienza e della tecnica. In maniera implicita è l'affermazione di una scuola ormai legata ai bisogni sociali e questi ultimi ai bisogni del mercato, del mercato globale. Non solo si manifesta la crisi della scuola umanistica, ma di qualunque scuola concepita in funzione disinteressata e schiettamente formativa.

Tutto questo emerge in un incalzare impressionante di eventi tra i governi dell'Europa unita. Dalla Conferenza diplomatica di Lisbona del 1997 il Consiglio d'Europa e l'Unesco promuovono la Convenzione sul riconoscimento dei titoli di studio universitari relativi all'insegnamento; con la Dichiarazione della Sorbona del 1988 si afferma la tesi della distribuzione dell'istruzione universitaria in due cicli e la concentrazione degli insegnamenti in semestri. Inoltre si insiste sull'utilizzo delle lingue e sulle tecnologie didattiche e informatiche. Gli incontri successivi di Bologna (1999), Praga (2001), Berlino (2003), Bergen (2005), Londra (2007), Leuven (2009), Budapest e Vienna (2010), Bucarest (2012) confermano tale percorso che trova il suo slogan delle tre "I" (Inglese, Informatica, Impresa)¹⁷. La scuola e l'università sono ormai un'azienda. L'affermazione del cosiddetto apprendimento permanente (*Lifelong Learning*) esprime in maniera indiscutibile come il sistema formativo sia divenuto il sistema della formazione intesa come inserimento nel sociale.

4. Il formativo come azienda

Il riferimento a due pensatori come Gentile e Dewey non è, ovviamente, casuale. Una volta ritenuto il sistema formativo come determinante per la qualità e la crescita della vita, il primo dei due filosofi ha realizzato un sistema che rispecchiasse il processo ascensionale di là dalla contingenze, pur essendo conscio della forza del contingente; il secondo ha sostenuto l'opportunità di un sistema formativo flessibile in funzione delle esigenze del contingente. Il tentativo del primo pensatore, grandioso, non ha resistito alle pressioni di

17 Per tale dinamica cfr. H. A. Cavallera, *Storia della scuola italiana*, cit. pp. 276-280.

coloro che manifestavano le richieste del tempo; le tesi del secondo sono confluite nel tempo e ne fanno tuttora parte. In altri termini, il Novecento ha risolto il processo educativo come processo dell'inserimento del molteplice nel sociale e, quindi, ha dissolto il formativo nella socializzazione professionalmente qualificata. Tale processo è stato non tanto supportato quanto determinato dall'affermazione delle cosiddette scienze sociali (non per nulla in inglese non vi è una reale corrispondenza del termine *pedagogia* e tutto si traduce in *Education*) e la pedagogia è divenuta *una* scienza dell'educazione. Ciò è stato possibile in quanto il principale, se non l'unico, obiettivo del sistema scolastico è divenuto quello di salvaguardare il soggetto nelle sue potenzialità (ossia così come è al meglio) e di avviarlo ad un esito lavorativo. Il che ha trasformato la scuola in azienda (come azienda è altresì divenuto l'ospedale, quindi l'assistenza sanitaria) e per di più in azienda non efficiente, data l'altissima disoccupazione dei laureati, cosa peraltro ovvia, divenuta di massa l'università. E intanto le statistiche reclamano un ulteriore numero di laureati per ben figurare a livello internazionale.

Se si tiene presente tutto questo, è chiaro non solo che il sistema formativo è diventato, nelle migliori intenzioni, *sistema formativo di un lavoro* e quindi l'apprendimento *del saper fare qualcosa* ha scavalcato il *sapere* in sé; ma ciò si giustifica all'interno del trionfo di una prassi che è attività tecnica e tecnico-scientifica, di un neo-positivismo che non vanta nemmeno, come quello di Ardigò, la metafisica del fatto¹⁸, bensì il fare in sé: il riuscire a vivere per vivere. E, sotto tale profilo, costituisce la legittimazione e il trionfo del nichilismo.

La legittimazione, poiché se il sistema formativo, dalla materna all'università, al *post-lauream*, ai dottorati, ai *master* e così via si fonda sul far acquisire una serie di nozioni e operatività che possano essere spese per la vita, è evidente che quello che conta, in verità, è la

18 «Dato il presupposto fondamentale del primato del *fatto*, comune a tutti i positivisti, ciò che in sede educativa deve soprattutto contare è l'apprensione immediata del fatto stesso. L'esigenza degli odierni metodologi di andare verso la cosa stessa, cogliendola, come essi dicono, "in carne ed ossa", è assai vicina nella sua sostanza a quella dell'intuizione positivisticca» (U. Spirito, *Introduzione*, in U. Spirito (a cura di), *Il pensiero pedagogico del Positivismo*, Coedizioni Giuntine e Sansoni, Firenze 1956, p. 28). Sul pensiero pedagogico di Roberto Ardigò cfr. G.U. Cavallera, *Roberto Ardigò. La morale dei positivisti e la religione civile*, Pensa MultiMedia, Lecce-Brescia 2013.

tecnica. La conoscenza disinteressata è sì una bella cosa, ma sostanzialmente un *otium*, per dirla in una lingua obsoleta e che non *serve*. Così occorre, nella vita accademica, valorizzare coloro che producono brevetti e mettere sempre più al margine le discipline più squisitamente storico-teoretiche, il cui scopo pratico è inessenziale al sistema. Al massimo, tali conoscenze possono essere di qualche utilità per il turismo. L'ignoranza della conoscenza storica è la ulteriore conferma di una civiltà che dimentica la propria identità e si fonda sulla sopravvivenza nel mercato, il quale si manifesta come l'unica vera realtà. E il mercato esprime l'effimero e il contingente. Ossia il nulla.

Il trionfo del nichilismo, poiché il divenire è fatto coincidere con il nulla. Se una professione vale nella misura in cui rende, essa non esprime un valore in sé, ma il suo valore dipende dal mercato e, considerato che il mercato è in continuo mutamento, la professione è una realtà strumentale. Si sa che nell'Università di Roma gli studenti che frequentavano le lezioni di Giuseppe Tucci, il sommo tibetologo, erano pochissimi. Oggi non si sarebbe esitato a chiudere la cattedra, di là dalla valentia del docente. D'altronde, che il nichilismo sia vincente è sufficiente constatarlo nella cosiddetta produzione artistica ridotta a trovate ad effetto e di scarsa durata. La riduzione della vita ad istante, premia coloro che riescono a sopravvivere, ma sopravvivono nel nulla. Il nichilismo è l'accettazione del nulla come tale ed è la dimensione in cui insiste la civiltà occidentale e tutta la cultura permeata dalla civiltà occidentale.

Il filosofo Severino ha giudicato di poter rovesciare quello che appare come incontestabile attraverso la negazione dell'apparire inteso come effimero. Per ricordare la sua tesi con una sua citazione,

la struttura originaria è l'apparire incontrovertibile del sopraggiungere in essa (cioè nel cerchio dell'apparire che si struttura come struttura originaria) di certi essenti e non di altri – ossia il sopraggiungere di quegli essenti che nei miei scritti sono indicati dalla parola “terra”; (...) poiché tale struttura è insieme l'apparire della necessità che ogni essente, in quanto tale, sia eterno, ossia è l'apparire dell'impossibilità della “contingenza dell'ente” e della “libertà” delle decisioni (...), è impossibile che il sopraggiungere della terra sia qualcosa che sarebbe potuto non apparire, e dunque il Tutto è “destinato” ad affacciarsi nel cerchio finito dell'apparire¹⁹.

19 E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009, p. 33.

In altri termini, per quello che in questa sede conta, Severino, per poter uscire dall'inutilità del contingente, non può che rendere evidente che ciò che si manifesta non è contingente. Al contrario, proprio nella logica del discorso che qui si sviluppa, il formativo, che nella sua natura dovrebbe escludere la cedevolezza al mutevole, altrimenti sarebbe una contraddizione, ha finito per rivelarsi e costituirsi, appunto nel suo itinerario scolastico e universitario, come la sede del cangiante e pertanto, tra le discipline pedagogiche, hanno acquistato una certa visibilità sia la didattica sia la pedagogia sperimentale, ossia le più cangianti di tale costellazione disciplinare.

La conseguenza di tutto questo ha un impatto fortissimo sul sistema formativo, snaturandolo e rendendolo altro da sé, secondo alcuni impulsi ideologici e secondo ciò che non vuole essere ideologico bensì "neutro", vale a dire il mercato, quindi la tecnica, *ergo* il nichilismo. L'operare nella prassi educativa come attività nichilista, cioè di un formativo ridotto alla sua negazione. Questo non solo ha generato la dissoluzione di ogni sistema educativo, dalla scuola alla famiglia, ma altresì il suo stesso intrinseco fallimento, divenuto autoreferenziale e quindi improduttivo. Nel momento in cui la logica del mercato vuole gente che *serva* il sistema formativo di massa, si produce un *surplus* non solo quantitativamente eccedente, ma qualitativamente scadente, tranne le consuete eccezioni.

Il fallimento del presente assume, pertanto, una caratteristica globale ed è un aspetto su cui occorrerebbe riflettere per rendersi conto che tutto questo scaturisce dal voler configurare come vero il cangiante. Ma riflettere adeguatamente non può, ad esempio, una classe politica che, di là dalle differenti connotazioni partitiche, è proprio l'effetto del sistema formativo. Il mondo invecchia e si riconosce, guardandosi nella specchio, non solo come la negazione di ciò che vorrebbe essere ma come l'adulterazione della verità. Ma tale riconoscimento si manifesta nell'intuizione che la logica economicistica trionfante riduce a fallace immaginazione, quindi ad astratto tormento, continuando, invece, nella realtà a permanere nell'incubo di un fallimento generazionale ed epocale.



EUGENIO MAZZARELLA

FUTURO ED EVOLUZIONE. L'UOMO CHE DEVE RIMANERE

Abstract

Il futuro dell'uomo è da sempre legato ai vincoli della scena originaria dell'ominizzazione. Ai vincoli dello iato tra natura e cultura che istituisce l'animal rationale nella sua differenza specifica. La gestione di questo iato – necessità esistenziale della sua vita – è affidata alle dinamiche compensative della cultura, lungo le due linee direttrici fondamentali della compensazione religiosa, come compensazione di senso, e della compensazione tecnica come compensazione adattiva alle sfide dell'ambiente. Il rischio del loro squilibrio è ciò che, per il suo futuro, l'uomo della tecnica deve gestire.

The future of man is always tied to the constraints of the primal scene hominization. To the constraints of the hiatus between nature and culture, establishing the animal rationale in its specific difference. The management of this hiatus – existential necessity of his life – is entrusted to compensatory dynamics of culture, along the two fundamental guidelines of religious compensation as compensation of sense, and technique compensation as compensation adaptive to the challenges of the environment. The risk of their imbalance is what, for its future, the man of the technique has to handle.



EUGENIO MAZZARELLA

FUTURO ED EVOLUZIONE. L'UOMO CHE DEVE RIMANERE

Io vedo il fiume andare ma non so
la montagna e non so il mare

Tentazione e caduta. L'animale che tenta di farsi Dio e si scopre uomo.

Nel momento in cui un animale si stacca dal flusso del presente, dal piolo dell'istante – l'esperienza della naturalezza nel giardino della creazione, o quella che lui immagina sia l'esperienza dell'animale che ha dimenticato –, nel momento in cui la vita (una sua *forma*, un vivente) vede qualcosa *in quanto* qualcosa (l'*essere di qualcosa*, e poi l'*essere*, ragioneranno i filosofi) e sé come qualcosa (“si videro nudi ed ebbero vergogna”), che due occhi in posizione eretta si aprono al mondo che gli viene alla mano, l'*istante* – la pura, irriflessa presenza a sé di ciò che è presente – *si frantuma*: nasce, *nel tempo, la coscienza del tempo*; o meglio nasce, vede la luce ciò che è già da sempre in grembo di sé stesso, il tempo e la sua coscienza, *il numero del prima e del poi*, che si applica a sé stesso, che si fa *distensio animi*.

Uno sguardo dentro le cose che sorgono e passano mentre durano, e *come vive* nascono e muoiono, che si fa sguardo dentro di sé – e su di sé, quando posa a terra, da cui si è alzata in piedi, la sua vita; intuizione e autointuizione del proprio posto nel mondo e della sua labilità; e di che pesi si carica la vita, che da semplicemente

presente nel suo ambiente (l'animale) si fa presente a sé stessa, e il piolo dell'istante gli è sostituito dalla coscienza. Il nuovo piolo a cui – a questo strano animale, a quest'animale che *si estrania* – è legata la sua vita.

Chi gli abbia piantato questo piolo nel cuore (un dio creatore, o un piano o un caso della natura) è questione aperta. Certo è che il mondo che gli si apre davanti non è senza costi per l'animale uomo. Non c'è solo cielo e prato, ma anche baratro e foresta. E il giorno che si abbuia, e poi ritorna. Spogliato dall'immediatezza di un'appartenenza che non teme *il Signore* cui appartiene, *il principio più grande di sé*, Dio vita natura che sia; scopertosi nudo agli occhi che lo guardano di animale e mondo, al cospetto del qualcosa che è più grande di lui, uditone il passo nel giardino, l'animale uomo ha paura e si nasconde: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto» (*Gen. 3,10*) .

Proprio nel vedersi *venire addosso*¹ il mondo che gli è aperto, *vede* la paura che l'animale solo sente. Perché aver messo le mani sull'albero della conoscenza del bene e del male, aver scelto la via della coscienza, *essersi fatto dio presunto nel sapere*, non è anche *essersi fatto dio nel maneggio della vita*, qualsiasi illusione poi si farà, potendoci mettere le mani. Egli *sa* come dio, egli *fa* come Dio, ma egli non è come Dio, *e non lo diventerà*. Questa via – la via della vita –, proprio perché ha preso l'altra, gli resterà per sempre, a ritroso, chiusa alle sue spalle: «Il Signore Dio disse allora: “Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva sempre!”». Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era tratto.

1 Sul senso antropologico di questo “*venirgli addosso della carne*” (la carne del mondo e la sua carne, l'uomo di carne a cui Paolo porrà il tema della “salvezza”), qualcosa in più del “corpo vivo” (*Leib*), che non solo *sente* come gli animali (*corpo agito*), ma che *avverte di sé nei suoi destini*, corpo che è vita che si fa carico di sé (il *Körper*, il corpo come oggetto, *non esiste* in natura, è solo un'oggettivazione rappresentativa, che trasforma ogni *Leib* che *si è* – l'uomo – o che *è* – l'animale – in qualcosa, una cosa, che *si ha*, forma figura relazione, come tutte le cose), mi permetto di rimandare a E. Mazzarella, *La carne addosso. Annotazioni di antropologia filosofica*, in *Fides Humanitas Ius, Studii in onore di Luigi Labruna*, a cura di I. Buti, C. Calcione, S. Di Salvo, C. Masi, Doria, F. Reduzzi Merla, F. Salerno, Editoriale Scientifica, Napoli 2007, pp. 3453-3463.

Scacciò l'uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita» (*Gen.* 3, 21-23).

Il *peccato originale* è un *peccato conoscitivo*. Del bene e del male, cioè della vita e della morte, del nostro originario essere esposti al male; al massimo male, che è la *morte*: contropartita inaggiungibile del bene saputo, e non solo vissuto, della vita. Come peccato conoscitivo che “costituisce” l'uomo, è peccato che costituisce in un uomo tutti gli uomini: *la coscienza si trasmette*. In Adamo, il primo uomo, entra nel mondo ciò che è di tutti gli uomini, l'intuizione di sé e del proprio destino di vivente: «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato» (*Rom.*, 5, 12)².

2 Questo *peccato conoscitivo* si fa peccato *morale*, cioè del *mos*, del costume, del comportamento, e si trasmette come tale, come angoscia del cuore che ci fa già morti da vivi, “uomini carnali”, uomini di carne che della carne patiscono il destino, nella “pre-occupazione” del cuore dalla cura per sé e per il mondo, che lo chiude nelle sue radici alla fiducia nel Signore, nella Vita che viene sempre prima, che *primera* la morte. “Pre-occupazione” del cuore che a quella fiducia che dà stabilità («Se non crederete, non avrete stabilità», *Isaia*, 7,9; la stabilità della fiducia in Dio che dobbiamo imparare dagli uccelli nel cielo e dai gigli del campo di *Mt.*, 6, 25-34) sostituisce *Mammona*, l'affidamento tutto mondano dell'uomo mondano al mondo, alle fonti della sua sicurezza nel mondo (ricchezza, stabilità economica, potenza, proprietà, sicurezza, ciò in cui l'uomo ripone tutta la sua fiducia). È significativo che la radice di “mammona”, termine di origine siriana, “aman” (=credere, fidarsi, esser fedele) sia la stessa da cui deriva la parola “fede” alla base del credo biblico. Ma «nessun servitore può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza», *Lc.*, 16,13). Il senso antropologico del peccato originale, e dell'inclinazione della natura umana che ne viene, è in questa trasmissività della natura *adamitica* dell'uomo come coscienza del bene e del male ostinata a risolversi in una ricerca di stabilità che rimuove *presso* il mondo le ragioni di un originario *affidamento*, che tutto sostiene, di uomo e mondo a Dio. Nei termini del discorso condotto in queste pagine è la presunzione che la compensazione tecnica dello iato tra uomo e mondo, istitutivo della cultura, possa essere esonerante, e non solo cooperativa ai fini esistenziali dell'*homo cultura*, della compensazione religiosa. Va da sé che in Paolo Cristo, il nuovo Adamo, è il mediatore della “salvezza” da questa ostinazione del cuore che riapre una vita che si sa mortale alle sue fonti di senso che la “giustificano”: «Come dunque per la colpa di uno

Un destino che non si risale. Nella *genesis* la via dell'albero della vita non si risale – non si risalirà –, solo *si discende*. In *Eden, in una piena appartenenza, si torna*, per chi ha gettato uno sguardo nel bene e nel male, nella vita e nella morte, solo *morti*. Alla *terra* da cui si è stati *discinti*, davanti a cui ci si è scoperti *nudi*, si torna solo come *polvere* (*Gen.*, 3, 19). O *vivi di un'altra vita* che non viene da noi, che non è nella bisaccia della nostra *individua* dotazione naturale; che viene *dalla Vita, o da Dio come la vita*³.

Obbligata a ricavare dalla vita l'esperienza della morte, la *conoscenza, la condizione umana*, prima ancora che *immaginazione* “produttiva” di mezzi al suo tenersi in vita (*techne*), è *immaginazione* “speculativa” di un senso, un filo e una direzione alla vita (*religio*). Il motivo per cui la *tecnogenesi* non risolve in sé, non può risolvere in sé l'*antropogenesi*; e ogni antropologia della tecnica che pensi di tirar fuori dalla tecnica senso e destinazione dell'uomo è votata al fallimento, perché neanche intende di che parla. Perché è solo *in questo ambiente di senso – vita che è legame e cerca legami* – che quella fatica, anche quella del titanismo della tecnoscienza, trova un sostegno al suo sforzo. Senza il sostegno di questa *speranza*, che da sé, al fondo del suo *vaso* come *vita che conosce*, e nondimeno è *vita*, ci sia ancora nuova vita da tirar fuori, nuova vita a cui tendere, non ci sarebbe vita come la conosciamo; non ci sarebbe *uomo*. La vita che *ha partorito* la conoscenza e *ha fatto l'uomo*, è questa *speranza*, questo *spasimo*, che esce da sé e sempre di nuovo ricolma il vaso che si svuota, e che lei stessa svuota, della Vita. Eva che è Pandora: «Il significato profondo del contenuto del vaso di Pandora è quello della donna, in tutti i suoi significati. Del resto, l'etimologia della parola “speranza” si ricollega alla radice ariana *spa*, onde il senso di “tendere verso una meta”, con tutte le varianti di “avanzare”, “riuscire”, “spingere verso”, “succedere”»⁴.

solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione, che dà vita. Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti», *Rom.*, 5, 18-19.

3 «Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato. Infatti chi è morto, è ormai libero dal peccato», *Rom*, 6, 6-7.

4 I. Cavicchi, *La bocca e l'utero. Antropologia degli intermondi*, Dedalo, Bari 2010, p. 114: «La *speranza*, l'*elpis* è ricerca, è indagine della vita sul-

Questo *spasimo*, questa *speranza* è nient'altro che il sostegno della coscienza del futuro, per lo più inavvertita, che ci regge ad ogni istante; la coscienza che un futuro ci sia, o ce lo si possa procurare, «immaginato in reali possibilità», «nascosto nel passato e nel presente» (Jaspers)⁵; un futuro se non per me, per chi come me potrà *ricordarsi*, almeno portare nel cuore, me. La certezza che il giorno che si abbuia tornerà, se non *per me*, per chi è *come me*. Nell'uomo questa speranza è *generosa*, sa andare oltre di sé, al *genere* da cui viene. C'è nell'uomo, sopravvive all'uomo in questo, la sua più profonda verità "animale": *il genio della specie*, per dirla con Nietzsche; qualcosa in più della benedizione dell'*illusione*: la capacità della vita di dire sì a se stessa.

Nietzsche, cui si deve nella modernità, dopo Leopardi, la più cogente misura nei suoi effetti di questa tentazione di farsi Dio di un animale che si scopre uomo – tentazione mancata, che viene sempre meno a se stessa, a ciò che tenta. In un passo famoso, ispirato al dialogo di un pastore errante nell'Asia con la sua greggia di Leopardi, *l'Incipit di Sull'utilità e il danno della storia per la vita*,

la morte. È la forma più alta e intuitiva del concepire e appartiene al mito quanto al rito, alla divinità quanto all'umanità. Essa ha un profondo significato speculativo, perché può cogliere la morte come la vita, obbligata a ricavare dalla vita l'esperienza di morte. L'*elpis*, diversamente da quanto pensa Vernant, non è associabile solo all'agricoltura, al matrimonio, alla donna, vale al dire all'"aldiquà", e neanche si può ridurre il discorso facendo della speranza la solita mediazione tra divinità e umanità, tra la condizione divina e quella animale. Il significato profondo del contenuto del vaso di Pandora è quello della donna, in tutti i suoi significati. Del resto, l'etimologia della parola "speranza" si ricollega alla radice ariana *spa*, onde il senso di "tendere verso una meta", con tutte le varianti di "avanzare", "riuscire", "spingere verso", "succeedere". La *speranza*, come è noto, è una delle tre virtù teologali grazie alle quali ci si aspetta di passare nell'eternità, a *miglior vita*. Ma tendere verso una meta, avanzare, riuscire, spingere, succeedere sono tutte azioni che descrivono un'altra azione, "partorire", che collegata alla radice sanscrita *par*, significa "portare al di là", estrovertere qualcosa da dentro a fuori. Ed è quello che, metafisicamente e fisicamente, tentano di fare la conca ciociaria da una parte, l'olla daunia dall'altra: partorire una speranza. Esattamente come l'illustre vaso di Pandora». Courbet sapeva cosa dipingeva quando dipingeva *L'origine della vita*.

5 K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1949; tr. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, pag. 183.

sarà Nietzsche a rimettere in campo – avviandosi all’annuncio del Superuomo che pretenderà di risolverla – la scena originaria dell’*umanizzazione dell’ominazione*:

«Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa che cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall’alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell’istante, e perciò né triste né tediato. Il veder ciò fa male all’uomo, perché al confronto dell’animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello – giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l’animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole come l’animale. L’uomo chiese una volta all’animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L’animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quel che volevo dire – ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l’uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. È un miracolo: l’istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come uno spettro, turbando la pace di un istante posteriore. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via – e rivola improvvisamente indietro, in grembo all’uomo. Allora l’uomo dice “Mi ricordo” e invidia l’animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante»⁶.

Slegato dal piuolo dell’istante, dal “breve legame” con il suo dolore e con il suo piacere, senza memoria e senza aspettazione, l’animale uomo paga questa sua libertà con il peso di una catena che non si spezza, ma si allunga con lui, il fardello del «c’era». Non risolvendosi come l’animale «come un numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione», l’uomo «resiste sotto il grande e sempre più grande

6 F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für dal Leben* (1874); tr. it. di S. Giametta, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, vol. III, tomo I, delle “Opere di Friedrich Nietzsche”, Adelphi, Milano 1972, p. 262.

carico del passato», provando a immaginarsi, a procurarsi un futuro; per questo «lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, il vedere il gregge che pascola o, in più familiare vicinanza, il bambino che non ha ancora nessun passato da rinnegare e che giuoca in beatissima cecità fra le siepi del passato e del futuro». Disturbante nel fondo di sé nell'uomo ogni suo migliore presente, questa catena che gli pesa addosso e a cui nondimeno si aggrappa per avere un futuro, *peso dell'aspettazione* («lotta, sofferenza, tedio») non meno che della *memoria*, questa catena si spezza solo con la morte, «il desiato oblio», che «sopprime insieme il presente e l'esistenza, imprimendo in tal modo il sigillo su quella conoscenza – che l'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa, del contraddire se stessa»⁷.

La compensazione religiosa. La compensazione tecnica

Se questa è la scena originaria – l'umanizzazione dell'ominazione come in radice nient'altro che la consapevolezza di un vivente del poter venir meno a se stesso, come singolo e come specie (nell'immediatezza sentita la specie è gruppo parentale, e poi stirpe, comunità di sangue, popolo, e infine genere, specie) – si capisce bene perché l'uomo è l'unico animale che ha paura di non essere più presente a se stesso, sia come identità psichica, che fisico-biologica e culturale (politica). L'unico animale che può adombrare la distruzione di sé e del suo “mondo”.

Se sei fuori dal giardino della creazione, dal centro calmo della vita, *dal silenzio dell'istinto*, dove sei *pura eco del mondo*, buttato fuori dall'*istante a prenderti addosso la vita*, ad *esistere* – l'unico animale che *salta su* dalla vita e *vi ricade*, e non semplicemente *vi sta* per il suo tempo, e *vi insorge* contro, prova a resistere –, se sei *fuori* dal mondo, *estatico* sul mondo mentre *sei* del mondo, se hai propriamente *mondo* e non sei più *natura*, sospeso sulla corda del tuo divenire, sempre sul filo di potersi spezzare, dove hai forma e sostanza che puoi perdere ad ogni passo falso, e lo sai, sei anche l'unico animale che può perdere (in senso forte, nel senso di saperlo) la sua identità stabilita.

7 *Ivi*, p. 263.

Nel mito sofocleo di Edipo, per la cultura occidentale, c'è il paradigma di questa consapevolezza. Dal *Deinòn*, dallo strapotere più grande di noi, da cui si è emersi – *physis*, natura, Dio, essere che sia, o come si voglia vederlo – emerge un ente che è il più pericoloso di tutti (*tò deinótaton*) quanto a se stesso; non tanto potendo insorgere, invano, contro il *Deinòn*, cosa che pure fa, ma soprattutto potendosi rivolgere contro le misure per lui stabilite; e qui non invano quanto alla storia degli effetti che possono venirgli addosso.

È quest'uomo, esposto dalla *hybris* a non sapersi tenere nella “misura” che è sua, nelle “leggi” che ne hanno stabilito l'identità psichica e sociale, nello spazio che si è conquistato con il suo sudore tra dio e l'animale, che come non l'animale “conosce il bene e il male”, ma non è dio da potersi sottrarre alla bilancia di quel giudizio (“Chi è colui che senza avere scienza, può oscurare il tuo consiglio?”, dovrà ammettere *Giobbe*, 42, 3), è quest'uomo, che può mancare di *pietas* verso gli dei, la natura e gli uomini, e la sua stessa propria natura che in quei confini è stabilita, che può accecarsi gli occhi per aver voluto troppo sapere, che il coro dei vecchi Tebani nell'Antigone di Sofocle mai vorrebbe vedere seduto al proprio focolare: «Non condivida il mio focolare, / non amico mi sia / chi agisce così»⁸.

Nel mito di Edipo si fa archetipo un'esperienza principiale dell'autointuizione umana. Che per quanto aperto gli sia il *mondo* come il mare “canuto” che può solcare, per quante leggi può stabilire “alla luce del giorno” della “città”, dell'umana convivenza, ci sono leggi “divine” – le leggi dello strapotere di quel che è più grande di noi, le leggi scritte in cielo della “natura”, dell'ordine cosmico, le leggi ctonie della filogenesi biologica e sociale, dell'umano perimetro abitabile della natura e della storia – che non possono essere trasgredite, a pena di perdere sé e la propria “gente”, e ai limiti il “genere”.

“Tu devi”, o “tu non devi”, può essere solo detto a un essere che può anche quello che *non può*, se vuole essere o rimanere se stesso. Scoperto alla propria libertà, *nudo* per essa – un liberarsi, che si presenta a sé, delle proprie possibilità come un sapere previdente che si tutela o si perde alla propria labilità –, questa è la sua condizione scacciato dal giardino della creazione. L'animale uomo, che è già *fuori* del mondo mentre lo vede e lo acquista, cui la *Umwelt* si

8 Sofocle, *Antigone. Edipo Re. Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2010, p. 87.

fa *Welt*, si affida alla “cultura” per reggere lo *iato* tra *il sapere di sé* che gli è emerso, che lo *analoga* a Dio, e *l'essere di sé* che gli resta addosso, la carne che può perire, che *non è* come Dio.

Nel venirgli meno del mondo come *ambiente*, puro circuito ambientale, proprio perché gli emerge come *mondo*, cosmo ordinato di cui tenere il passo a pena di caderne fuori, *l'homo natura si sublima*⁹ e *si compensa* in *homo cultura*: strategia adattiva alle prestazioni che gli chiede l'ambiente che gli si è fatto mondo; e insieme farmaco dell'anima, del disagio della cultura come *natura in disagio* – disagio della natura emerso in lui. *Religione e tecnica* (che non è solo *poiesi* fabbrile, ma *pratiche*, tecnologie sociali, a cominciare da quella fondativa della morale – dell'*ethos* tematizzato, costume che si fa legge), cioè *sentimento* dell'appartenenza (*religio*) e *intelligenza* dell'appartenenza (*techne*) a qualcosa – la vita, la natura, il reale – cui si può cessare di appartenere, reggono in piedi l'uomo.

Un essere cui viene meno la sua consistenza ontologica come *autoconsistenza percepita di sé e delle sue condizioni* (che poi diventerà *deficit* configurativo-funzionale, *adattivo* nella deriva ‘materialistica’ della coscienza antropologica moderna; *Mängelwesen*, argomenterà l'antropologia moderna da Herder a Gehlen) ha una sola possibilità di trovare ai motivi del presente un sostegno nel futuro, il sostegno di una coscienza del futuro: andarselo a procurare nella vita di ogni giorno facendoselo promettere, vedendone la pro-

9 “Sublimazione” non è qui impiegato in termini di spostamento analitico, ma in analogia con la chimica connota un passaggio di fase, un “salto” di stato. In chimica dicesi sublimazione la transizione di fase di una sostanza semplice o di un composto chimico dallo stato solido allo stato aeriforme, senza passare per lo stato liquido. In analogia, nella sublimazione dell'*homo natura* in *homo cultura* si dà un salto ontologico; l'anello in questo senso mancante – in analogia con lo stato liquido della transizione di fase in chimica – è proprio ciò che *in quanto mancante* insedia l'uomo in se stesso; nel salto all'umanizzazione dell'ominazione, l'anello *deve* mancare, perché ci sia lo stato umano *aeriforme* dello “spirito”; nel momento in cui l'anello mancante si trovasse, si troverà certo ancora qualcosa nell'evoluzione biologica, qualcosa che però non è l'uomo, ma il pro-genitore dell'uomo. Non si troverà, cioè, il genitore dell'uomo che è già uomo. Quando avesse ragione, questo riduzionismo evolutivo – questo evolucionismo che vuol ridurre – avrebbe il torto di perdere l'uomo, di stare *al prima*, non *all'inizio* dell'uomo. Quanto alla sublimazione come spostamento analitico, essa può darsi solo all'interno di un esserci che abbia già il rango della sublimazione culturale.

messa nel suo passato; nell'essere stato del suo essere come pegno del suo poter essere ancora. Il suo modo specifico di stringersi all'istante che gli sfugge via per afferrarne un altro.

Così, se *timore e promessa* sono il nucleo dialogico della compensazione religiosa (la promessa, a certe condizioni, di futuro ad un ente che scopre di suo di non poterlo avere), il nucleo della compensazione tecnica si struttura nella cura fattuale di quella promessa, concorso del *sapere* all'opera della *Sapienza*, anche nel convincere Dio, nel timore di Lui, che si è degni che quella promessa venga mantenuta. All'uomo fedele Dio è fedele, ed è nella *originaria* fedeltà di Dio all'uomo che gli è fedele il pegno della certezza che egli gli sarà conservato come suo "servo" fedele costituito nella creazione. *Emeth* nell'antico testamento è la veracità – verità come 'fermezza, stabilità, fidatezza e fedeltà' – affidabile di un Dio della parola e della mia fede che vi crede e testimonia¹⁰. L'arco posto sulle nubi come segno dell'alleanza tra Dio e la terra, di cui Egli non si pentirà più di averla data all'uomo, e il dialogo del Dio biblico con Israele suo servo sono codici esemplari di questo nesso compensativo di pietà e sapere del disagio in lui di natura e cultura. Di una *fidatezza cosmologica* di uomo e mondo, al di là del *polemos* che la struttura, che si fa dialogo personale.

In questo *nesso compensativo di cultura* di tecnica e religione, c'è però una differenza. La compensazione religiosa dello iato tra sapere e potere nell'uomo, scoperto e medicato nella cultura, non può, per definizione, nella sua struttura dialogica tra l'Io e un potere più grande di sé, colmare quello iato. Saturarlo. Anzi la compensazione si regge sulla sua consapevolezza, come affidamento dell'Io al potere più grande di sé che riappropria l'Io alla natura cui si è "estraniato". Essa può solo svanire, "finire in favola" nell'indifferenza innocente del divenire, come argomenterà Nietzsche, ultimo tra gli uccisori di Dio, che lo uccidono scoprendo di averlo inventato, di averlo tirato fuori dal loro desiderio. Se non si esautora da sé, nell'intimo dell'uomo, la compensazione religiosa resta *compensazione* in senso proprio, agguagliamento di una cosa con un'altra – supplendone il difetto, la mancanza su un altro piano – che quella

10 Su questo mi permetto di rimandare a E. Mazzarella, *Cristianesimo e storia*, in *Millenarismi nella cultura contemporanea*, a cura di E. Rambaldi, Angeli, Milano 2000, pp. 157-173.

mancanza conferma. Ma non può *passare ad altro, passare in altro*. Insomma nella compensazione religiosa il *Mängelwesen* resta *essere manchevole* che non può saturare da sé la sua mancanza.

Non così la compensazione tecnica, che nell'ebbrezza di una mimesi poetica della natura – che con sempre più successo ne aggira le leggi orientandole ad effetti che sono suoi e non *prima facie* della natura – può credere di poter saturare quello iato, tirando fuori da sé le stesse condizioni del suo essere. La tecnica, l'*intelligenza* dell'appartenenza come *strategia adattiva consapevole* alle sfide dell'ambiente, che lo fa “mondo”, può credere sull'onda dei suoi successi di saturare lo iato scoperto tra sé e il reale, tra la coscienza di ciò che si è e il suo desiderio di sé; di mettersi al riparo dall'eccedenza di potere al suo sapere del “qualcosa più grande di noi”. *Tecnogenesi* che si fa *antropogenesi* integrale di un *homo cultura* che crede di poter sussumere sotto di sé le sue stesse condizioni di *homo natura* e persino la sua *datità* – potendola dare a se stessa – di *homo natura*.

Nella scienza-tecnica come provocazione della natura che la riduce a voluto di un volere che crede di poterne aggirare la datità originaria – il nodo ontologico storico-metafisico cui Heidegger ha rivolto gli sforzi della sua “distruzione” della storia della metafisica –, quello che viene meno è la differenza cosmologica come sentimento della sproporzione tra il mondo che *si è* e il mondo che *si ha*, che si riceve – e certo non da sé.

Il mito della torre di Babele, lo sguardo gettato sull'ente “più pericoloso” di tutti del coro dei Vecchi Tebani dell'*Antigone* ci raccontano per tempo questa tensione della compensazione tecnica, fondamentale *immaginaria*, e anche questo è colto per tempo, a saturare lo scarto tra *sapere di sé* e *potere di sé* dell'uomo, Questa tensione *immaginaria*, dove l'immaginazione produttiva dell'uomo prova ad assolversi dalle sue condizioni, è l'essenza dell'irreligiosità, la tentazione compensativa *assoluta* – la superbia del serpente, appena uscito dalla creazione, dalle mani dell'inconsapevole appartenenza a Dio – con cui egli si affaccia – uscito dalla natura – al mondo, alla sua libertà.

Il compimento preteso di questa saturazione compensativa tecnica dello iato aperto e mediato nella cultura tra io e mondo è nell'immaginario della tecnica contemporanea la sua pretesa «ad assurgere al rango di neo ambiente, vale a dire nella sua capacità di erosione

del perimetro antropico»¹¹, chiudendo l'apertura indominabile del mondo nella prevedibilità persino *costituente* delle sue condizioni; ridando all'uomo nello spazio tecnico che si fa *habitat* naturale per lui, la sicurezza dell'animale nel suo ambiente, un'adattività non scompensata dal tarlo del disagio con cui è venuto al mondo.

Per tacere dell'elemento onirico postumano del transumanesimo, che immagina di portare su questa terra un mondo che non muore, a cui basta l'obiezione del buon senso – se questa saturazione compensativa in un neoambiente del disagio del mondo fosse l'esito reale di una tecno-scienza irriflessiva, non meditativa, dove la strumentalità si fa fine a se stessa – dove gli scienziati, perché sempre e solo gli uomini pensano o non pensano, dimenticano che “la scienza non pensa” e pensano come fossero la scienza –, verrebbe meno il bisogno esistenziale di una coscienza del futuro. Quel bisogno richiesto da Jaspers per tener aperto un senso alla storia, e alla propria individua storia. Non ha infatti bisogno di una coscienza del futuro un presente che ritiene di tenere in mano il suo futuro, già presente nel calcolo di un volere efficace sul suo voluto.

Ma per una legge del contrappasso, a una scienza che pensa di poter assicurare a qualcosa in più della compensazione di cultura che è, facendosi carico delle promesse religiose cui bisognava *credere*, con le incertezze del caso – è proprio una scienza, la religione della scienza, il darwinismo, che risponde, riportandola con in piedi per terra, su quello che la scienza, la *compensazione tecnica* può essere e che può fare.

La religione della scienza. L'homo cultura come kathékon dell'evoluzione.

È il *mainstream* naturalistico delle scienze della vita, che ha accompagnato dal 1859, anno di pubblicazione de *L'origine della specie*, la guerra di conquista della scienza-tecnica del *mondo* come *ambiente tecnico* per saturare il disagio adattivo di un ente che ha i piedi nell'*ambiente* e la testa nel *mondo*, il *darwinismo* a svuotare dall'interno l'immaginario adattivo della scienza di una compensa-

11 Così, in un'intelligente formulazione, A. Cera, *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulle possibilità di un'antropologia filosofica oggi*, Giannini Editore, Napoli 2013, p. 151.

zione assoluta dello iato tra natura e cultura nell'uomo. Tra la natura cui *appartiene* e la cultura che lo *tiene*. Di un uomo perfettamente *riadeguato* a se stesso da una *riambientazione* tecnica del mondo come superamento della sua "estraneazione" adattiva alla natura; lo iato che è in lui tra natura e cultura essendosi risolto nella *sussunzione* in ambiente tecnico della natura alla cultura.

Quello iato che è lo specifico "posto", o ridotta, "spirituale", che a partire da Scheler la grande antropologia filosofica del '900 si guadagna nell'omologazione biologico-evolutiva dell'uomo agli animali del naturalismo darwiniano tra '800 e '900. Il *saltazionismo* specie-specifico evolutivo che consente all'uomo di vivere *nella natura ambiente solo avendovi mondo*; il vero "nuovo organo", *l'intelligenza di sé e del mondo come sé e come mondo*, che il gradualismo naturalistico evolutivo darwiniano – che ha buchi cognitivi, ma non ammette salti ontologici¹² – trova ma non spiega.

Perché la "variazione" umana, la specifica «perfezione di struttura e coadattamento»¹³ – per Darwin propria a ogni vivente – di *homo sapiens sapiens*, resta difficile da spiegare alla stregua dell'albero darwiniano della vita (su cui pure si innesta) dove *natura non facit saltus*¹⁴, solo «attraverso modificazioni numerose, successive, lievi»¹⁵; perché l'ultima mutazione che "si struttura e si coadatta", *l'intelligenza*, come *intellectus del conatus sese conservandi* e di quello che costa alla natura e a se stesso, non è lieve, se addossa a un vivente tutto il peso della vita, della sua vita e di tutta la vita come domanda di senso¹⁶.

12 Un onere dell'antico *natura non facit saltus* «che persino all'amico Thomas Henry Huxley, il celebre cane da guardia del darwinismo sembrava eccessivo e non necessario», ma a Darwin era chiaro «che ogni saltazionismo metterebbe di fronte a una rivincita clamorosa della teologia naturale: all'impossibilità di spiegare l'innegabile complessità del vivente senza fare ricorso a "miracolosi atti di creazione"», O. Franceschelli, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma 2005, p. 32. La citazione da Darwin è da *On the Origin of Species* (1859, 6° ed. 1872), tr. it. di L. Fratini, *L'origine della specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 p. 551.

13 C. Darwin, *L'origine della specie*, cit., p. 79.

14 *Ivi*, pag. 535.

15 *Ivi*, pag. 246.

16 È un' *imperfetta perfezione* per dirla con Nietzsche. Qui nel microcosmo umano c'è un *Big Bang*, che è una domanda che replica il *Big Bang* del macrocosmo, dove è difficile da decidere quale sia davvero l'inizio più stupefacente, che *ci sia mondo*, o che *ci sia intelligenza*. «L'essenza della

Ma al di là della possibilità di evadere o no questa domanda di senso nel quadro della Natura darwiniana («l'azione combinata e il risultato di numerose leggi naturali», e solo questo) e delle sue “leggi” («la sequenza di fatti da noi accertata»¹⁷), nell'interazione della selezione cumulativa tra casualità delle mutazioni negli individui mutanti, sempre presenti in ogni tipo di popolazione, e selezione di quelle più adatte alla sopravvivenza in relazione alle condizioni organiche e inorganiche di un essere vivente, un punto certo consegna la consequenzialità accertata dei fatti del naturalismo darwiniano, che osserva e non compensa, e che nell'antropologia filosofica si prolunga come osservazione della compensazione adattiva della cultura. E questo punto certo è la processualità non finalistica, se non ogni volta al più autotelica *pro tempore*¹⁸, di ogni forma di vita, e soprattutto della scimmia scesa dall'albero. Un modo di dargli un passato, certo perché accaduto, a questa strana scimmia, collocandolo nella storia naturale del genere, che però in modo altrettanto certo gli nega il futuro verso cui è in cammino nella storia dell'evoluzione. E così mentre la tecno-scienza si affanna a immaginare una nicchia ecologica che non si evolva più, che *si avolva* dalla processualità evolutiva che mena a niente, o a qualcos'altro da ciò che si è¹⁹, il fondale scientifico *naturale* della scienza-tecnica le dice che il suo sforzo immaginario è una messa in scena, magari necessaria ma

teoria del *Big Bang* sta nel fatto che l'Universo si sta espandendo e raffreddando. Lei noterà che non ho detto nulla riguardo ad una “esplosione”. La teoria del *Big Bang* describe come il nostro universo evolve, non come esso iniziò», P. J. E. Peebles, *Making Sense of Modern Cosmology* (“Scientific American”, January 2001). Per stare all'analogia, come non abbiamo strumenti osservativi applicabili alla nascita dell'universo, al tempo-spazio dell'“esplosione” perché i teoremi cosmologici ancorati alla validità della relatività generale non sono come la relatività generale validabili, applicabili prima del tempo in cui l'universo raggiunse la temperatura di Planck (la temperatura più elevata ammessa dalla meccanica quantistica, la temperatura iniziale del *Big Bang* secondo la cosmologia standard), così non abbiamo strumenti osservativi applicabili a quel che è accaduto prima del tempo che la vita, nel vivente uomo, raggiunse la “temperatura” dell'*intenzionalità*.

- 17 C. Darwin, *L'origine della specie*, cit., p. 154.
 18 Perché questo alla fine potrebbe voler dire la “perfezione” *puntuale* in un organismo vivente di “struttura e coadattamento”.
 19 È appena il caso di notare che da Platone in poi il ni-ente è appunto qualcos'altro (*eteron*).

alla lunga inane: la necessità leopardiana dell'illusione. O la stella menzognera della conoscenza: «il minuto più tracotante e menzognero della “storia del mondo”» di Nietzsche²⁰.

Una “verità” naturale con cui non si può discutere, perché l'evoluzione è un fatto; non una persona, con cui si possa discutere, raccogliendo come in *Isaia* l'invito alla resipiscenza del Signore: “Su venite e discutiamo” (*Isaia*, 1,18).

E tuttavia in questa apocalisse annunciata dell'evoluzionismo al titanismo prometeico dell'uomo faustiano – oggi la tecnostuttura che fascia il mondo per *assolverlo*, per *avolverlo* dall'evoluzione –, che prova a garantirsi *il futuro* tirandolo fuori dalle leggi della natura, *dalla natura in cui non c'è*; in questo eterno divenire che la biologia darwiniana trasferisce dall'essere alla vita, dove la vita non si bagna mai nello stesso fiume, a *ritardarla*, a *frenarla* resta il coraggio che ricresce da se stesso di Prometeo “incatenato” alla terra. È l'*homo cultura* – che *antivede* l'evoluzione ben prima dell'*invenzione* darwiniana dell'evoluzione che scopre nella natura quel che c'è già da sempre nel cuore che capisce e vede dell'uomo – la *negazione* dell'evoluzione, chi *gli dice no*. Certo questo *no* non è per sempre come nella compensazione religiosa di una vita oltre la vita in cui si è *caduti* – *accaduti*, e già per questo *caduti*, dove *si vive disvivendo* –, ma è un *no attivo*; la sfida raccolta dall'angelo del Signore che l'annuncia, e che per l'uomo del naturalismo e in generale per l'uomo del dubbio si eclissa. Un *no attivo*, una dilazione, un *sì a se stessi*, guadagnato giorno per giorno ora per ora, mentre «la selezione naturale sottopone a scrutinio, giorno per giorno e ora per ora, le più lievi variazioni in tutto il mondo, scartando ciò che è cattivo, conservando e sommando tutto ciò che è buono; silenziosa e impercettibile essa lavora *quando e ovunque se ne offra l'opportunità* per perfezionare ogni essere vivente in relazione alle sue condizioni organiche ed inorganiche di vita»²¹; una *dilazione*, che decide da sé, al posto della Natura, ciò che buono, facendo di sé – *la pietra che non vuole essere scartata, la pietra scartata che si scopre tale* – testata d'angolo del nuovo edificio della creazione, o del nuovo organo

20 F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), tr. it. di G. Colli, *Verità e menzogna in senso extramurale*, vol. III, tomo II, delle “Opere di Friedrich Nietzsche”, Adelphi, Milano 1973, p. 355.

21 C. Darwin, *L'origine della specie*, cit., p. 157.

della natura: l'uomo. Decidendo da sé il “diritto di natura” che si è conquistato, o che gli è stato dato: il diritto a sé stesso.

È *l'uomo*, l'animale che si fa simile a Dio, dove la superbia del serpente si fa tarlo nel cuore del verme della carne, l'animale che si è fatto immaginare da Dio a sua immagine, o che è lo stesso che ha immaginato Dio a sua immagine; è *la cultura*, il luogo di resistenza dell'evoluzione a se stessa, il *kathékon* dell'evoluzione. Se la selezione naturale è «una forza simile a centomila cunei (*wedges*)» che le varie forme di vita cercano di *incastrare*, di *conficcare* «negli interstizi (*gaps*) dell'economia della Natura», per assicurarsi la sopravvivenza anche «cacciando via i più deboli»²², «lo spettacolo dinanzi a cui ci mette la spietata lotta per l'esistenza in una natura malthusianamente sovrabbondante di vita», e «voler conservare se stessi – è la lucida conseguenza che ne trarrà Nietzsche – è espressione di uno stato di difficoltà, di restrizione del vero e proprio istinto fondamentale della vita, che tende ad un'espansione di potenza e molto spesso in questa volontà, mette in questione e sacrifica l'autoconservazione; *la lotta per l'esistenza è soltanto un'eccezione, una restrizione temporanea della volontà di vivere*»²³, *l'uomo è questa eccezione per eccellenza*. E questo è “una sequenza di fatti da noi accertata”, come l'evoluzione, al netto della domanda se questo luogo di resistenza all'evoluzione si incunei in essa solo da se stessa.

L'uomo è l'unico essere vivente – e se si modella alla vita l'universo, l'unico ente – in cui il *conatus sese conservandi* è *intenzionale*; l'unico ente dove questo *conatus*, come *sforzo e peso che si porta*, si fa *insostenibile leggerezza di sé che lotta per se stessa*. Solo in lui c'è lo sforzo consapevole per esso; non “istinto”, *naturalizza* ‘ripetitiva’ *identitaria biologica e socio-biologica*, ma *progetto ripetitivo originario*, che riprende ogni volta consapevolmente il suo *inizio* per “tenerlo” in quella “mirabile perfezione di struttura e coadattamento” che ha visto in sé: *programma stazionario metafisico*; un programma di resistenza identitario, meta-fisico nel senso che cerca di sopra-vivere alla *physis* da cui proviene e su cui emerge²⁴.

22 C. Darwin, *Charles Darwin's Notebooks 1836-1844, Notebook D*, cit. in O. Franceschelli, *Dio e Darwin*, cit. p. 35. Ivi anche per la citazione successiva.

23 F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882); tr. it. di S. Giametta, *La gaia scienza*, BUR, Milano 2002, § 349, p. 322.

24 Per un'elaborazione di questa definizione dell'identità umana, cfr. E.

Nei processi di strutturazione e coadattamento, tramite un generale scambio di *informazione*, che coinvolgono tutti i livelli del reale e non solo lo *zoomorfo* come vita, e vista istintuale che si struttura e si coadatta evolvendo (Darwin), ma anche gli stati *macchinici* fisici e fisico-chimici *vegetativi*, né lo zoomorfo, né il vegetativo, né il macchinino, in modo diverso, *sanno* quel che fanno – quando un animale risponde ad uno stimolo, una foglia si orienta verso il sole, o un atomo decade, cose che pure *fanno*. Solo l'antropomorfo lo sa; è quello “stato d'essere” che lo sa; che sa *che* sta e *come* sta. Il salto ontologico *in cui* si installa l'antropomorfo, il salto propriamente *logico* nell'essere, consiste in questo, e solo di questo.

L'antropomorfo è l'esserci, o se si vuole semplicemente il “Ci”, il luogo, lo spazio-tempo, che sa quello che avviene in lui, i processi bio-zoomorfi e macchinici che l'attraversano e di cui si sostanzia, e sa di saperlo; sa cioè che quei processi lo *con*-costituiscono e non solo lo costituiscono; ciò che dà carattere *personale* (centratura onto-*logica*) anche all'*impersonale* in cui si installa o è installato, e che lo regge e lo attraversa. È in questo *con* del sapere sé come *altro* dallo zoomorfo e macchinino e pure insieme *come* zoomorfo e macchinino, che si genera insieme la cura di restarvi insediato e l'angoscia di (ri-)perdersi nell'animale o di ritornare al macchinino; l'angoscia della dissipazione psichica o fisica, e alla fine, come morte, psichica e fisica. È solo nello spazio dell'antropomorfo che si assiste alla lotta di un esserci consapevole per restare nella sua *con*-costituzione grazie a se stesso. Cosa che fa in uno sforzo di *avolversi*, facendo perno su quel *con* essenziale alla sua “essenza”, dall'evolversi zoomorfo della vita innestato sulle basi macchiniche della natura inanimata; e usando la mimesi intelligente, intenzionale (: *techne*), della *poiesi* naturale – delle leggi o regole di natura, dei processi naturali macchinici, biomorfi o zoomorfi – per *restare* nello zoomorfo *specifico* che l'evoluzione gli ha conquistato, non riducendosi o rassegnandosi ad esso.

E questa è un'evidenza autosentita, che non ha bisogno di dimostrazione. Né è un argomento contro di essa l'altrettanto evidente probabilità o certezza di uno sforzo alla fine votato a fallire, ad esaurirsi. Per questo, ciò non significa cadere nell'*antropocentrismo*, dove in

effetti siamo già sempre caduti, ma tentare di restarvi, *dilazionando* il tempo – dove secondo il detto attribuito a Guglielmo il Taciturno, “non c’è bisogno di sperare per intraprendere, né di vincere per perseverare”. Quale animale o atomo, questo, può *dirlo*? Magari lo fanno, *sono* in questo *sforzo*, ma non possono dirlo. Per non essere Epimeteo, “colui che riflette in ritardo”, l’uomo – che è figlio del mondo ma anche di se stesso, e ricordarsi di entrambe le cose è la sua saggezza – se deve guardarsi dal più evidente titanismo *di fare da sé* “contro” il mondo, nondimeno deve guardarsi dal più sottile titanismo di un tragico *lasciarsi andare* che benedice al semplice passare, rassegnazione che si capovolge e dice sì non al mondo ma a se stessa. E una forma di questa rassegnazione potrebbe ben essere un consegnarsi a *mutare*, o a farsi mutare, negli alambicchi della scienza.

Negli inconsapevoli meccanismi soltanto naturali della casualità delle mutazioni e della selezione di quelle più adatte alla sopravvivenza, noi vediamo incunearsi, anche dopo Darwin, e lottare contro “i mille cunei” della *vita* – l’universale impulso della vita *ad andare oltre* divinato da Nietzsche nella *volontà di potenza* come sempre voler *potere oltre* –, con la forza commovente del suo coraggio, che pure sa, *Qualcosa che non vuole divenire*; e in questo *non volere*, in questo *resistere a Dio*, si fa *Qualcuno*. Il motivo per cui forse, quando gli parla, Dio si commuove e lo sceglie come suo servo fedele; fedele perché conosce l’eterno che Egli è; di cui una goccia conosce che non lo disseta.

Sul fluido fondale dell’evoluzione, della storia naturale del genere, dovessimo dare una definizione dell’*animal rationale*, diremmo: l’*animale resiliente*. Unico animale che ha il culto dell’origine come forma in cui è venuto a sé e si è conosciuto: Dio-padre, i penati, il focolare domestico – l’uomo, nel suo sviluppo storico-culturale come specie, è da questa sua capacità *resiliente*, che è definito; dalla sua capacità di recuperare sempre l’auto-definizione raggiunta nella consapevolezza della sua identità che lo mette *al mondo*. *Forza plastica* aveva chiamato Nietzsche questa capacità di resilienza di un animale capace di medicare anche le ferite della ragione, ripristinando ogni volta, da ogni sollecitazione “esterna”, da ogni *vacuum* che gli preme da dentro o lo opprime da fuori, un *continuum* identitario consapevole. Una *resilienza* già biologica della specie nella sua forma identitaria tramite i suoi individui, di cui dicono già i miti dell’origine.

È un’evidenza della ragione il *carattere personale* di questo *kathécon* dell’evoluzione. Di ciò che frena nell’evoluzione l’*apo-*

calisse del Qualcosa in cui l'uomo come ogni cosa è coinvolto, la *rivelazione* fin troppo evidente del suo destino. È un'evidenza della ragione il suo carattere di *qualcuno*. Ciò che frena, *tò kathécon*, l'entropia propria all'ominazione come a ogni altro "stato di natura" o a ogni altra processuale forma di vita, è il *kathécon* – *ho kathécon* – personale dell'umanizzazione, il Qualcuno, un Qualcuno che trattiene come *kathécon* cosmologico. Se questo *qualcuno* che siamo tiene il posto, è il vicario di un *Qualcuno* che presidia la salvezza dei suoi *credenti*, garante che l'economia della salvezza è qualcosa in più della fede attiva qui e ora di un ente che *infutura* il presente dandogli futuro, *anticipandolo*, trattenendo il presente nel presente, ciò è chiaramente altra cosa dalle evidenze della ragione, dalle evidenze che la ragione può procurare a se stessa. Qui restano beati quelli che non hanno visto, e pure hanno creduto. Nulla di più, nulla di meno²⁵.

Nel *kathécon*, nel *freno che ritarda*, nella *dilazione*, che all'animale *resiliente* guadagna questa sua capacità, questo carattere acquisito, c'è il futuro dell'uomo che deve rimanere.

Un'appendice. Durata psichica. Durata fisica.

La durata psichica (la coscienza del tempo, il tempo-coscienza²⁶) è l'altro lato del foglio di una durata fisica, somatica, il cui tempo, come quello della durata psichica, è altrettanto *qualitativo*, se per qualitativo si intende l'omogeneizzazione – che lo compenetra, e lo fa *uno*, *qualcosa* – dell'eterogeneo. In questo senso anche il tempo

25 Per una lettura classicamente orientata in senso teologico-politico del *kathécon* vedi M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013, con un'utile sinossi finale di testi classici sul tema.

26 Che non si compone di stati discreti misurabili, ma coagula, dà costanza (la coscienza è «un'unità della modificazione, l'unità del flusso della coscienza, che, a sua volta, richiede la permanenza continua o la continua variazione di almeno un momento essenziale dell'unità dell'intero, e quindi inseparabile dall'intero stesso in quanto tale», E. Husserl, *Logische Untersuchungen II* [1901], ed. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche II*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 149) alla fluidità di «un io la cui successione implica fusione e organizzazione» (H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889]; tr. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 83).

dell'io, come ogni altro tempo di qualcosa, è o *sottende* un tempo-spazio²⁷.

La *discrezione* della vita, l'unica che conosciamo (o alla cui conoscenza apparteniamo) come intuizione interna ed esterna, è sempre una *discrezione* qualitativa, che è insieme fusione e coadattamento somatico, fusione e organizzazione psichica, e fusione e coadattamento (competitivo) con l'ambiente: la "perfezione di struttura e coadattamento" del vivente darwiniano, psichicamente (in vario grado) "centrata".

Lo psichico, la durata psichica, che direttamente conosciamo (e non solo intuiamo rispecchiandola), la *coscienza personale*, l'io propriamente detto, *l'io che conosciamo come noi che diciamo io*, non è però solo questa co-individuazione di durata psichica e fisico-somatica (ogni vivente zoomorfo al suo primo grado "animale" è già questa co-individuazione), ma la sa e la difende, se ne fa carico in modo intenzionale. Ed è questo il suo *additivo specifico*. L'io come coscienza, coscienza di essere un io, come esistenza concreta non è un'analisi fenomenologica dei propri stati di coscienza, che certo può produrre, ma *autoavvertimento di una durata psichica che si fa carico di sé anche come consapevole "difesa", assunzione e promozione, della co-individuazione della propria durata fisico-somatica*²⁸.

27 Una quantità discreta è sempre una qualità; la qualità non è nient'altro che il *discreparsi* della quantità (il *farsi ente* dell'ente), con la capitale riserva che noi abitiamo sempre la qualità, che è un altro modo di dire che l'ente, mentre è *nell'essere* e viene *dall'essere* è innanzi tutto, *prima facie* per sé, presso se stesso, *positività* di una doppia negazione. Per un'analisi della temporalità come *differenza* all'opera nei nessi ontologici di tempo saputo e tempo vissuto, tempo cognitivo e tempo fenomenico, vedi l'approccio olistico che ne offre A.G. Biuso, *Temporalità e differenza*, Olschki, Firenze 2013.

28 Per quanto fondata nei meccanismi *innati*, in cui "nasciamo dentro", involontari e inconsci, della *sensibilità*, («Ogni percezione [...] ci si dà come anonima. [...] Cosicché, se volessi tradurre l'esperienza percettiva, dovrei dire che *si* percepisce in me e non che io percepisco. Ogni sensazione comporta un germe di [...] spersonalizzazione») la distanziamento tra *personale* e *impersonale* nell'esperienza concreta dell'*esserci* come *cura e cura di sé* nella fenomenologia della percezione di M. Merleau-Ponty (le citazioni e i rimandi in questa nota sono da *Phénoménologie de la perception* [1945]; tr. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 1980, pp. 292-294 e 132-133) scambia l'affondare del personale nell'impersonale come fondatività che quasi lo risolve in sé del personale da parte dell'impersonale che lo *agisce*. Enfasi

Nessun animale come l'uomo si prende cura del suo corpo, al presente, al futuro, al passato; anzi è l'unico che propriamente lo fa,

sul ruolo dell'impersonale nell'io personale che sta più nella dissezione dell'analisi fenomenologica, psicologica, e sociologica (sul tavolo anatomico certo indispensabile della conoscenza) che nell'esperienza concreta, per quanto irriflessa, dell'io agente, e senziente, *senziente nel modo di una cura di sé che nessun'altra sensibilità vivente conosce*. Per quanto l'attività sensibile si svolga «alla periferia del mio essere», l'esonero, a fini evidenti di tenuta vitale, della coscienza costante e piena di ciò che avviene alle periferie somatiche e psichiche del mio essere, non espropria l'io del suo carattere personale, ma piuttosto lo fonda e lo consente, *gli fa spazio*. Si potrà pur dire che «io non ho coscienza di essere il vero soggetto della mia sensazione più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita o della mia morte. [...] la sensazione viene dal di qua di me stesso, dipende da una *sensibilità* che l'ha preceduta e le sopravviverà così come la mia nascita e la mia morte appartengono ad una natalità e ad una mortalità anonime», ma appena mi ci fermo su so di essere la mia sensazione, e la mia nascita e la mia morte. *L'io non è mai anonimo quanto a se stesso. Si chiama sempre per nome, si dice "io"*. Il che nulla toglie al peso e al ruolo dell'anonimo in cui sta o cade. È dubbio che si possa scrivere che «ogniquale volta provo una sensazione, sento che essa concerne non il mio proprio essere, quello di cui sono responsabile e di cui decido [= la "persona"]», ma un altro io che ha già preso partito per il mondo, che si è già aperto a certi suoi aspetti e sincronizzato con essi [...] una esistenza generale che defluisce attraverso di me senza che io ne sia l'autore». In realtà se "provo" una sensazione, sono sempre io che la provo e ne sono coinvolto, e "sento che essa non concerne il mio proprio essere" ho in realtà già presente a me stesso sia il mio proprio essere che la sensazione che "non" lo concernerebbe. Ma anche a voler prendere per giusta, come lo è, l'analisi, cioè lo "sciogliere" il *personale* dal "campo" *prepersonale* di cui qui Merleau-Ponty parla o dal "margine di esistenza" *quasi impersonale* attestato attorno alla nostra esistenza personale, il *carattere "personale"* della vita umana è proprio di farsi carico di quel quanto di esistenza generale che fluisce in lui, e di cui è chiamato a farsi autore, sapendo, quando è saggio, che ne può essere solo coautore. Di essere responsabile e di decidere, di *personalizzare*, anche ciò di cui non è responsabile e di cui non decide, il suo esserci e il suo venire al mondo, come *progetto di restarvi*. Fin dall'inizio, l'uomo è colui che è impegnato con tutto se stesso a difendere la "periferia" del suo essere, da cui dipende la tenuta stessa del suo "centro" di "essere personale", che cioè è *radicalmente* personale. Per una diversa assunzione della fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty – in dialogo con le tesi di R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Einaudi, Torino 2007) –, vedi E. Lisciani Petrini, *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Mimesis, Milano 2007, che ha analisi fini, anche se diversamente orientate.

essendo l'unico che si sa *in-corporato*, esposto a sé (e al mondo) nel corpo, e alla sua corruzione, da cui cerca di fuggire fin nell'eternità dell'anima come vindice di quel cadavere cui è legato nascendo. L'incarnazione, il suo scoprirsi nella carne e di carne (corruttile), è precisamente il tratto che fa l'uomo *uomo*; o ciò che è divino in lui, tanto che il dio che vuol farsi uomo, in quella carne deve *abbassarsi* e salirne intero il calvario, se vuol essere vicino non solo a parole alla sua creatura. La corrente ideologia della *fitness* è ancora una pallida idea, *disperazione materialistica*, di questa originaria autoapprensione dell'umano. Senza saperlo, tra i muscoli oggi delle palestre ancora si aggira l'antico *fantasma* dello spirito.

II
APPROFONDIMENTI E RICERCHE



PAR BRUNO PINCHARD

(Université de Lyon)

APPEL DE L'UN, POUVOIR DE L'ETRE

Les secrets de l'Etre à la Renaissance

Relire le *De ente et uno* de Giovanni Pico della Mirandola, c'est entrer dans un des moments critiques du débat humaniste quand il se confronte aux thèses les plus fortes du néoplatonisme : si l'effort de traduction humaniste a contribué à faire renaître cette tradition, l'esprit de la Renaissance ne saurait arrêter son inquiétude spirituelle à ce seul héritage antique. C'est ce que je voudrais marquer en un temps où la philosophie européenne semble tentée par un tel appel à la pensée de l'Un pour pallier les échecs de son propre humanisme. A nous d'évaluer si c'est dans un lien réfléchi à l'élan de la pensée moderne.

Le *De ente et uno*, qui date de 1491, est sans doute l'une des contributions les plus difficiles de la Renaissance à l'histoire de l'ontologie. Il ne peut se comprendre sans revenir aux polémiques sur le retour de Platon à Florence sous l'égide de Marsile Ficin et de son Académie platonicienne. Marsile Ficin s'efforçait d'introduire en pleine chrétienté les avancées les plus audacieuses du primat de l'Un sur l'Etre issues de Platon et de Proclus. Le jeune auteur du *Discours sur la Dignité de l'homme* lui opposera une autre lecture du *Parménide* de Platon, en faisant valoir qu'il ne faut pas entendre les fameuses neuf hypothèses qui ponctuent la deuxième partie du dialogue comme autant de moments dans les processions divines du panthéon polythéiste, mais comme un simple jeu dialectique manifestant la rencontre, à l'infini, de l'Etre et de l'Un. Pic pour parvenir à cette conclusion s'appuiera autant sur Thomas d'Aquin que sur Plotin et Proclus. Cette bifurcation dans la diffusion du néoplatonisme signifie-t-elle un simple retour à l'orthodoxie ou une nouvelle audace créatrice de cet enfant terrible de l'humanisme?

1. C'est d'abord chez ce Comte de la Concorde, au nom si plein de résonances, que nous pourrons mesurer dans quel dessein unifié de connaissance il est devenu concevable, dès la fin du XIV^{ème}, de confronter les traditions spirituelles de l'Orient et de l'Occident : c'est chez lui que la reconquête de la tradition platonicienne proposée par Marsile Ficin est arrivée à sa première maturité, même si c'est aussi chez lui que nous retrouverons de curieuses tentatives de réconciliation *in extremis* avec les dogmes traditionnels. Puisque celles-ci s'effectueront dans l'ombre de Girolamo Savonarola, nous savons par avance qu'elles seront placées sous le signe d'une réforme radicale de l'Eglise et d'une tentation prophétique qui marqueront les expériences ultérieures de retour à l'évangélisme.

Que la gloire de Pico se soit élevée jusqu'à la forme d'un mythe, nous le savons bien puisque son savoir légendaire est resté sous forme de proverbe dans notre langue. Clair adepte de la démesure dans le savoir, Rabelais donnera d'ailleurs nombre des traits de Pico à ses géants, en particulier lors de la visite du savant anglais Thaumaste à Pantagruel¹, à l'occasion de laquelle Rabelais rappelle le dessein insensé du jeune homme de vingt quatre ans se proposant de soumettre à discussion publique 900 thèses de philosophie issues de toutes les traditions spéculatives, en particulier de magie et de Kabbale : la discussion sera interdite, il devra fuir en France et attendre sa grâce à Paris. Derrière l'anecdote, il ne faut pas manquer de se rendre sensible à la poésie de l'entreprise et à l'audace épistémologique qui la porte : ce programme commande toute approche des valeurs de la Renaissance. Par l'ampleur des curiosités qui l'anime et la volonté d'accueil de toutes les traditions, sans préjugé ni partialité, il est le don de la Renaissance à tous les hommes épris de savoir.

C'est ce que résume le thème de la dignité de l'homme chez Pico, une dignité en vérité non pas faite d'excès, mais plutôt fondée sur un défaut : désormais, l'homme ne pourra plus compter sur la certitude d'une nature qui fixe son essence, il sera appelé à participer à tous les états de l'être, de l'abîme jusqu'aux raisons célestes. Il sera destiné à retrouver en lui-même tous les moments de la création et toutes les formes créatrices : tous les savoirs acquis par l'humanité entière lui sont destinés et c'est en lui que la concorde, la paix, l'a-

1 Rabelais, *Pantagruel*, chapitre XVIII.

mour doivent se réaliser en une synthèse à la fois inachevable et fondée sur une intuition de l'univers en son entier.

L'aspect symphonique de cette « dignité de l'homme » qui introduit à la nécessité de la discussion publique, aurait pu laisser penser que Pico négligeait le détail des doctrines qu'il contraignait à faire entrer en résonance. Ce serait mal connaître la science de la lettre chez cet auteur et la pratique des langues qui conduisait son enquête : italien de Dante et de Pétrarque, latin, grec, hébreu, arabe, araméen sont par lui lus, ou traduits par des proches aussi exigeants que lui dans leur combat pour l'exactitude textuelle. Pico n'est pas seulement un mystique, c'est un redoutable philologue et c'est comme philologue qu'il va entrer dans un des problèmes les plus difficiles de son temps : la conciliation de Platon et d'Aristote sur la nature du principes, Un ou Etre. C'est en effet à cette méditation où se jouent la signification du platonisme ressuscité et la pérennité de l'aristotélisme qui lui fait toujours face, que nous devons la seconde grande période créatrice de Pico : à Perugia en 1490, alors qu'il se remet de ses blessures après la tentative d'enlever rien moins qu'une femme mariée, Pico va rédiger un bref traité suivi d'une longue suite d'objections et de réponses, le *De ente et uno* publié en 1491. Cet *opus aureum* flotte dans la lumière bleue du Pérugin. Il retient dans sa précision et sa lumière des problèmes qui hantent toujours la spéculation métaphysique, pour peu qu'elle se veuille l'héritière des renouveaux de la Renaissance et du dialogue entre l'Orient et l'Occident qu'elle initie.

2. On ne peut comprendre l'urgence d'un tel débat sans le replacer dans l'histoire de la pénétration progressive du platonisme dans un monde latin fondamentalement accordé à la tradition aristotélienne. Après Pléthon et Bessarion venus transmettre leur lecture de Platon en Italie à l'occasion du concile de Florence, Marsile Ficin est le grand introducteur d'un nouvel atout de la métaphysique, la chaîne d'or du platonisme entendu comme *Prisca theologia*, comme la théologie la plus ancienne de l'humanité. Il ne pouvait qu'entrer alors en concurrence avec les usages les plus académiques d'Aristote. A Padoue, avec l'averroïsme qui y triomphe, Aristote est un maître indiscuté. Ficin avait proposé une alternative à ce naturalisme et restitué une philosophie de l'esprit à la mesure de la nou-

velle profondeur temporelle et culturelle de l'humanisation. La philosophie biblique et sacramentelle du thomisme ne suffisait plus à un homme qui se savait fils d'Hermès autant que d'Israël, qui priait avec les Oracles chaldaïques, qui se souvenait d'avoir été druide en Gaule, prêtre en Egypte, contemplateur des astres à Babylone, et se reconnaissait appelé par les amours chantés par Platon à Athènes.

Ce n'est pas par hasard si Pico a frappé à la porte de Marsile Ficin le jour même où celui-ci achevait sa monumentale traduction latine de Platon. De la transmission, on passerait désormais à la réception. Mais la liberté que l'Un apportait face aux ontologies catégoriales de la scolastique connaîtra avec Pico une mise en question d'autant plus radicale qu'elle portera d'abord sur le sens du *Parménide* : vision extatique de l'Un et déploiement systématique des séries divines pour les platoniciens de stricte obédience, simple exercice dialectique de philosophie humaine selon le point de vue critique de Pico dans le *De ente et uno*. Dans son commentaire du *Parménide*, Marsile s'en tiendra au premier point de vue et réprovera sévèrement son disciple.

Car tout est là : pour Pico, il ne va pas de soi que la pensée n'a d'autre visée que d'assumer la dissension de l'Être et de l'Un et de s'engager dans une théologie de l'ineffabilité du principe. Tout au contraire : dans la droite ligne d'un certain aristotélisme très proche du thomiste orthodoxe, le propre de la pensée pour Pico est de reconnaître qu'au-delà des étants, engagés dans ce qui est, il existe un sens de l'Être qui ne se distingue pas de l'Un au-dessus de l'Être de Platon. L'Être pur est participé par les étants, comme l'Un au-dessus des étants est participé par les étants uns. N'est-il pas alors permis de dire, comme dans le néoplatonisme, mais selon une stricte orthodoxie aristotélicienne et thomiste, que cet Être dans son absoluité n'est pas un étant :

nous nierons que soit un étant, non seulement ce qui n'est pas et qui n'est rien, mais surtout ce qui est tellement qu'il est l'être lui-même, qui est par soi et de soi, et par la participation duquel tout le reste est <...> Tel est Dieu, qui est la plénitude de tout être, qui seul est par soi et par qui seul, sans l'intercession d'aucune médiation, ont procédé tous les autres choses vers l'être².

2 *Johannes Picus Mirandula De ente et uno*, chapitre IV, trad. Stéphane Toussaint, in *L'esprit du Quattrocento*, Paris, 1995, p. 149. Dans cette

L'Etant n'est donc pas tout l'Être. L'infinif qui désigne l'acte d'être, *l'ipsum esse*, est tellement au-dessus de l'*ens* créé qu'il se hausse d'emblée au plan des principes, et participe de tous les caractères absolus de l'Un : il est indivisible, éternel, ineffable. Il est l'absolu lui-même, jamais séparé de son unité, mais plus Un d'être l'Être. Platon voyait une contradiction dialectique dans l'Un qui est ; Pico limite cette contradiction pour l'Être de l'étant, jamais pour l'Être lui-même, qui se tient au même niveau d'abstraction que l'Un.

La force de notre auteur dans cette reprise d'un antique débat est évidemment de s'en tenir à une doctrine de la participation et de ne pas porter le débat sur la nature de cette participation. Le créationnisme chrétien et l'émanationnisme antique ne sont ici considérés que dans leur rapport à l'Être et à l'Un et, partant, ils ne s'opposent pas. Il serait finalement beaucoup plus dangereux de se laisser entraîner dans une hénologie nihiliste que de laisser dans l'ombre la spécificité du créationnisme judéo-chrétien. Dans ce contexte, tout l'apport de la pensée chrétienne peut se résumer à l'affirmation mosaïque que Dieu est.

3. Au-delà du dessein de concorde, qui a ses versants aussi politiques que théologiques, il faut se rendre sensible à l'accent existentiel de la spéculation de Pico. L'Un ne vaudra jamais pour lui que dans l'horizon de l'Être. L'Un ne peut qu'être un nom de l'Être. Et, de son côté, l'Être peut bien être dit ne pas être s'il se mêlait dans son pur éclat quelque aspect d'un être concret. L'Être destiné à l'Un est un Être qui assume son abstraction pure et ne confond sa transcendance avec aucun mode subordonné de réalisation de son acte absolu. Cette rigueur d'analyse exige quelques considérations supplémentaires. Elles touchent la métaphysique dans sa part la plus universelle.

L'Un ne vaut dans la spéculation que par son passage dans l'Être et c'est l'Être seul qui donne à l'abstraction suprême de l'entende-

synthèse admirable, on retrouve non seulement la distinction thomiste entre ce qui a l'être et ce qui est l'être, mais on pressent, à travers le vocabulaire néoplatonicien de la procession, toute une tension de la création vers un acte d'être qui seul l'arrache au néant. La procession picienne n'est donc pas une procession de l'Un vers l'Être, mais de l'Être vers l'Etant.

ment sa portée principielle. L'Être seul confronte l'Un à ses participants et, au lieu d'en faire un point de fuite, est en mesure de le placer en position de fondement de l'univers créé et incréé. L'Être c'est l'Un responsable. Le principe ne peut plus se soustraire à sa responsabilité ontologique et ce serait penser de façon unilatérale que de sacrifier l'exigence de l'Être à la seule jouissance de l'Un. L'intelligence est faite pour un acte intégral qui ne s'accomplit que dans l'Être. Bien lu, même Platon ne peut soutenir cette ambition réelle de la pensée principielle et on ne saurait s'emparer de l'enthousiasme de Socrate pour un Bien au-dessus de l'Être pour imposer à la philosophie la porte étroite de l'hénologie.

Déjà dans le *900 thèses* de 1486, Pico avançait ces thèses iconoclastes et elles procédaient d'abord d'une certaine lecture du poème de Parménide : « Unum Parmenidis non unum absolute, ut creditur, sed ens unum » (§ 569), l'Un de Parménide n'est pas l'Un absolument, comme on le pense, mais est l'être unique³. Cet « ens unum », c'est être unifié, réintroduit de force jusque dans le dialogue platonicien de même nom, résume tout l'objet du traité *De ente et uno*. C'est assez dire que de l'essai de jeunesse à l'œuvre de la brève maturité, le chemin est continu et l'intention initiale confirmée.

Par cet obstacle soudain dressé à la diffusion du néoplatonisme, Pic est tout autant un réactionnaire qui vante les bénéfices de la conciliation entre la Renaissance et le thomisme, qu'un philosophe visionnaire qui refuse, à l'orée des temps modernes, les facilités d'une philosophie de la transcendance qui rompt avec les conditions de l'intelligibilit  auquel la pensée humaine est attachée, cette égalité de l'Être et de l'Un qui sauve, au sein d'un acte spéculatif souverain, le lien qui unit l'être de l'absolu et l'être du monde. En militant pour l'Être au cœur de la Renaissance, Pico indique une voie, plus tard nommée « ontologisme », qui soutiendra les grands desseins de la pensée classique, de Descartes   Leibniz. Il hypothèque certes la métaphysique en la livrant aux catégories du monde, mais il refuse d'en faire un fantasme consolateur qui se croit indemne des d chi-

3 Pic de la Mirandole, *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, édition établie, traduite du latin et présentée par Bertrand Schefer, Paris, 1999. Je suis la numérotation de cette édition et je donne à la fois le latin et la traduction : les 900 thèses sont suffisamment énigmatiques pour requérir le texte original pour être comprises. Bertrand Schefer  crit Cabale, je continuerai   préférer Kabbale.

rements de la terre. Si par Etre il faut entendre tout ce qui ne se résout pas au néant, on comprend l'ampleur du dessein du penseur de Mirandole : arracher l'Occident à la tentation du nihilisme, restituer une exigence de plénitude à l'acte philosophique, résister par la pensée à l'entropie qui dévore l'intelligence dès qu'elle renonce à faire de l'être son objet premier.

Le règne de l'Etre indissociable de l'Un et principe de l'Etant ne saurait être confondu chez Pico avec l'univocité des écoles scolastiques que dénonce Heidegger pour dégager une question de l'Etre indemne de toute dépendance à l'égard des étants. Elle ne saurait l'être parce que Pico porte à sa plus grande lucidité la différence de l'Etre lui-même et de l'étant, ensuite parce que cet auteur ne maintient les antiques solidarités du monde et de Dieu issus de l'aristotélisme que pour décrire une tâche immense, qui est loin d'être encore accomplie : rendre la spéculation aux interactions du monde, faire souffrir le principe des limites du monde, restituer l'unité de ce qui est toujours exposée aux séparations de l'intelligence. Et dans cette ligne, la descendance de Pico est moins du côté des architectoniques de l'école cartésienne, qui reste soumise à une logique causale de la Création, que du côté du monisme de Giordano Bruno et de sa descendance spinoziste.

4. Le jeune philosophe est donc parvenu à établir un lien solide avec les traditions dont il est l'héritier, scolastiques chrétienne, juives et musulmanes, et à ouvrir un avenir ontologique à la philosophie moderne, libre des limites catégoriales et donc capable de porter dans son sein l'intégralité du monde manifesté et non manifesté, d'un monde d'être qui porte ensemble son ésotérisme et son exotérisme. Aristote joue un rôle déterminant dans cette nouvelle façon de traiter la philosophie. On pourrait croire que Pico tente de revenir à une métaphysique dogmatique en soulignant si fortement sa fidélité à Aristote. Ce serait mal évaluer la portée d'un Aristote soudain doté d'une profondeur extraordinaire. Si les Platoniciens, en vue de l'Un et du Bien, multiplient des « mystères », Aristote contient une pluralité de sens dont il revendique la grandeur dès les *900 thèses* : « Aristote a dissimulé sous la figure de la spéculation philosophique et obscurci par la brièveté du style une philosophie plus divine que les philosophes anciens ont voilées sous des fables et des mythes. » (§ 891). Et le texte continue en montrant qu'il en

est de même chez Maïmonide dans le *Guides des égarés* : « il paraît cheminer avec la philosophie, à travers l'enveloppe superficielle des mots, et embrasse, par l'intelligence cachée du sens profond, les mystères de la Cabale. »

Avant d'être un corps de doctrine, le dessein kaballistique auquel le nom de Pico est associé est d'abord la pratique d'un double sens construit à partir des démonstrations rationnelles de la philosophie, et d'abord celles qui semblent ordonner de part en part le rationalisme d'un Aristote et d'un Maïmonide. Loin d'éloigner Aristote des mystères parce qu'il pense selon les lois du syllogisme, Pico discerne dans cette puissante logique des possibilités d'un double sens que les célébrations extatiques des Platoniciens ne comportent pas toujours. On appellera ainsi Kabbale un certain dédoublement de la philosophie prise entre des suites d'énoncés rationnels et des constructions mystériques qui ne peuvent être séparées de la raison. Il le dit explicitement au § 840 : « Qui n'est pas rationnellement intellectuel ne peut opérer au moyen de la pure Cabale. » Les oppositions mystiques entre la foi et la raison demeurent secondaires, il y a une profondeur de l'intelligence au cœur de l'intelligence même et il est hors de question de les séparer. C'est ainsi qu'on obtient une architectonique surprenante : la partie théorique de la Kabbale est, à son sommet, la révolution alphabétique ou Philosophie que Pico nomme « catholique » (§ 830), et sa partie pratique n'est rien d'autre que la mise en œuvre de « la totalité de la métaphysique formelle et de la théologie inférieure. » : cette dernière proposition, d'une importance capitale pour une lecture ésotérique de la philosophie, mérite d'être citée intégralement : « Scientia, quae est pars practica Cabalae, practicat totam metaphysicam formalem et theologiam inferiorem », la science qui est la partie pratique de la Cabale met en pratique la totalité de la métaphysique formelle et de la théologie inférieure (§ 831).

Quoi ! la lettre gouverne le concept, le sens partiel de la grammaire le sens adéquat de la vérité ! Toute l'ontologie, qui détermine les formes énonçables du monde, et toute la théologie dogmatique, qui est destinée à affermir la croyance religieuse, reposent dans le fond sur une simple *révolution des lettres* ! Rien de plus atterrant que ce renversement des hiérarchies naturelles, qui place au sommet du savoir les aléas d'un jeu et relègue la métaphysique naturelle

et la théologie pieuse au rang de savoirs seconds⁴. Les paradoxes du divin s'y donnent libre cours. La vérité semble basculer dans le roman.

En réalité elle se confronte d'abord avec la magie qui, à son tour, est la partie pratique de la science, non plus métaphysique, mais naturelle (§ 73). Or Pico ne manque pas à nouveau de subordonner le pouvoir magique sur la nature au pouvoir de la parole kabbalistique : « Aucune opération magique ne peut avoir d'efficacité sans se rattacher à une œuvre explicite ou implicite de la Cabale. » (§ 786). Cette magie repose sur un paradoxe d'ampleur : « Dans la magie, les paroles sans signification ont plus de pouvoir que celles qui en ont. » Rien n'est plus normal si l'on considère le fait qu'« une parole quelconque possède une vertu dans la magie en tant qu'elle est formée par la parole de Dieu. » (§ 790) Les voix inarticulées, les lapsus, la langue des oiseaux, tous les jeux de la combinatoire, avec la part de malentendu qu'ils recèlent, cet art gothique de la langue que Rabelais a placée dans la bouche de Humevesne et Baisecul, telle sera la face universelle et transcendante de la philosophie divine destinée à commander à la philosophie des hommes, à ses énoncés rationnels et à ses propositions ontiques⁵. Et, paradoxe suprême, Pico recon-

4 Traduit dans un langage moderne, ce renversement pourrait prendre la forme suivante : la kabbale est désormais à la Métaphysique ce que les nœuds borroméens sont aux noms du Père chez Lacan. Comme Pico, Lacan ne maîtrise pas entièrement le mathème kabbalistique, mais il en identifie l'opérativité et il place l'ontologie dans une dépendance radicale à l'égard de cette calculabilité. On peut en conclure avec Badiou qu'il n'y a d'ontologie que mathématique, à ceci près que chez Badiou le mathème est le mathème du néant, alors que chez Pico, la kabbale est toujours le mathème de l'Être. Par cette équivalence, Pico permet une relecture de Rabelais qui le place dans la filiation de Lacan sans en partager le nihilisme définitif. Aussitôt c'est non seulement une autre lecture de Rabelais qui devient possible, mais de Joyce lui-même, que Lacan a trop vite assujetti aux limites de son formalisme. Le lien entre la Kabbale, la psychanalyse et le roman est ainsi clarifié et replacé dans la ligne d'une pensée de l'Être.

5 Dans *la Métaphysique de la destruction*, Louvain-Paris, 2012, j'ai nommé « Trinchbegriff », ou TRINCH du concept cette intrusion de la révolution des lettres dans une métaphysique de la raison comme celle de Hegel ; cf. chapitre III. Toute pensée devient radicale à la condition de restituer les permutations kabbalistiques qu'exigent ses enchaînements rationnels. Ce travail ne passe pas un retour à une imagination aveugle, mais s'effectue au sein de la seule décomposition de l'intelligence.

naît au seul Aristote le pouvoir d'accéder à une telle conscience unifiée du domaine spéculatif. C'est lui, et non Platon, qui fait entrer l'ontologie dans les voies du phonème adorateur, selon une logique de l'informe et de l'antécédence que Pico formule ainsi : « Lorsque vous entendez les Cabalistes poser l'absence de forme dans le mot *Tesuvah*, comprenez 'absence de forme' comme une antécédence par rapport à la détermination formelle et non comme une privation de forme. » (§ 859).

Qu'il s'agisse de la simple matière⁶, ou du principe absolu, cette absence de forme appartient toujours au domaine de l'Être et c'est en cela que consiste la conquête de Pico par rapport au néoplatonisme de ses prédécesseurs : ce n'est pas l'Un, mais l'Être qui règne sur les limites du pensable. Seul l'Être a une kabbale, l'Un n'a qu'une mystique. Il reste qu'à travers ces énoncés, l'Être s'est chargé d'un double sens, non plus seulement celui qui partage ce qui est et l'Être lui-même, mais celui qui se partage entre l'appréhension d'une face lumineuse et l'appréhension d'une face ténébreuse dans l'ascension au principe. La philosophie de la lettre est aussi une philosophie des ténèbres. L'une comme l'autre appartiennent à la résistance de l'Être dans la philosophie. L'œuvre de conciliation de Pico comme l'œuvre de langue de Rabelais n'ont pas d'autre sens ultime.

Si l'on peut accepter la portée universelle de la proposition suivante : « Aucune chose spirituelle ne descend vers la réalité inférieure sans enveloppe » (§ 390), il faut encore ajouter cette condition d'une toute autre portée car elle porte sur la contemplation du principe lui-même : quand une pensée se meut dans la lumière elle est encore éloignée de son principe car seule la ténèbre l'authentifie. L'Être ultime selon le *De ente et uno* est un tel soleil noir : « *Verum adhuc in luce sumus ; Deus autem posuit in tenebras latibulum suum ; ad Deum ergo nondum perventum est.* », nous sommes jusqu'ici dans la lumière ; pourtant Dieu a placé sa retraite dans les ténèbres ; donc on n'est pas encore parvenu à Dieu⁷. Parvenu à son

6 *De ente et uno*, chapitre VI : *Opportet entis illam habere magis rationem quam unius* », il faut que la matière ait plus un concept de l'Être que de l'Un, éd. cit., p. 169.

7 *De ente et uno*, éd. cit., p. 161 (je traduis moi-même). Stéphane Toussaint a clairement exposé, contre les lectures seulement « philosophiques » du *De ente et uno*, un tel rapport entre métaphysique formelle des hommes et Kabbale divine : cf. *L'esprit du quattrocento*, éd. cit., p. 110-117.

informité essentielle, l'Être de Pico culmine dans cette suite de paradoxes : « intremus ignorantiae lucem et divine splendoris caligine exoculati clamemus cum Propheta : 'Defeci in atriis tuis, domine', hoc unum de Deo postremo dicentes esse ipsum inintelligibiliter et ineffabiliter super id omne quod nos de Deo perfectissimum vel loqui possumus vel concipere, tunc super ipsam etiam quam conceperamus unitatem, bonitatem, veritatem, superque ipsum esse Deum eminentissime collocantes. », entrons dans la lumière de l'ignorance et aveuglés par l'obscurité de la divine splendeur, exclamons-nous avec le Prophète : « J'ai défailli dans ta maison, Seigneur », ne disant de Dieu que ceci : il est lui même sur un mode inintelligible et ineffable au-dessus de tout ce que nous pouvons parfaitement concevoir ou dire de Dieu⁸. Nous plaçons alors Dieu éminemment au-dessus même de cette unité, de cette bonté et de cette vérité que nous avons conçue, et au-dessus de l'être-lui-même. On ne peut que conclure que si l'Être a une face de lumière, il a une face d'ombre. Mais Pico ne nous laisse pas sans voix dans cette défailance même de la lumière, c'est pourquoi les interprétations sceptiques de cette philosophie manquent son ultime saut dans l'absolu. Car quand la nuit s'étend, c'est la Kabbale qui se lève : « La Nuit chez Orphée est identique à l'En-Soph dans la Cabale. » (§ 812). Nul étonnement dès lors si « l'Ouvrier du monde consulte la Nuit à propos de la fabrication du monde. » (§ 813). Car « Dieu a revêtu dix vêtements quand il a créé le monde » (§ 864), il ne s'est pas étendu ou manifesté, il s'est retiré dans sa ténèbre. Dieu n'est pas procession, dilatation ou profusion de sa propre splendeur, mais clôture et rétraction sur sa propre infinité et unité (§ 863). Mais « Quand la lumière jaillira en même temps du miroir sans lumière et du miroir lumineux, la nuit sera comme le jour » (§ 375).

5. « Sed vide mi Angele quae nos insania teneat ! », mais regarde, mon cher Angelo, quelle folie nous possède ! Personne en effet au temps de Pico ne pourra se confronter à cette philosophie « catholique » et c'est bien l'essai d'un solitaire dont nous essayons maintenant de justifier l'universalité. Il se pourrait qu'elle apparaisse d'abord dans ses conséquences pratiques. Retournant au point de

8 *Ibid.*

vue des hommes, après avoir pénétré si loin dans les profondeurs de la Kabbale infinie, Pico considérera longuement, à la fin de l'opuscule, les conséquences éthiques de la séparation de l'Un et de l'Être et de leur réconciliation : « Caput decimum in quo totam disputationem ad vitae institutionem et morum emendationem convertit », chapitre dix dans laquelle l'auteur oriente toute la dispute vers la construction de la vie et la rectification des mœurs. Ce dernier moment d'une argumentation fondée sur la décade pythagoricienne résume en effet tout le sens de l'opuscule et définit la magie qui lui est propre.

Quiconque n'atteste pas dans l'Être des étants les lois suprêmes découvertes dans la pensée manquera à la tâche où se fonde le véritable humanisme : non pas seulement restitution d'une chaîne d'or née avec l'Antiquité et destinée à se transmettre à travers chacun des âmes, mais capacité à nouer l'univers à lui-même et à en faire une totalité vivante. Car de fait, si l'Un et l'Être sont animés d'un mouvement permanent d'écart ou d'intervalle, notre propre vie sera soumise au même rythme incertain, et nous serons tour à tour fils du ciel et sujets de l'enfer, sans pouvoir mettre un terme à ce vacillement dès lors qu'il appartient lui-même à l'ordre des principes : « Neque enim sumus unus si curvum sensum et spectantem caelestia rationem virtutis federe non devincimus, sed duo in nobis principes quasi per intervalla regnantes, dum nunc Deum per legem mentis, nunc Baal per legem sequimur carnis, et regnum nostrum in se divisum profecto desolatur⁹. », nous ne sommes pas un si nous ne lions pas notre sens torve et notre raison tournée vers les étoiles par une alliance forte, mais laissant régner comme par intervalles en nous deux principes, tantôt nous suivons Dieu selon la loi de l'esprit, tantôt Baal selon la loi de la chair : aussitôt, notre règne divisé en lui-même est ruiné.

On a trop peu commenté ce texte qui constitue l'ultime pointe du retour à l'Être recommandé par Pic. L'Un sans l'Être, c'est le règne de l'intervalle, l'Un avec l'Être, celui du nœud. Ce qui frappe d'inanité l'hénologie, c'est donc le défaut de ce « virtutis foedus », de ce nœud de force magique qui contraint l'Un à entrer dans l'Être et à devenir le point de fixation du Ciel et de l'Enfer, considérés comme autant de sphères de l'Être. L'Un n'est ainsi Un que par cette capa-

9 *De Ente et uno*, chapitre X, éd. cit., p. 187.

cité à devenir l'Un *de l'Être*, sans s'estimer ni trop pur ni trop libre du monde pour triompher dans le seul ordre des possibles en se tenant à l'écart des multiplicités réelles. Et de son côté, l'Être réclame pour son propre règne l'œuvre de l'Un et n'estime pas que l'Un a fini d'être Un s'il n'a pas commencé à exercer sa tâche au cœur des forces qui animent le monde des existences. Dans cet ordre de réalités, celui qui a commencé par être kabbaliste devient un mage.

En soutenant avec audace de telles conceptions, Pico della Mirandola a identifié une des grandes difficultés d'un néoplatonisme enchanté par l'Un qui promettrait son pouvoir de réconciliation au-delà des multiplicités irréductibles de notre monde dans sa dimension d'être. Il exige ainsi que l'Un, le Vrai, le Bien acquièrent l'Être « perpetuo annexu », par un nouage qui dure : « puisque ces trois transcendants, je veux dire l'Un, le Vrai et le Bien s'associent à l'étant par un nouage qui dure, il en résulte que, lorsque nous sommes pas ces principes, nous ne sommes absolument plus, même si nous semblons être. » *Être les transcendants*, la formule est osée, elle est forte, elle mesure notre réalité à notre engagement dans l'être.

Un tel nœud constitue donc la mesure d'un humanisme de vie et non de mort, un humanisme qui trouve son chiffre le plus fort dans une véritable « copulatio » avec le monde : « Qui n'aura pas attiré Vesta n'obtiendra rien de solide dans son œuvre » (§ 816). Vesta est toujours promesse d'Être. Tout le reste, Pico y insiste, n'est que « prestigium » et promesse de mort perpétuée jour après jour. L'ouvrage s'achève sur cette menace lourde de sens.

Cet humanisme de l'étreinte, cette métaphysique du nœud, cette éthique de la force contenue dans l'unité retrouve les grands gestes créateurs de la Renaissance qui n'entend le souci métaphysique qu'à travers une puissance synthétique qu'il ne faut pas s'empresse d'identifier à la subjectivité occidentale puisqu'elle procède d'un lien plus originaire que la conscience de soi. Rabelais décline ces divers aspects de la kabbale des liens : « Ce sont les philtres, Iynges, et attraitz d'amour, moienans lesquels pacificquement on retient, ce que peniblement on avoit conquis¹⁰. » L'ontologie du lien hantera

10 Rabelais, *Tiers livre*, chapitre I. Les Iynges sont, dans les *Oracles Chaldaïques*, les sortilèges magiques qui unissent les êtres. Le terme vient du cri d'un oiseau proche du son du rhombe.

la Renaissance jusqu'au *De vinculis* de Giordano Bruno car c'est la seule forme d'autorité qui puisse se concilier avec un principe de liberté : « *linea viridis gyrat universum* », la ligne verte fait tourner l'univers disent les Kabbalistes (§ 857).

La Renaissance est l'âge de l'amour parce qu'elle est l'âge du lien, et elle est l'âge du lien dès qu'elle se place dans la réciprocité de l'Être et de l'Un. Pico ne s'est pas soustrait à ces appels dans sa célèbre définition de la magie, qui annonce le futur et très problématique mariage de Panurge : « *Magicam operari non est aliud quam maritare mundum* » (§ 784), pratiquer des opérations magiques n'est rien d'autre que marier le monde. Même l'ivresse en dépend : « *Non inebriabitur per aliquem Bacchum, qui suae Musae prius copulatus non fuerit* » (§ 821), nul Bacchus ne l'enivrera celui qui n'aura pas commencé par s'accoupler avec sa Muse. Il n'est guère besoin de rappeler les prolongements de ces thèmes chez Rabelais.

On peut résumer ce chemin de penser par une analogie décisive : « De même que l'être des propriétés est précédé par l'être de la quiddité, l'être de la quiddité est précédé par l'être unifié <ab esse uniali¹¹>. » (§ 500) Loin de trouver un joug insupportable dans cette pondération universelle de l'Être, ces pensées s'orientent vers un sens de la nature qui reste le meilleur plaidoyer pour la réconciliation de la philosophie et de la vie. Il est facile d'être mystique au prix du monde, il est plus difficile de se rendre maître de la magie de ce monde. La pensée de l'Être et de l'Un réconcilié c'est d'abord une pensée vouée à la nature et c'est en ce point de convergence que l'humanisme et le naturalisme trouvent leur intérêt commun et leur soutien réciproque : « *Mirabilia artis Magicae non fiunt nisi per unionem et actualionem eorum, que seminaliter et separate sunt in natura.* », § 782, les merveilles de l'art magique ne se produisent que par l'union et l'actualisation de celles qui sont dans la nature sur un mode séminal et séparé. Union et actualisation, ces fonctions ne sauraient paraître en dehors de la réciprocité de l'Être et de l'Un. En discerner l'usage c'est proportionner la magie humaniste et les attentes de la terre. Rabelais, ou son successeur, était donc bien inspiré d'achever son *Cinquième livre* par ces promesses de nœuds nouveaux dans les semences de la terre car il n'est d'ésotérisme que de

11 Ici je corrige le traducteur qui n'est pas assez précis lorsqu'il préfère : « par l'être de l'Un ».

l'intérieur de la terre : « Venus en vostre monde portez tesmoignage que sous terre sont les grands tresors, et choses amirables, et non à tort. Cerès jà reverée par tout l'univers, par ce qu'elle avoit montré, et enseigné l'art d'agriculture, et par invention de bled, aboly entre les humains le brutal aliment de gland, a tant et tant lamenté, de ce que sa fille fut en nos regions subterraines ravie : certainement prevoiant que sous terre plus trouveroit sa fille de biens et excellences, qu'elle sa mere n'avoit faict dessus. » (chapitre XLVII, p. 839)

La magie, Pico le rappelle, n'est jamais séparée de la Kabbale : « Aucune opération magique ne peut avoir d'efficacité sans se rattacher à une œuvre explicite ou implicite de la Cabale. » (§ 786). C'est pourquoi la magie est un ésotérisme, si par ésotérisme on entend cette grammaire des ténèbres qui partage entre la nuit et le jour. L'ésotérisme, contrairement à des idées reçues, ne procède pas d'une hénologie outrancière, mais au contraire d'une confrontation de l'Un à l'Être qui seule garantit la profondeur de rassemblement du divers dans l'unité qui fait son « plus hault sens ». Sans l'égalisation de la différence de l'Un et de l'Être, il y a peut-être une mystique de l'âme, mais jamais d'ésotérisme des substances, car sans Être, il n'y a plus ni force dans le désir, ni nœud dans l'amour et pas davantage de nature éparsée offerte aux magies humaines. Le secret aime l'Être, le secret connaît trop l'Un de son retrait pour renoncer à l'Être de sa puissance. Un ésotérisme sans Être est un silence, un ésotérisme de l'Être est un pouvoir. L'ésotérisme veut une nature et l'Un seul ne la concède pas, il y faut une âme qui fasse place à l'Être dans la connaissance de soi-même. Entre l'Un et l'Être, la différence n'est pas pure, elle contient un moment synthétique, et ce moment est nature. En concluant son essai sur l'Être et l'Un, Pico de la Mirandole n'impose le nœud dans la vertu que parce que ce nœud est nature. La nature est le dernier mot d'une utopie de la raison qui s'est conquise jusque dans la nuit de l'intellect.



III
DISCUSSIONI



MASSIMO DONÀ

RISPOSTA A SEVERINO

Mi viene chiesto di rispondere a quanto Emanuele Severino rileva a proposito di un mio saggio sul Cristianesimo uscito nel primo numero di questa prestigiosa Rivista. E lo faccio molto volentieri, innanzitutto perché le questioni che Severino mi pone sono “centrali”... se non decisive, ma poi anche per il debito che da tempo mi lega a quello che è stato il mio primo “maestro”. D’altro canto, quasi tutto, di quello che so, in filosofia, lo devo a lui; ma soprattutto gli devo una scelta di vita ddi cui, davvero, non mi sono mai pentito.

Ma veniamo subito alla questione.

Comincerei col rilevare che, se per un verso, nella pagina dedicata al mio saggio vengono sviluppate varie osservazioni, tutte a loro modo importanti, una è comunque quella *decisiva*; che, proprio in quanto tale, dovrà essere presa immediatamente in considerazione.

Ci riferiamo al passo in cui Severino afferma che il *dire secondo cui “X sarebbe e non sarebbe X”* è un dire “contraddittorio”.

Infatti, dal suo punto di vista, “la negazione non-escludente non è altro che la contraddizione”¹.

Ma stanno proprio così le cose?

Cominciamo col chiederci a cosa faccia riferimento il mio maestro (ma direi più in generale, il *logos* filosofico) nel chiamare in causa un concetto come quello di “contraddizione”. Di sicuro, egli ha in mente un *dire* volto ad affermare l’*identità* di quanto, nello stesso tempo, sembra destinato a dirsi nella forma di un vero e proprio *differenziarsi*. Cioè, il dire contraddittorio affermerebbe, sempre secondo Severino (ma non solo secondo lui!), l’esser identici di *diversi* pregiudizialmente riconosciuti come tali (cioè, come “diver-

1 Emanuele Severino, in “La filosofia futura”, N. 02, 2014, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 145.

si”). Ecco perché esso verrebbe a costituirsi come un dire *impossibile*, o meglio... come qualcosa che appare destinato a togliersi da sé – stante la potenza intrascendibile della “non-contraddizione”.

D'altronde, se i *diversi* (di cui si dice appunto *l'esser identici*) vengono riconosciuti come “diversi” (stante che l'identità identifica sempre due diversi – un soggetto e un predicato – ... almeno, secondo quella che Severino definirebbe la “logica astratta” dell'Occidente, inconsapevole del fatto che, nell'identità, a dirsi identici non sono mai due diversi, ma sempre e solamente il medesimo... la logica comune, infatti, è totalmente inconsapevole del fatto che l'identità dice sempre e solamente *l'essere identico a sé dell'essente*... e l'essente viene concepito come un che di originariamente “relazionale”, costituito, almeno in questo caso, dalla relazione soggetto-predicato), come non accorgersi del fatto che, se fossero davvero ciò che dicono di essere (ossia: diversi), i diversi non potrebbero mai dirsi, nello stesso tempo e dallo stesso punto di vista, anche identici (ossia, non diversi)?

Se non altro perché il dire che li riconosce identici, è quello stesso che deve, in-uno, averli riconosciuti anche *come diversi* (come un “uno” diverso da un “altro”), e proprio per poter dire che “l'uno è l'altro”. Insomma, proprio nel riconoscere che si tratta di due essenti (ognuno dei due escludente da sé il proprio altro) – dove nessuno dei due è l'altro, ma *lo esclude* – si sta originariamente vanificando la pretesa di affermare che tali “diversi” (riconosciuti appunto come diversi) possano essere anche *non-diversi*. Perché è questo stesso dire a presupporre il loro (dei “diversi”) *esser comunque anche diversi*.

Peraltro, solo del “diverso”, si può dire il *non-esser-diverso*! Ecco perché, qui, il “non” sembra faticare ad “escludere” *l'esser diversi* dei diversi; stante il suo sussistere solo in base al loro costituirsi “*come diversi*” – se non fosse così, infatti, non gli si darebbe nulla da negare.

Ma proprio per questo si tratterà di un *negare* che, di fatto, non negherà alcunché... sempre che “negare” significhi “escludere”, però (precisazione decisiva, quest'ultima!). Tale negare, infatti, *non esclude*, davvero, e in alcun modo, il loro “esser diversi”.

Là dove, invece, sempre secondo Severino, il negare sembra non potersi costituire se non come un “escludere”.

Ecco, dunque, in base a cosa egli si sarebbe sentito autorizzato a rilevare la contraddittorietà del dire da cui abbiamo preso le mosse; tale dire, cioè (sempre quello secondo cui “X è e non è X”), appare come *contraddittorio* perché, nel proporsi di negare l’esser diversi dei diversi, finisce per presupporre che, quello che da esso viene negato, si ritrovi in verità nello stesso tempo anche affermato.

D’altro canto, se nel negare, quel che viene negato, viene necessariamente anche affermato, il medesimo verrà per ciò stesso *incluso*, e *non* “escluso” sempre dalla medesima “negazione”.

Eppure... presupposto irrinunciabile del rilievo severiniano è che “il negare” *escluda* – ecco perché, se quel che dovrebbe costituirsi come esclusione, è costretto (per poter essere) ad includere quello stesso che, per altro verso, esso avrebbe invece voluto escludere, il suo escludere non escluderà alcunché.

Dunque, stante il suo funzionare come un escludere (e solo per questo), il “negare” non riuscirà neppure a costituirsi, ma si toglierà originariamente da sé. E proprio in quanto *espressione di un mero atto d’inclusione* (inclusione della differenza di ciò di cui si vorrebbe dire il “non essere differente”, concepito appunto come *esclusione dell’esser-differente*).

Ma il punto è: siamo certi che dire che “X è e non è X” significhi che l’esser X da parte di X nello stesso tempo *escluda* il suo esser X?

Insomma, siamo sicuri che *dire che “X non è X”* significhi *escludere che X sia X*?

Questo, il punto. Non possiamo esserne così sicuri perché, se il “non esser X” da parte di X, significasse una *semplice esclusione* del suo – sempre di X – esser X, verrebbe da dubitare che possa esservi, da qualche parte, una X capace di esser la X che è. Ovvero, che possa esservi una X di cui si possa dire, *proprio in quanto è quella X che è*, il suo “non esser X”. D’altro canto, se la X escludesse di poter essere X (in quanto posta come negante di esser la X che è), di cosa potremmo dire che “non è X”? E poi, cosa starebbe ad indicare la X evocata del dire secondo cui, comunque, “qualcosa non sarebbe X”.

Ad ogni modo, il fatto è che nessuno può credere che il trovarsi *incluso all’interno di un orizzonte di senso ben preciso* possa e tanto meno “*debba*” necessariamente “*escludere*” la sua esclusione. E non tanto perché lo diciamo noi o per qualche misterioso motivo...

ma perché, proprio nel venire esclusa, l'esclusione finirebbe per non ritrovarsi affatto esclusa.

Insomma, fermo restando che *ogni escluso è anche incluso*, non ha senso alcuno affermare che qualcosa, se incluso, *escluderebbe* la “sua esclusione”; perché l'esclusione non sarebbe per ciò stesso mai stata esclusa. E proprio perché *escludere l'esclusione* significa affermarla, più che escluderla; ossia, comporta *il non essere ancora stata esclusa* da parte dell'esclusione; proprio escludendola, infatti, finiremmo per rendere evidente che l'esclusione funziona ancora all'interno dell'orizzonte da cui la si sarebbe voluta/dovuta escludere. E dunque, in quanto funzionante, *non può certo venire riconosciuta come “esclusa”* dall'orizzonte da cui la si sarebbe invece voluta escludere.

Perciò l'inclusione di quel che viene negato (inclusione necessaria già per il fatto che finanche il semplice *esser negato*, se non includesse quel che nega, non potrebbe neppure porsi come sua “negazione”) non può escludere la sua esclusione. E sempre perché, proprio *escludendola*, non la escluderebbe affatto, ma finirebbe per riproporla (escludendola, cioè, mostrerebbe di non averla esclusa); la riproporrebbe cioè come suo atto originario, tutt'altro che escluso, dunque... e proprio per averla voluta escludere, ribadiamo!

Ma... si badi bene, *l'escluderla* non viene per ciò stesso meno, ma conferma piuttosto il suo (dell'esclusione) non essere stata affatto esclusa, *e proprio in virtù dell'atto con cui la si sarebbe “esclusa”* (ossia, *in virtù dell'escluderla*).

Ma allora, se l'esclusione non può venire esclusa (perché escludendola la si includerebbe), nel “non” che non riesce ad escludere alcunché – e tanto meno l'esclusione –, a parlare dovrà essere sempre anche, e necessariamente, *l'esclusione*.

Da cui, dunque, non si riesce ad uscire; *neppure escludendo* “l'esclusione”. Perciò l'esclusione viene ad assumere le fattezze di un vero e proprio ‘trascendentale’ che, *non perciò, comunque, ci impedisce di “negarlo”* (tale trascendentale); o meglio, *di pensare il suo esser-negato*.

Fermo restando che l'esser-negato, non escludendo l'esclusione – senza comunque far neppure mancare *l'esclusione dell'esclusione* (ché, anche quest'ultima, se venisse esclusa, dimostrerebbe di non essere affatto esclusa) –, ancora una volta, escluderà e insieme non

escluderà l'esclusione. O meglio, non la escluderà, e proprio nell'escluderla.

Conformemente ad una struttura relazionale che non comporta affatto l'impossibilità come forma di *inemendabile esclusione*.

Sì che, al cospetto della domanda: ma... questo "non escludere" che *non manca dell'escludere* si distinguerà oppure no dal non-escludere che invece dovesse mancare dell'esclusione? E vi si distinguerà *escludendo dal proprio orizzonte* il non-escludere mancante dell'esclusione?

Ecco, se questa fosse la domanda, la risposta non potrebbe che essere: no, ché neppure il non-escludere che *mancasse dell'esclusione* (dove cioè il non escludere riuscisse cioè ad escludere l'esclusione senza trovarsi costretto a riconoscere di non averla affatto esclusa – ciò che non potrà mai darsi!) potrebbe dirsi "altro" (nel senso dell'esclusione) dal non-escludere che *non manca dell'esclusione...* che non manca dell'esclusione proprio perché la esclude, e dunque manca della medesima.

Anche perché, come abbiamo già visto, se il non-mancare fosse "altro" dal mancare, mancherebbe... e dunque *non sarebbe altro dal mancare*.

Perciò, in questa prospettiva, il discorso di Severino non può liberarsi dai rilievi qui proposti così come si è sempre liberato, e peraltro con grande facilità, dalle obiezioni che di norma gli vengono mosse... rilevando che, proprio per contrapporsi al *cosiddetto* "suo" discorso, tali obiezioni dovranno comunque "distinguersi" dal medesimo, si da non poter fare a meno di confermarlo.

Infatti, qui, non ci si contrappone affatto al suo discorso.

E dunque non gli si rivolge, in senso proprio, un'obiezione.

Quel che si sta indicando è piuttosto *l'originario negarsi del Destino!* Ovvero, il suo "negarsi da sé"; e proprio in ragione della mancanza di possibili obiezioni (ossia, di discorsi che possano porsi oltre l'orizzonte disegnato dal Destino, e dunque venirne esclusi).

Non si vuole cioè istituire lo "spazio" di un'altra negazione, *diversa* da quella sancita dal Destino; ma si sta suggerendo piuttosto come sia invero *la stessa intrascendibilità della forma escludente sancita dal Destino* a "negarsi" (ché non è mai un "altro" a negarla, ma il medesimo, sempre e solamente, a negarsi), e proprio in quanto intrascendibile, e dunque priva di un *altro da sé* – è infatti sempre

nel suo spazio che si apre e si disegna qualsivoglia possibile forma di alterità.

Perciò il negarsi che compete al Destino (ma qui preferisco dire: alla forma della negazione escludente) non esclude alcunché... e dunque *lo nega* (cioè, nega il Destino) senza istituire alcuno spazio *altro* dal suo. Ma, nello stesso tempo, senza neppure “mancare”, in senso proprio, di una qualche alterità... essendo proprio esso l’orizzonte intrascendibile e mai finito in cui si viene a costituirsi qualsivoglia alterità; e dunque qualsivoglia obiezione al Destino.

Dove, quel che resta comunque da intendere è cosa dica davvero questo “non escludere” che nulla di diverso dall’*escludere* sembra poter esibire (stante che, se lo esibisse – qualcosa d’altro dall’*escludere* – non esibirebbe nulla di diverso dall’*escludere*, ma riproporrebbe l’intrascendibile forma dell’*escludere*)... e che dovrà necessariamente riverberarsi in tutti distinti di cui, nel suo spazio intrascendibile, si dice appunto il vicendevole e reciproco escludersi (dove l’*escludersi*, però, sarà sempre anche un non-*escludersi*).

Anzi, forse non si tratta neppure di chiedere cosa esso dica o mostri (ché questa domanda sembra presupporre che qualcosa di diverso possa mostrarsi o essere detto, rispetto alla forma dell’*esclusione*). Il non-*escludere* mostra infatti il semplice *negarsi* dell’*esclusione*.

Esso, cioè, mostra sempre un’*esclusione* “che si nega”; dove il *negarsi*, in ogni caso (credo sia quanto mai opportuno insistervi), non disegna *nulla di diverso* dall’*esclusione* che questo stesso “*negarsi*” mostra... *sia pur come negata*.

Certo, un problema non da poco è quello si pone alla luce di queste considerazioni, rimanendo in esse del tutto indeterminato (almeno, in queste pagine) cosa implichi questo “*negarsi*” – dato che nulla di “diverso” il medesimo sembra poter indicare rispetto all’*esclusione* per esso in qualche modo “*negantesi*”.

Il problema, però, rimane totalmente indeterminato e dunque aperto solo in queste pagine, ché qualcosa, in questa direzione, s’è già detto in altri scritti.

Una cosa, comunque, possiamo ancora aggiungerla, in rapporto alle due possibilità evocate da Severino dopo aver rilevato che “questa non-*esclusione* può essere intesa in molti modi”².

2 *Ibidem.*

Il fatto è che qui Severino ha perfettamente ragione: questa non-esclusione si costituisce (senza però “volarla essere”) come “liberissima *scelta* senza alcun fondamento o giustificazione, cioè sciolta da ogni “saldo legame”³. Ed “è questo” (non si può dire, infatti, che “*voglia* essere questo”) in quanto espressione dell’originario, vale a dire dell’*arché* – che in quanto tale, non può certo trovare ragioni fuori di sé, o in qualcosa che sia da essa presupposto –; “è questo” perché, “se la non-esclusione della negazione escludente si presentasse come *impossibilità* di essere esclusione di questa negazione, ne verrebbe che la negazione di tale impossibilità sarebbe dovuta all’accettazione del principio di non contraddizione”⁴.

D’altro canto, vale comunque la pena ricordare che la “non-esclusione” della *negazione escludente* non esclude (e dunque non ne dice l’impossibilità) il suo essere anche *esclusione* della medesima, perché, come abbiamo rilevato, il “non” cui stiamo facendo riferendo non può escludere ciò di cui si costituisce come semplice e *non-escludente*, ossia “originaria”, *negazione* (o meglio può escluderla, ma proprio *escludendola*, si ritroverebbe a non averla affatto esclusa).

E dunque escluderà... cosa? Nulla. O meglio, quel nulla che, proprio per il suo non poter essere escluso (se non facendosi positivo), risuonerà in ogni distinta ed escludente “determinatezza” nella forma del suo (di ogni determinatezza) semplice ed enigmatico “negarsi”.

3 *Ibidem.*

4 *Ibidem.*



LUCA TADDIO

UN REALISMO RELATIVISTICO. IN RISPOSTA A EMANUELE SEVERINO

Avendo solo incominciato ad addentrarmi tra le molteplici implicazioni metafisiche che l'opera di Emanuele Severino presenta, non posso ancora stendere un bilancio, neppure provvisorio, del debito contratto, un debito certamente destinato a crescere. Alcune grandi opere del pensiero si caratterizzano per la forza di essere un *sistema* dove ogni singolo anello stringe a sé l'anello successivo. Non riesco ad immaginare una sola obiezione da porre a Severino che comporti o la rottura della catena o l'intero esame dei singoli anelli: da qualunque punto si approcci il suo pensiero esso ci condurrà verso lo stesso nucleo centrale, come i raggi di un qualsiasi punto dato su una circonferenza conducono al medesimo centro. Siamo legati alla verità in un'unità di discorso, verso l'essenza del fondamento denominata *Struttura originaria*. È in questo suo primo scritto che batte il cuore del suo pensiero: la struttura che tiene in vita il suo intero discorso. Cercherò di delimitare le mie osservazioni al solo campo dell'apparire fenomenico: per così dire, ad un singolo anello del discorso, nella consapevolezza che tutto il suo discorso è legato e consequenziale alla struttura originaria.

La meraviglia (*thaumazein*) da cui scaturisce la filosofia è un sentimento autentico che, come precisa Severino, esprime l'unione inscindibile tra angoscia e meraviglia che il mortale, a partire dai Greci, prova nei confronti della potenza annientatrice del divenire. Solo dalla fondazione dell'ontologia greca e quindi dall'originaria opposizione tra essere e nulla l'uomo comincia ad angosciarsi, a partire cioè dalla sua piena consapevolezza che egli può diventare nulla. È dall'apparire della cosa come oscillazione tra essere e nulla che le mie osservazioni fenomenologiche si sono intrecciate a quelle di Severino. Mi riferisco in modo più preciso alle obiezioni che Severino ha posto, in *Studi di filosofia della prassi*, alla fenomenologia husserliana. Ho ripreso queste pagine di *Studi* poiché le reputo

centrali per l'intero mio discorso sull'apparire della cosa e la chiarificazione del concetto di "esperienza immediata". L'esempio preso in esame costringe l'argomentazione a far riferimento ad aspetti del visibile: da tale "costrizione" ne ho ricavato un metodo di lavoro. Il caso analizzato da Husserl, e discusso da Severino, è l'apparire di un cubo: un esempio, non a caso, paradigmatico per l'intera tradizione fenomenologica. Il problema consiste nel fatto che il cubo implica un *rinvio* e se questo rinvio non è fenomenologicamente fondato (reso evidente e quindi incontrovertibile) il progetto della fenomenologia husserliana, che consiste nel tentativo di fondare una scienza *assolutamente* rigorosa, fallisce. La possibilità logica che le facce del cubo non direttamente osservate, diventino *altro* mentre siamo intenti ad osservare le altre è, per Severino, un *dubbio* inestirpabile dalla fenomenologia, poiché, anch'essa, si iscrive nella tradizione nichilistica – nell'interpretazione occidentale del divenire – in cui le cose possono diventare altro da sé. L'obiezione che lo scettico può rivolgere contro la tesi husserliana dell'evidenza apodittica all'apparire del cubo fa leva, indirettamente, sulla metafisica nichilista (di cui peraltro lo stesso scetticismo ignora, sino in fondo, la portata). Diversamente, l'opera di Severino è tesa a mostrare l'impossibilità che una cosa possa diventar altro da sé, richiamandosi al principio che, se interpretato correttamente, è il più certo di tutti, ossia *il principio di non contraddizione*. Per essere correttamente inteso, tale principio, dev'essere ricondotto alla *Struttura originaria* e quindi all'immediatezza logica e fenomenologica che negli scritti successivi renderanno possibile il richiamo a quel *Destino* che afferma l'identità di ogni determinazione. Naturalmente questi "salti teorici" dovrebbero essere giustificati uno ad uno e inanellati correttamente, cosa che qui non è possibile fare.

Torniamo all'esempio col quale intendevo mostrare come è possibile rispondere all'obiezione scettica senza implicare necessariamente una metafisica sottostante. Provo quindi a chiarirne ulteriormente i termini. Severino nella sua risposta al mio saggio pare essere d'accordo su questo punto, ossia sulla non necessità di un rinvio alla metafisica sottostante l'*apparire empirico*, ma come può egli escludere il dubbio scettico senza portare alla luce l'intero suo discorso? Senza tale richiamo l'apparire del cubo resterebbe sempre in balia della possibilità di divenir "altro". Se comprendo bene la sua precisazione, egli intende asserire che non è l'eternità dell'ente

la garanzia del fondamento, bensì una dimensione ancor più originaria. Naturalmente il richiamo a questa struttura originaria è doveroso; tuttavia, non si potrà negare che l'affermazione dell'eternità di ogni singolo ente concerne, così come ogni altra cosa, anche l'apparire empirico di questo cubo. In teoria, per Severino ciò potrebbe essere sufficiente ad eliminare ogni forma di scetticismo sull'apparire empirico, cioè la possibilità dell'andare nel nulla di una parte del cubo (dato che nulla, di fatto, può diventar altro da sé). Tuttavia le cose non stanno così: se, infatti, circoscriviamo l'esempio senza tirare in ballo l'intera metafisica occidentale e il senso stesso dello scetticismo rispetto all'isolamento della Terra, allora nemmeno Severino può rispondere al dubbio scettico che egli stesso ha posto. Se ogni cosa è eterna, anche l'eventuale non apparire più di una faccia del cubo è eterno: il non cubo farebbe parte del divenire che, di per sé, non viene negato. Ciò che Severino rifiuta con forza è l'interpretazione nichilistica del divenire. Ora, come possiamo da questa prospettiva rispondere allo scettico che intende minare la possibilità dell'affermazione assoluta e quindi incontrovertibile dell'apparire di questa cosa che chiamiamo cubo? Russell, se non ricordo male, definisce la "cosa" come "l'intera classe delle sue apparenze". Dovremmo dire con Severino che l'intera classe delle sue apparenze è eterna, considerando sia l'apparire empirico sia l'apparire trascendentale. Nell'apparire trascendentale la cosa appare nell'intera classe delle sue apparenze: la cosa appare secondo il prima e il dopo eternamente, dove ogni singola determinazione appare eternamente identica. *Nel progressivo apparire dell'eterno di questo cubo potrà apparire anche il non apparire più di una delle facce del cubo.* Così Severino non può di fatto contestare e rispondere al dubbio posto dallo scettico che ci vuol far riconoscere la possibilità che una delle facce non direttamente visibili non appare più così come appariva un attimo prima.

Il dubbio fa perno su ciò che non è direttamente visibile: le tre facce invisibili del solido. La mia tesi è che, affinché il dubbio possa essere formulato, lo scettico deve implicare necessariamente: 1) la struttura fenomenologica del suo discorso; 2) che tale struttura fenomenologica determini le ragioni stesse del dubbio (ossia "perché", "dove" e "quando" dovremmo assumere il dubbio).

Possiamo dire che, per Severino, il dubbio scettico si risolve entro i confini dell'apparire empirico? La risposta in *Studi* mi pare

negativa e, nella recente replica di Severino, non ci viene fornita alcuna giustificazione teorica a riguardo. Ci si limita, da un lato, a ribadire la non evidenza del “rinvio” al lato invisibile e, dall’altra, a richiamare una “dimensione più originaria” rispetto all’eternità dell’apparire. Evitiamo di essere frettolosi nell’analisi e prima di precipitarci mani e piedi all’interno della *struttura originaria* vediamo se possiamo ulteriormente chiarire cosa accade, qui ed ora, osservando un cubo.

Si potrà sostenere che il problema non riguarda l’*apparire* del cubo, bensì l’*essere* cubo del cubo, ossia la *reale* presenza di tutte e sei le facce del cubo nel medesimo tempo (e non la semplice “apparenza” prospettica del solido). Ricordiamo che Husserl ha messo tra parentesi l’esistenza del mondo esterno – l’*epoché* fenomenologica –, ma a noi questo aspetto interessa fino ad un certo punto visto che il problema si pone in ogni caso. L’apparire di una cosa, implicando necessariamente un *rinvio*, trasforma la certezza apodittica del dato fenomenologico in un’ipotesi: un progetto. Un altro modo per dirlo è che le “verità” della fenomenologia necessitano di un tempo dato che l’apoditticità non si esaurisce nel “qui ed ora”, ma nel tempo necessario all’esplorazione di un dato fenomeno. Ciò è determinato dal fatto che possediamo un corpo. Tale dimensione temporale implica un vissuto di coscienza, un prima e un dopo. Tutto il nostro discorso non pone l’accento, come invece fa Husserl, sul dato di coscienza, bensì su come l’evento o il fenomeno (l’apparire della cosa) è di per sé organizzato, strutturato; ciò non a prescindere dall’osservatore, ma relativamente all’osservatore (inteso, nel sistema di riferimento implicito, come *invariante*).

Si potrà obiettare che se il dubbio è logicamente formulabile ciò è sufficiente a costringere il filosofo ad una presa di posizione; tuttavia, ribadiamo, non è affatto irrilevante *come* il dubbio viene formulato, dato che in quel “come” risiede l’origine di senso da cui il dubbio stesso trae la sua legittimazione. Lo scettico per formulare il dubbio deve *presupporre* la “struttura fenomenologica propria dell’apparire”: usando il suo stesso argomento potremmo dire che egli, ammettendo la presenza di sole tre facce di *un* cubo, implicitamente ammette di vedere l’apparire di un cubo, ossia l’*unità* fenomenologica della cosa. Se egli non ammettesse tale *immediata unità* dell’apparire visibile della cosa non potrebbe dire di vedere di fronte a sé un cubo, di cui dubita della reale presenza di una delle sei facce.

Anche per lo scettico il cubo appare così come appare, altrimenti non potrebbe nemmeno formulare il dubbio: non potrebbe cioè *dire* di non vedere le altre facce di quella cosa che corrisponde alla definizione di cubo (un solido che possiede congiuntamente sei facce uguali). Tenendo fermo quest'argomento, ossia la necessaria implicazione di una struttura fenomenica presente nei modi di datità della cosa, non potrebbe nemmeno dire di vedere solo tre facce uguali del cubo, poiché anch'esse sarebbero un'*interpretazione* dell'unità di quella cosa che per definizione possiede sei facce uguali. Inoltre come può lo scettico, senza al contempo vestire i panni del fenomenologo, *dire* di *vedere* tre facce uguali? Tale uguaglianza implica un assunto prospettico-fenomenologico. Tre facce uguali sono tre facce uguali di "un" cubo, per lui, solo presunto. Perché "presunto"? Se questa cosa presunta non appare, allora "presunto" significa che appare la sua non sussistenza, ma in tal caso non sarebbe più un dubbio ma una certezza: il dubbio per rimanere tale non deve consentire la manifestazione dell'oggetto di cui si dubita. È sempre nell'apparire che si manifestano le caratteristiche fenomenologiche proprie. Si ribatterà nuovamente che si intende giustificare l'essere e non il semplice apparire della cosa: l'indimostrabilità del sussistere congiunto delle sei facce. Rimane inoltre il fatto che nel tempo le facce possono mutare – così potrebbe ribadire nuovamente lo scettico. Ma il tempo non è una variabile *astratta*, né meramente soggettiva; sono le caratteristiche dell'evento e della cosa osservata a dettare le regole e i modi in cui dev'essere osservata.

L'osservazione scettica, come ogni altra, trae la sua dimensione di senso nel "tempo vissuto fenomenologicamente": non c'è *ragione* di dubitare di una cosa osservata in un tempo rapidissimo, ma solo di una osservata in un tempo lungo. Il tempo per noi determina e stabilisce la probabilità che, in un ambiente relativamente stabile, qualcosa muti. Perché il cubo dovrebbe mutare pochi secondi dopo essere stato osservato? Si dirà che si tratta di un evento logicamente possibile, ma altamente improbabile e ciò è già sufficiente per far venir meno il progetto di Husserl di una scienza assolutamente rigorosa. E perché per noi alcune soglie temporali giocano una funzione teorica diversa? Non dovrebbero essere tutte uguali? Perché è quanto in effetti accade per noi costantemente: le cose appaiono e scompaiono entro un certo arco di tempo. La coerenza fenomenologica dell'apparire della cosa è temporalmente determinata non

solo dall'abitudine o dall'esperienza passata, ma anche dai tempi di accesso e di fruizione di un evento e da come essi si relazionano alle modalità di apparizione e di esplorazione della cosa rispetto al nostro corpo. Il nostro corpo determina il sistema di riferimento entro le nostre soglie di percezione. Il dubbio prende corpo proporzionalmente all'incremento temporale tra t_1 a t_2 : tra la prima osservazione della faccia e la seconda in cui ci accingiamo ad osservarla. Il dubbio però, ribadiamo, stranamente si collega a questo "accingersi" dato che esso per principio deve implicare, per rimanere tale, la non manifestazione della faccia del cubo. *Se possiamo scoprire il non sussistere della faccia del cubo non siamo più dinnanzi ad un dubbio; mentre se, per principio, perché il dubbio rimanga tale, non possiamo scoprirlo, allora diventa per noi un dubbio irrilevante poiché mancherebbe la presa sulla realtà.*

Si ritiene evidente (apodittico) solo ciò che viene osservato "qui ed ora" come se, il fenomeno qui ed ora osservato, fosse di fatto solo il risultato delle tre facce visibili: come se l'invisibile non giocasse un ruolo altrettanto fondamentale nello strutturare il fenomeno osservato; quest'ultimo infatti determina già di per sé il fatto che si tratti o meno di un cubo. Non siamo di fronte ad un oggetto che potenzialmente può essere qualunque cosa: nell'esempio di Russell, ricordato da Severino, la faccia potrebbe essersi trasformata anche in un elefante – una possibilità per quanto improbabile ritenuta logicamente possibile. Una possibilità che nella concretezza del "qui ed ora" della cosa presente non si dà, essendo il cubo determinato dal rapporto tra visibile e invisibile della cosa: perché il cubo appaia così come appare, la parte invisibile deve mantenere una coerenza rispetto alla struttura fenomenica della cosa. La struttura dell'evento *visibile-invisibile* dipende dal sistema di riferimento determinato dal nostro corpo, come sistema di riferimento, in relazione all'ambiente circostante. Il nostro essere in riferimento e il nostro essere un corpo fisico in riferimento ad altri corpi determina spazi e *limiti* prospettici sulle cose – da cui il rapporto visibile-invisibile. Tali "limiti" (il fatto che vediamo solo una parte del cubo) non rappresentano dei limiti alla conoscenza, bensì rappresentano il *presupposto della stessa conoscenza*. Non è possibile conoscere un cubo come oggetto che presenta congiuntamente sei facce uguali, la conoscenza è sempre prospettica: dipende dal nostro punto di osservazione e dal nostro essere situati nel mondo. Se non fossimo situati semplicemente non

saremmo. Per questa ragione non vi può essere conoscenza assoluta, ma solo *relativa*. Ciò non implica che non ci siano verità perché “tutto è relativo”, come spesso sentiamo ripetere. Al contrario il relativismo è il presupposto per poter affermare “verità”. In quest’ottica il bersaglio di Severino e dello scettico diventa un bersaglio vuoto o, meglio, un insieme vuoto in quanto non esistono “assoluti” (verità, nulla, essere): né “forme pure” (essere, nulla, spazio, tempo etc.) né forme trascendenti (cfr. il nostro *Verso un nuovo realismo*). La verità e la filosofia, come teoria della conoscenza, implicano necessariamente un *processo*, sono sempre *progetto*.

Si potrebbe allora affermare l’immediatezza di verità ontologiche e ancor prima metafisiche anziché epistemologiche, ma ciò esula dall’esempio da cui siamo partiti anche perché la verità dell’idea di cubo, essendo una definizione (e, per ciò stesso, immediata ed evidente), assumerebbe un carattere tautologico: un cubo che non possedesse sei facce uguali semplicemente non sarebbe un cubo. Si dirà: ma come può un realismo essere “relativistico”? Possiamo intendere l’apparire a prescindere dalla coscienza? Naturalmente per Severino il termine “realismo” fa già parte della storia del nichilismo e, per quanto riguarda la “coscienza”, nella storia della metafisica, Gentile, ci ha, secondo Severino, certamente già fornito una risposta adeguata alla nostra seconda domanda. Sempre nella medesima tradizione “nichilista”, richiamandomi ad una tradizione fenomenologica diversa da quella husserliana – a Mach, James e alla tradizione gestalista sino a Bozzi e poi alla teoria della complessità –, ho inteso indicare una risposta diversa capace al contempo di essere fondativa (l’impossibilità di negare ciò appare), metastabile e relativistica. La via che ho cominciato a tracciare in *Verso un nuovo realismo* indica una direzione, verso una metafisica metastabile o relativamente stabile che muove proprio dal rifiuto dell’opposizione: verità del divenire uguale non verità.



VASCO URSINI

RISPOSTA A EMANUELE SEVERINO

Nel numero 2 di questa rivista Emanuele Severino nell'aprire la discussione sugli articoli comparsi nel numero precedente, ha recensito anche un mio saggio edito da Book Sprint Edizioni nel novembre 2013, scrivendo quanto segue:

C'è anche la situazione in cui si crede di trovarsi a dover scegliere tra il destino della verità e le convinzioni che si fondano sulla terra isolata da esso. Di tale situazione è un paradigma significativo il saggio di Vasco Ursini, *Il dilemma verità dell'essere o nichilismo?* (Book Sprint Edizioni, 2013). Chiedo anche qui: perché è necessario scegliere *o* tale verità (che è la negazione del nichilismo) *o* il nichilismo – e non *entrambi*? Perché si rifiuta la contraddizione! (E il destino è la forma autentica della negazione della contraddizione – la forma che si mantiene al di là del modo in cui il “principio di non contraddizione” si presenta nella terra isolata). D'altra parte, trovarsi nel “dilemma” (o nel “problema”) rispetto al destino è un modo di *negare* il destino e pertanto è un *aver già scelto* la terra isolata dal destino e le convinzioni che su di essa si fondano – un aver già scelto, anche se si crede di trovarsi ancora al di qua della scelta.

Dico subito che sono infinitamente grato a Emanuele Severino di essersi *piegato* a discutere il mio saggio. Alla gratitudine si unisce un sentimento di viva soddisfazione per l'attenzione ricevuta da lui che io reputo degno di essere collocato tra i più grandi pensatori dell'umanità, tra coloro cioè che hanno preso posizione su ciò che è e significa «verità», non su questa o quella verità, ma sulla *verità* che è il mostrarsi dell'assolutamente incontrovertibile. Soltanto così, a parer mio, si fa autentica filosofia.

Premesso ciò, provo a rispondere ai rilievi critici di Severino. Nulla da osservare sulla necessità di scegliere una delle alternative del dilemma. Non mi pare invece condivisibile l'affermazione che porsi il problema di scegliere tra la verità del destino e il nichilismo

“è un modo di *negare* il destino e pertanto è un *aver già scelto* la terra isolata dal destino e le convinzioni che su di essa si fondano, anche se si crede di trovarsi ancora al di qua della scelta”. No. Tentare di scegliere tra due alternative non può essere un *aver già scelto*, ma è verificare se si riesce a scegliere. Nel mio caso si è cercato di verificare se è possibile *uscire* dall’isolamento della terra e dal nichilismo che la pervade, partendo, da un lato, dalla consapevolezza che l’isolamento della terra non è una colpa dell’uomo ma è l’accadimento della decisione originaria, un *eterno* che sopraggiunge con necessità nel cerchio dell’apparire, dall’altro lato, dalla consapevolezza che due anime in perenne contrasto tra loro abitano nel nostro petto, una nascosta (l’Io del destino) e l’altra manifesta (l’io della terra isolata); due dunque sono gli *inconsci* dell’Occidente: quello, più profondo, del *destino della verità* e quello, più superficiale, del *nichilismo*, che dunque non è esplicito e intenzionale ma completamente inconscio, nel senso che l’Occidente crede di pensare e di vivere l’ente come qualcosa che è, mentre lo pensa e lo vive come niente.

Questo insanabile contrasto dura da sempre e continuerà a durare sin quando non accadranno, se accadranno, il tramonto dell’isolamento della terra dal destino della verità e l’avvento della terra che salva. Non ci resta dunque che attendere. Ma questa «Attesa» è così lunga da sembrare eterna. Un’*Attesa* che comunque va al di là della dimensione temporale della vita degli uomini, mentre intanto su questa nostra vita incombe continuamente la *morte* che ci terrorizza e ci angoschia. Un’*Attesa* infinita che giorno dopo giorno ci sfibra. A questo punto occorre chiedersi: in tali condizioni è possibile tentare di raggiungere quel primo inconscio? Severino lo ha raggiunto ed espresso nei *cosiddetti* suoi scritti. Io ho tentato e tento ancora di raggiungerlo seguendo le indicazioni che egli ci fornisce:

Quel primo inconscio «può essere raggiunto solo se non ci si mette in cammino in compagnia delle ricostruzioni storiche avanzate dalla nostra cultura. Anzi, solo se non ci si mette affatto “in cammino”, ma si lascia che il luogo della necessità (ossia la struttura originaria della Necessità) già da sempre aperto *al di fuori* della struttura dell’Occidente, consenta al linguaggio di testimoniarlo e di testimoniarlo come qualcosa di abissalmente estraneo a quell’altro luogo che è appunto la struttura in cui cresce la storia dell’Occidente. Se questa struttura continua a rimanere l’inconscio essenziale della nostra civiltà, quell’altra – il

luogo della necessità – è l'inconscio di questo inconscio, il sottosuolo del sottosuolo, ciò che avvolge l'avvolgente». (*La struttura originaria*, p. 14).

Queste indicazioni ho cercato di seguire nel mio saggio senza riuscire a compiere una scelta definitiva tra le alternative del dilemma, verità dell'essere o nichilismo. La «verità» che talvolta mi sembra di scorgere torna presto a vacillare. Non mi resta dunque che richiamare quanto ho scritto nel mio saggio: «Come Kierkegaard mi riduco a vivere in un perenne *forse*. Resto fuori dalla *Chiese* che si fondano su granitiche certezze, disgiunto dalle fedi che muovono la turba, vittima di un pensiero vivo e lucido», che però non rinuncia a tentare di compiere quella scelta.



