

DAVIDE SPANIO (ed.)

Il destino dell'essere

Dialogo con Emanuele Severino

MORCELLIANA

© 2014 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

DAVIDE SPANIO
PRESENTAZIONE

Il volume è frutto del Convegno "Il destino dell'essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino" (29-30 maggio 2012) che l'Università Ca' Foscari di Venezia ha voluto dedicare al maestro del pensiero contemporaneo, Emanuele Severino, oggi professore emerito dell'ateneo veneziano.

Nel corso del Convegno, organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, nell'ambito del PRIN 2009 "Percorsi dell'ontologia: Linguaggio, Socialità e forme della Politica", diretto dal prof. Luigi Ruggiu, sono intervenuti – in presenza e con la partecipazione del prof. Severino – alcuni fra i più autorevoli interlocutori del discorso severiniano, che da tempo dialogano con il pensatore bresciano (Pietro Barcellona, Enrico Berti, Natalino Irti, Leonardo Messinese, Mauro Visentini e Vincenzo Vitiello), e gli studiosi "veneziani" Giorgio Brianese, Paolo Pagani e Davide Spanio (che ha curato la Direzione scientifica del Convegno).

Il dialogo con Emanuele Severino è culminato in una speciale tavola rotonda della quale egli è stato il protagonista insieme agli allievi (Umberto Galimberti¹, Luigi Lentini, Salvatore Natoli, Arnaldo Petterlini, Mario Ruggenini, Luigi Ruggiu, Italo Sciuto, Luigi Vero Tarca e Carmelo Vigna) che, con lui, e grazie al suo impulso, hanno costituito (insieme a Italo Valent, prematuramente scomparso) il nucleo originario del Dipartimento di Filosofia dell'ateneo veneziano, oggi diretto da Luigi Perissinotto (chiamato a presiedere la tavola rotonda), imprimevoli un marchio inconfondibile e duraturo, visibile nella pluralità delle prospettive che nel corso degli anni essi hanno contribuito a irrobustire, consolidando una tradizione di studi che a Ca' Foscari non cessa di alimentare una ricerca filosofica originale e consapevole della posta in gioco².

¹ Il prof. Galimberti, pur avendo dovuto rinunciare ad essere presente alla tavola rotonda, ha contribuito al volume. Per questo suo intervento lo ringrazio.

² Durante il Convegno, a margine delle relazioni affidate ai "veneziani", sono intervenuti anche i prof. Giulio Goggi e Veniero Venier. I loro contributi arricchiscono il contenuto del volume.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, diretto dal Prof. Luigi Perissinotto, e del Progetto "Percorsi dell'Ontologia. Linguaggio, Socialità e forme della Politica" (PRIN 2009), diretto dal Prof. Luigi Ruggiu (coordinatore scientifico nazionale)

Prima edizione: gennaio 2014

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACCOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.8099506, e-mail aidro@iol.it

ISBN 978-88-372-2679-4

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

PAOLO PAGANI

NOTA SULLE MODALITÀ DELL'ESSERE

1. Premessa sulla significanza del termine "essere"

Parlare di "modalità dell'essere" implica che sia possibile usare sensatamente il sostantivo "essere". Al riguardo, non si può non ricordare che, dopo - e con - Gustavo Bontadini, Emanuele Severino è stato (ed è) protagonista di una rilevantissima rinascita della pertinenza ontologica, che passa anzitutto attraverso la mossa della semantizzazione dell'essere.

1.1. Referente dialettico di quella mossa era - sessant'anni fa - Rudolf Carnap: in Italia mediato, allora, dalla scuola di Ludovico Geymonat.

Il progetto di Carnap¹ era quello di definire i termini di qualunque genere di discorso come incognite di un "enunciato elementare", ovvero come soggetti di una funzione proposizionale della quale fosse notificato il criterio di verificazione.

Stando alla critica carnapiana, in particolare, termini quali "essere" e "non essere" non erano mai stati semantizzati secondo il criterio sopra accennato, ma neppure avrebbero potuto esserlo in linea di diritto. In particolare, Carnap riteneva che parlare dell'"essere" come di un sostantivo, e quindi, come di un soggetto di predicazioni, fosse il frutto di una patologia del linguaggio. "Essere" - a suo avviso - sarebbe un pseudo-concetto, nato dalla indebita ipostatizzazione della funzione logica dell'affermare. Insomma, l'uso abituale della forma verbale "è", avrebbe indotto qualcuno a credere che essa - riportata al modo infinito - potesse venir usata anche come sostantivo. La terapia, per curare questa patologia, veniva affidata da Carnap al linguaggio logico-simbolico, nel quale - essendo tutte le regole possibili esplicitate fin dal principio - certi giochi di prestigio avrebbero dovuto risultare disinnescati.

¹ Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis» 2 (1931/1932), pp. 219-241.

In un linguaggio simbolico – ad esempio in un calcolo dei predicati – l'uso del verbo "essere" dovrebbe venir sostituito dall'uso del "quantificatore esistenziale" applicato all'incognita x (secondo la formula: "esiste almeno un valore tale da verificare una funzione proposizionale data").

Ora, ammesso (e non concesso) che sia giusto ridurre l'essere alla sola forma simbolica, bisognerebbe comunque riconoscere che l'esistere *extra nihil negativum*, che tale simbolo indica, è qualcosa di significativo e di estremamente rilevante all'interno del linguaggio in cui il simbolo è usato; tanto da meritare, appunto, un simbolo proprio e irriducibile ad altri simboli. Così, non ci vuol molto a riconoscere che tale simbolo non dice niente di diverso da un giudizio di presenza: più che un quantificatore, esso è un presentificatore, che indica ciò che – in un modo o nell'altro – è presente. Esso è applicabile a tutto ciò che è presente (lo x cui si applica può indicare qualunque presente possibile), ed è inconfondibile rispetto a qualunque valore di x (non rientra, infatti, nell'ambito di applicabilità di x). Insomma, è come se esso esprimesse la presenza, che è inconfondibile rispetto ai suoi contenuti presenti. Carnap involontariamente lo evidenzia, osservando che il quantificatore non è assimilabile ad alcuna delle "sfere concettuali" cui appartengono i termini ai quali viene applicato; e questo è un fatto che ne indica la specificità, senza per altro inficiarne la significanza.

Con ciò si è rilevato che il tentativo neopositivistico di metter fuori gioco l'ontologia, finiva per riproporre sotto altra veste i contenuti fondamentali: nella fattispecie, niente meno che la differenza ontologica, cioè la differenza tra la "presenza" e i "presenti".

1.1.1. Una semantizzazione dell'essere non potrà valersi della riduzione di questo significato, inestricabile da ogni altro, ad un ambito più comprensivo entro cui poi lo si possa specificare: tale semantizzazione non potrà realizzarsi, cioè, *per genus et differentiam*. L'essere, dunque, potrà mostrare il proprio significato solo in relazione a se stesso, e più precisamente all'ipotesi del proprio togliamento. Il *me on haplos* nomina tale ipotesi. Dire che l'essere "resiste", "si oppone" a tale ipotesi non vuol dire – non può voler dire – che esso debba vincere alcunché di efficacemente o effettivamente minaccioso, che ne precarizzi la stabilità.

L'ipotesi in questione è – almeno in prima battuta – consistente, ma ciò che essa ipotizza non è alcunché di sussistente. L'"aporia del nul-

la", da Severino intelligentemente ripresa da una lunga tradizione, consiste appunto nella rilevazione della consistente predicabilità di un che di assolutamente non-sussistente: il nulla rientra nell'essere in quanto termine positivamente significativo; ed è viceversa escluso dall'essere in quanto significato intrinsecamente impossibilitato ad attuarsi.

In proposito, va ricordato che l'ipotesi del togliamento implica l'ipotesi della alterità, la quale "rientra" inevitabilmente; e questo è il destino che l'essere, non tanto *ha*, quanto piuttosto è: l'intrascedibilità. Il non essere è appunto un indice di tale intrascedibilità. Esso è "l'orizzonte" dell'essere, nel preciso senso che è l'alterità incostituibile dell'essere stesso.

Questa situazione – osserviamo da parte nostra – non deve prospettare comunque alcuna simmetria tra essere e non essere, né tanto meno alcuna coesenzialità tra le due figure. Questo, almeno in linea di diritto. Piuttosto, un'adeguata semantizzazione dell'essere comprende certo – come suo secondo momento – l'istituzione del principio di non contraddizione, ma non si risolve in essa, pena la tautologicità pura (un'adeguata semantizzazione comprende il momento della rilevazione della apprensione del positivo² e, in seguito a quella, la divaricazione del positivo dal negativo, coincidente con l'istituzione del principio di non contraddizione).

Solo se, arbitrariamente, si ritiene che la mancata considerazione che un certo significato (x) è negazione della propria negazione (*non-x*), implichi di per sé l'identificazione di x e *non-x*; allora il significare predialettico – ma non a-dialettico – dell'essere (che solo giustifica la sua opposizione al nulla) finisce per dover essere coerentemente escluso come un'ipotesi essa stessa autocontraddittoria.

1.2. Altro referente dialettico del recupero della pertinenza ontologica era – per Severino, più che per Bontadini – Russell: il Russell che, secondo una certa lettura dei *Principles*, pretendeva di dissolvere il trascendentale nella gerarchia dei tipi logici, per evitare l'insorgere del paradosso (di remota ascendenza booleana) della classe delle classi che non sono membri di se stesse.

² La stessa rilevazione della impossibilità di definire l'essere per genere e differenza indica, con ogni evidenza, che dell'essere si ha una nozione (anche alquanto strutturata) ben prima della precisazione per esclusione del negativo.

³ Uno sviluppo analitico dei temi richiamati qui di seguito è contenuto in P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, Parte II.

La forma generica del paradosso dei *Principles* è la seguente: "il predicato che definisce la classe dei predicati non-autopredicabili, o appartiene a tale classe, e allora non è predicabile di sé, e quindi non vi appartiene; oppure non vi appartiene, e allora, per la definizione di essa, vi appartiene". Qui il predicato (cioè il "concetto-classe": fattore intensionale) viene trattato come il corrispondente "concetto della classe" (cioè come il fattore estensionale del medesimo concetto), realizzando così una figura la cui ambivalenza è ciò che fa scaturire l'aporia.

Dunque, è l'aporia a essere mal-formata, in quanto la autopredicabilità non implica una autoappartenenza quale quella indicata dal simbolo di inclusione peano (la *epsilon* di Peano⁴). L'aporia può quindi essere sciolta — senza ricorrere alla scansione tipologica — mostrando come l'autoappartenenza di un predicato o di un concetto-classe vada — anziché contratta *in unum* — declinata secondo le due dimensioni distinte della intensionalità e dell'estensionalità.

Russell, comunque, nella Appendice B dei *Principles* escludeva dalla portata della sua aporia (e dalla conseguente adozione della strategia tipologica) l'ambito delle "proposizioni" e quello delle "classi di ordine infinito" (ad esempio, la classe di tutti gli oggetti), sottraendo dunque quest'ultime al divieto di autoreferenzialità. Queste eccezioni venivano meno, però, nei *Principia*.

1.2.1. Già in Ernst Zermelo⁵ è rinvenibile un approccio alla questione dei tipi obiettivamente convergente con quello che vedremo all'opera in Severino. Zermelo stabilisce che l'insieme degli insiemi normali (M) non può essere un elemento dell'insieme di tutti gli insiemi (M), pur restandone un sottoinsieme: diversamente M0 farebbe scattare l'antinomia di Russell (se è membro di se stesso, per ciò stesso non lo è; se non è membro di se stesso, per ciò stesso lo è). Se è appunto nell'ipotesi che M0 appartenga a M, che scatta l'antinomia, allora negando l'ipotesi si evita l'antinomia.

⁴ Che Peano, del resto, usava solo in riferimento a "classi", e non a "proprietà" (cioè, a predicati), nonostante avesse teorizzato la convertibilità tra linguaggio delle classi e linguaggio delle proposizioni. Peano usa la *epsilon* anche per indicare l'identità ($x \in x$), che egli dunque rivela di intendere, non in senso intensionale, bensì nel senso estensionale dell'uguaglianza o dell'indiscernibilità. L'identità con sé di un termine diviene così l'appartenenza di quel termine alla classe che lo definisce. (Su questi temi, cfr. P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, cit., pp. 220 ss.)

⁵ Cfr. E. Zermelo, *Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, in «*Mathematische Annalen*» 65 (1908), pp. 261-281.

Il teorema in questione offre a Zermelo l'occasione per un'apertura di rilievo teoretico: la totalità assoluta (B) (nel cui dominio cadono anche tutti gli insiemi) non può essere pensata come un insieme (ovvero come la collezione di tutti gli insiemi possibili). In tal senso, l'esclusione delle totalità autocomprendenti dal dominio delle funzioni e delle classi, non preclude altri generi di approccio, non insiemistici, al tema della totalità. Il paradosso può essere inteso come dimostrazione per assurdo del carattere non insiemistico di certe classi.

1.2.2. Severino rileva — più radicalmente — che è aporetica l'estensione indiscriminata della figura stessa della "classe", intesa come "insieme di elementi omogenei"; ovvero, è aporetico ridurre la predicazione (ogni predicazione) a una inclusione tra classi. Il "rimosso" di una logica delle classi è niente meno che l'essere (l'"eterogeneo"): l'unica identità che lega tra loro le differenze. La rimozione dell'eterogeneo è ciò che genera l'antinomia russelliana, che si scioglie reintroducendo appunto l'eterogeneo. Infatti, la classe (K) di tutte le classi normali è sì una classe che è insieme normale e non normale, ma lo è in due sensi diversi: da un lato, K appartiene a sé (non può mancare di appartenersi), in quanto non può mancare di sé, essendo quell'eterogeneo che, solo, è in grado di auto-appartenersi — e in tal senso è una classe non-normale (è il trascendentale); dall'altra parte, K è normale, in quanto non contiene sé come un elemento omogeneo agli altri elementi che esso contiene (ovvero, asserire che "l'essere è", non è come asserire che "questo ente è": c'è, tra le due espressioni, una differenza ontologica, sia pure *secundum quid*)⁶.

La messa fuori gioco dell'eterogeneo, del resto, "rientra" elencticamente, in quanto la stessa scansione tipologica può essere istituita proprio in forza dell'esercizio di un riferimento trascendentale. Ad esempio, si può dire che il "tipo 1" è se stesso, e inconfondibile col "tipo 2", solo se la possibilità della predicazione valida precede e supera quella tipologicamente scandita.

1.2.3. In entrambi i casi — di Carnap e di Russell — la pretesa im-pensata era quella di non riconoscere se non ciò che fosse calibrato sulla *res* (sull'ente) e sull'insieme di *res*. La irriducibilità dell'essere trascendentale rispetto alla captazione insiemistica deve essere fatta valere, dunque, come "eterogeneità" o transcategorialità.

⁶ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, *Introduzione*, pp. 65-66; Id., *Tautotés*, Adelphi, Milano 1995, pp. 204-210.

1.3. Ciò non di meno, Severino manifesta poi la tendenza — esplicita nel *Poscritto*, ma già latente in precedenza — a prefigurare l'essere come totalità degli enti: totalità che appare secondo differenti gradi di concretezza, e che — nell'immediato — appare disequata rispetto alle condizioni implicate analiticamente dal suo apparire (dando così luogo ad una peculiare situazione contraddittoria, da lui detta «contraddizione C»). Severino sa bene — col Tommaso di *De Potentia* VII, 10 — che le relazioni quantitative (e quindi categoriali) non possono pretendere di esercitare una regia ontologica trascendentale (il capitolo XIII de *La struttura originaria* lo attesta in modo perentorio); ma onora effettivamente tale consapevolezza solo nella fase esplicitamente metafisica della sua riflessione.

Annotiamo qui — di passaggio — che la svolta rappresentata dai testi raccolti poi sotto il titolo *Essenza del nichilismo* sembra essere un allineamento (una coerentizzazione) degli sviluppi metafisici del discorso severiniano rispetto alla prospettazione ontologica dell'"immediato" (inteso come identico a "originario") già offerta dal nostro autore ne *La struttura originaria*. Qui, infatti, la F-immediatezza e la L-immediatezza sono presentate come i due lati astratti di un concreto (la "struttura originaria", appunto); se non che, la rilevezione di astrattezza è sempre — nel discorso di Severino — in funzione della autocontraddittorietà della considerazione astratta dell'astratto, e dunque presuppone l'accertamento della incostraddittorietà dell'essere, cioè di uno dei due momenti dell'identità originaria, preso nella propria astrattezza. Tale impianto determina una prefigurazione dell'essere che, di diritto, antecede e prescinde dalla rilevezione fenomenologica del medesimo, quasi che — al di là delle esplicite intenzioni — l'incostraddittorietà precesse l'incostraddittorio che la istanzia.

Di qui, del resto, sembra venire la polemica anti-epistemica del "secondo" Severino: l'*episteme* sarebbe infatti — nella accezione del nostro autore — la calibratura inversa a quella ora richiamata: sarebbe cioè la calibratura del logico sul fenomenologico. Occorre però considerare che la pretesa contraddittorietà del principio di non contraddizione per come è formulato in *De Int. 9* può essere sostenuta solo in forza della mancata esplicitazione della differenza meontologica, in quanto Aristotele, riferendosi alla situazione in cui l'ente non è, non sta con ciò evocando una interpretazione nichilistica del divenire (tale, cioè, da implicare l'esserci dell'assolutamente negativo).

Al riguardo, si consideri che le due varianti interpretative del divenire "ontologico" prospettate da Severino — quella del venir meno di x

e quella del diventar altro di x — sono tra loro equivalenti: il venir meno è infatti tradotto come l'annullarsi di x , e quindi con il suo identificarsi con $non-x$; mentre il diventar altro, considerato che $non-x$ non può farsi avanti se non come y , è l'identificarsi con y , dove y è una determinata emergenza di $non-x$. Ma si consideri, anche, che in entrambi i casi il $non-x$ in questione non è il *me on haplos* che per essenza non è, e il cui darsi corrisponde a una ipotesi autocontraddittoria. Esso coincide invece col non-essere relativo a x , la cui identificazione col *me on haplos* è possibile solo a patto che si identifichi l'apparire immediato con l'apparire *simpliciter* (tema variamente sfruttato in chiave metafisica, anche dal "primo" Severino).

Tornando al filo principale del discorso, osserviamo che la autonoma posizione del principio di non contraddizione (posizione razionalistica) non è sostenibile, in quanto la *ratio* della non-contraddizione coincide con la pensabilità dell'essere. La calibratura del logico sul fenomenologico, da parte sua, che cosa comporta? Comporta il quadro entro cui ha luogo la metafisica classica, per cui: (a) l'incostraddittorietà non equivale all'immutabilità; (b) il negativo assoluto non si costituisce nella presenza; (c) il darsi del negativo relativo non è il darsi della contraddizione.

Effetto della impostazione razionalistica su indicata è invece il ricondurre immediatamente il mancato togliimento (per autocontraddittorietà) della contraddittoria di una ipotesi alla autocontraddittorietà dell'ipotesi stessa⁷.

In ogni caso, un essere predeterminato razionalisticamente non dà luogo a flessioni modali. Vediamo ora in che senso, ricostruendo brevemente la parabola tracciata al riguardo nell'opera severiniana.

⁷ In quanto l'unico reale fondamento dell'evidenza finirebbe per essere il principio di non contraddizione. Si tratta di un motivo presente nel Kant "precritico" della *Nova dilucidatio* (1755). Qui Kant illustra la tesi secondo cui «nulla è vero senza una ragione determinante». Egli spiega, in proposito, che «ogni proposizione vera indica che il soggetto è determinato rispetto al predicato», cioè lo implica in sé o lo esclude da sé senza possibili ambiguità. Ma, per far questo, una proposizione vera deve poter escludere la proposizione a sé contraddittoria: deve, cioè, poter escludere la negazione di quella implicazione o, viceversa, la negazione di quella esclusione (cfr. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*, Sect. II, prop. V, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, Band I, tr. di P. Carabellese - R. Assunto, col titolo *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982).

2. Severino sul "possibile"

2.1. Studi di filosofia della prassi

All'interno della raccolta *Studi di filosofia della prassi* (originariamente pubblicata nel 1962, poi ripubblicata in versione riveduta e implementata nel 1984 presso Adelphi, Milano), in particolare nel *II Studio*, ai capp. 2 e 3, troviamo una rilevante indagine intorno al "possibile".

Severino assume che la libertà umana — il tema da lui il svolto in linea principale — presupponga epistemicamente la contingenza, in quanto — a suo avviso — non si può accertare la libertà dell'uomo se non si accerta previamente la contingenza, almeno di alcuni eventi: quelli che coincidono con gli atti liberi. Si tratta — a nostro avviso — di una assunzione non criticamente introdotta. È invece ineccepibile quest'altra tesi, diversa dalla precedente: quella per cui la libertà umana presuppone ontologicamente la contingenza; nel senso che, senza la seconda, non potrebbe esserci la prima.

2.1.1. Severino critica Aristotele, perché questi pone la contingenza come un dato fenomenologicamente evidente. Per Aristotele, la contingenza di un fatto (α) coinciderebbe con l'evidenza che α ora è ora non è. Aristotele, con ciò, sottintende anzitutto che il darsi di α , come tale, non impossibilita il darsi di $\neg\alpha$ al posto di α . Il che però — questo è il problema che Severino mette a fuoco — ancora non significa che il darsi di $\neg\alpha$ al posto di α sia effettivamente possibile, cioè non risulti impossibilitato per altra via.

2.1.2. Per Aristotele, *dynamon* si dice (genericamente) di un contenuto semantico la cui negazione non sia necessariamente esclusa ($\diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$). Ma come si sa che esiste una figura come $\diamond\alpha$? Lo si sa, quando si vede α attuato. Qualora, poi, si vedesse attuato — dopo o prima di α — anche $\neg\alpha$ (e quindi si avesse verifica della incontraddittorietà anche di quest'altra situazione), allora α si rivelerebbe come un *endechomenon*: un contingente, che è tale, però, secondo un senso povero o primordiale di contingenza (che chiameremo C1).

Dunque, (1) $\diamond\alpha \not\equiv \neg\Box\neg\alpha$ (cioè, la possibilità di α intesa come la semplice non-autocontraddittorietà di α) è una struttura virtuale che si conferma, come possibilità effettiva, quando α si dà. Mentre, quest'altro senso della possibilità — (2) $\diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$ (cioè, la possibilità di α intesa come la non necessità di $\neg\alpha$) — corrisponde a una virtualità di contin-

genza che si conferma come contingenza povera (C1) di α , quando si dà, appunto, $\neg\alpha$ (naturalmente, dopo, o prima, di α).

Al riguardo, si noti che, se il darsi di $\neg\alpha$ restasse una semplice virtualità, allora α potrebbe ancora rivelarsi necessario. Se invece $\neg\alpha$ si dà (prima o dopo α), allora $\neg\alpha$ si rivela esso stesso possibile, e anche contingente alla stessa stregua di α .

2.1.3. Stiamo appunto parlando di quella "contingenza" che Severino riconosce come legittimamente introdotta da Aristotele, e che noi chiamiamo "contingenza povera" (C1). Ora, una tale contingenza non è quella di spessore meta-fisico (quella per cui α c'è, ma potrebbe anche non esserci; o viceversa): chiameremo quest'ultima: "contingenza intensiva" (C2). Ora, solo la "contingenza intensiva" giustificerebbe l'introduzione del libero arbitrio (almeno, secondo Severino).

Anzi, è la C2 ad essere — secondo il nostro autore — una sorta di proiezione sul piano ontologico del libero arbitrio (con la sua interna oscillazione tra possibilità alternative). Essa, comunque, non è già più di pertinenza fenomenologica; anche se Aristotele pretenderebbe di introdurla senza fare salti oltre il piano fenomenologico.

2.1.4. Il possibile in senso generico, cioè il *dynamon*, come tale non è alcunché di presente. Ciò va inteso nel senso che la qualità della "possibilità" — così interpretiamo il testo severiniano in proposito — è "ideale" e non "reale". "Ideale" indica, qui, ciò che non è contraddittorio che diventi reale, ovvero che si attui⁸.

2.1.4.1. In Severino non è tematizzata la differenza tra la semplice incontraddittorietà di α e una sua concreta attuabilità, dato che — proprio negli *Studi* precedenti dello stesso volume — l'autore ha teorizzato l'organicità complessiva dei significati, per cui la incontraddittorietà di α è, *eo ipso*, la sua possibilità contestuale, e non astratta. Detto altrimenti, è sempre di un α (prossimamente e remotamente) contestualizzato, che si dichiara l'incontraddittorietà o meno.

⁸ "Reale", a sua volta, è inteso qui da Severino come sinonimo di "attuale". A ben vedere, quella della "realtà" non è una categoria aristotelica, bensì kantiana; anche se, per Kant, essa non è una categoria modale, bensì una categoria della qualità, corrispondente — in particolare — al giudizio di affermazione.

2.1.5. La contingenza in senso proprio o intensivo (C2) è il poter essere, ma anche non essere; e non semplicemente l'essere cui segue il non-essere (o viceversa): quest'ultimo corrisponde piuttosto alla C1. Quello che gode di C2 è un certo tipo di possibile; ma un possibile che è tale "al passato". In che senso? Nel senso che l'alternativa a un α che sia intensivamente contingente, è una alternativa che non può realizzarsi ora o dopo, ma che è strutturalmente remota o latente (come un lato oscuro di ciò che di volta in volta viene in luce). La C2 resta dunque una ipotesi non verificabile, né falsificabile, sul piano fenomenologico: dunque, una mera virtualità (fenomenologicamente parlando). Ciò che invece la contingenza fenomenologicamente verificabile (C1) è in grado di esibire, è solo l'esclusione della necessità di α : anche se la necessità di α , cioè di quel che accade, ne risulta esclusa solo *secundum quid*. Infatti, a essere esclusa è la necessità nel senso dell'esistere indefettibilmente, non la necessità come necessitazione ad esistere quando e come (sia pure fuggevolmente) si esista.

2.1.6. La C1 di α si accerta in due casi: (1) quando il $\neg\alpha$ dello α che ci interessa si è realizzato prima di α (o dopo α): nel qual caso esso ($\neg\alpha$), essendosi attuato, risulta *a fortiori* non contraddittorio; oppure (2) quando risulta autocontraddittorio che $\neg\alpha$ si riveli autocontraddittorio. Se non si realizzasse alcuna delle due situazioni qui contemplate, la non-contraddittorietà di $\neg\alpha$ resterebbe una mera ipotesi, e con essa la C1 di α .

2.1.7. Naturalmente, se quella che si vuole accertare è anche la C2 di α , occorre che la non-contraddittorietà di $\neg\alpha$ (se α è attuato) si evidenzii nel secondo dei modi sopra indicati; infatti, non potrà evitarsi per via fenomenologica, perché a quel punto, per ipotesi, $\neg\alpha$ dovrebbe attuarsi simultaneamente ad α — il che è autocontraddittorio⁹.

2.1.8. Severino ne conclude che la contingenza (nel senso di C2), e con essa la libertà, fenomenologicamente emergono come delle "possibilità" (ma meglio sarebbe dire delle "virtualità": cioè delle ipotesi di possibilità, anziché delle possibilità accertate come tali)¹⁰. Quanto al possibile passaggio alla effettiva realtà della contingenza, esso non

⁹ È chiaro che la simultaneità di α e $\neg\alpha$ come possibili non è verificabile fenomenologicamente, ma può essere introdotta solo fondandone le condizioni metafisiche.

¹⁰ $\exists\alpha \neq \square\alpha$.

viene sviluppato, qui, da Severino; ma si capisce che un tale passaggio — anche dal suo punto di vista — non potrà che essere affidato a una metafisica della trascendenza: metafisica che per altro, in quella fase della sua riflessione, Severino ancora ammetteva (e a suo modo praticava).

2.2. Essenza del nichilismo

Tra gli scritti che compongono la raccolta *Essenza del nichilismo*, pubblicata nel 1972 (e poi in edizione riveduta e implementata, nel 1982 presso Adelphi, Milano), dobbiamo occuparci anzitutto del *Poscritto*.

2.2.1. Nei capitoli dal VI all'VIII del *Poscritto* (1965) a *Ritornare a Parmenide* (1964) — il tema del "possibile" resta adombrato dalla questione della fattualità o della necessità delle varianti dell'apparire (cioè di quegli elementi "ipointattici" che appaiono sullo "sfondo perisintattico" dell'apparire).

«[Il] rapporto tra lo sfondo e le varianti può essere di duplice natura: 1. l'apparire dello sfondo non implica necessariamente l'apparire delle varianti, sì che il loro apparire è un fatto; 2. l'apparire dello sfondo implica necessariamente l'apparire delle varianti. [...] Nel primo caso, le varianti appaiono, ma potrebbero o sarebbero potute non apparire: qui l'essere si rivela "liberamente", sia pure in relazione a quella certa sua dimensione, che è costituita, appunto, dalle varianti. Nel secondo caso le varianti non sarebbero potute non apparire, e quindi tutto ciò che nell'essere si rivela, si rivela necessariamente (dove la necessità sta sempre ad indicare l'autocontraddittorietà dell'affermazione opposta a quella che si dice necessaria)»¹¹.

Al riguardo delle due ipotesi resta inteso: (a) che esse riguarderebbero una situazione teorica già investita dalla consapevolezza della immutabilità dell'essere; quindi, attualità e necessità riguarderebbero l'"apparire" e non l'"essere", ovvero riguarderebbero un incremento/decremento dell'apparire dell'essere, e non dell'essere stesso; (b) che le due ipotesi — "dal punto di vista della struttura attuale della verità" — sono equipollenti, non presentandosi alcuna delle due come "negazione di tale struttura" (mentre lo sarebbero entrambe, se considerate dal punto di vista della interpretazione nichilistica del divenire). «Da

¹¹ E. Severino, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 106-107.

un lato si dice infatti che la storia del mondo è un processo necessitato, che si realizza all'interno dell'immutabile; dall'altro lato si pone questo processo come non necessario, ma anche in questo caso la storia e il divenire sono intesi come un momento dell'immutabile» (anche se in un senso diverso da quello dell'emanazionismo greco e dell'immanentismo moderno).

Dunque, il «rapporto tra lo sfondo e le varianti» dell'apparire resta «un autentico problema». La risoluzione di questo problema è la chiave di una adeguata impostazione dell'antropologia filosofica. La vicenda del contenuto dell'apparire (cioè del contenuto della coscienza dell'essere umano) è vicenda della necessità oppure della libertà? — questo è il problema.

Al riguardo, la tradizione metafisica presenta come chiave risolutiva il tema della creazione. Ora,

«se la "creazione" viene interpretata in termini di essere e di non essere — se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere (onde di una certa dimensione dell'essere si dice che sarebbe potuta non essere o potrebbe non essere: *veritabilitas in nihilum*) —, allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere. Ma se la creazione viene invece interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo sparire dell'essere, la creazione è allora un'autentica possibilità della verità dell'essere. Una possibilità è cioè un problema [...]. Dal punto di vista della verità dell'essere, la possibilità della creazione è la possibilità che nello spettacolo eterno dell'apparire giunga ad apparire ciò che avrebbe potuto non apparire, ossia che in quel momento dell'eterno che è l'attuale apparire, l'eterno si riveli più di quanto non sia destinato ad apparire. Ma, appunto, una possibilità che coesiste attualmente alla possibilità opposta, e cioè che la storia sia lo sviluppo necessario della rivelazione dell'eterno»¹².

In questa prospettiva la «creazione» di cui lì si fa problema coinciderebbe con l'«emergere dell'autocoscienza dello sfondo, ossia [con] l'acquistare coscienza di sé da parte dell'uomo eterno»: compito, questo, infinito, e coincidente con il progressivo togliimento di quella situazione che, ne *La struttura originaria*, Severino chiamava «contraddizione C»¹³.

¹² *Ibi*, p. 115.

¹³ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. VIII, 9. f.

2.2.2. Ne *Il sentiero del Giorno* (1967) — un altro testo contenuto in *Essenza del nichilismo* —, Severino ritorna sul tema del possibile; ma lo fa secondo una esplicita coerentizzazione rispetto alla «svolta» di *Ritornare a Parmenide*. Come si precisa nella nota 8 del testo, le figure modali trattate negli *Studi* — con la problematicità loro riconosciuta — vanno ora riferite all'«apparire» anziché all'«essere».

Lo sviluppo del discorso, qui, è coerente con quello del *Poscritto*, anche se — come vedremo — viene ora meglio esplicitata la ragione per cui della categoria della possibilità non viene investito l'essere stesso. Proviamo a scandire schematicamente tale sviluppo.

(a) Ci si domanda se i contenuti dell'apparire e dello sparire siano destinati o liberi (lasciando aperta la questione).

(b) Per rispondere a questa domanda si evocano le figure della «libertà» e della «creazione» (entrambe riferite allo «sfondo» dell'apparire come al loro soggetto adeguato). Il discorso poi si concentra sulla prima, restando la seconda consegnata ai termini della prima (o risultando indiscernibile rispetto a questa, come è del resto inevitabile che sia all'interno della configurazione ontologica di *Ritornare a Parmenide*).

(c) Di entrambe si esclude che possano investire l'essere stesso, stabilendo che possono investire solo l'apparire (pena l'insinuarsi della prospettiva nichilista).

(d) All'interno di questa calibrazione, entrambe vengono riconosciute come «problemi». Leggiamo al riguardo: «Solo all'interno di questo problema [il problema consistente nella «possibilità che l'essere che appare avrebbe avuto di non apparire»] prende consistenza il problema della libertà dell'uomo». E si traduce nel problema seguente: se esistono vite alternative a questa, tutte le vite che avrei potuto vivere al posto di quella che vivo, le vivo eternamente (se, appunto, esse non sono un niente). Ma, il fatto che solo questa appaia, vuol dire che le altre sono niente, o vuole invece dire che esse restano nascoste (latenti)?

(e) Ora, se esistono vite alternative latenti, queste «sarebbero potute apparire invece di questa che appare? In tale possibilità risiede il fondamento della libertà dell'uomo, che dunque può essere pensato libero, solo se è pensato come l'eterno vivere tutte le vite che potrebbe vivere». La questione della libertà, dunque, resta aperta, ancorché impostata secondo la stessa linea del *Poscritto*.

Due sono, all'interno di questo quadro, le novità degne di nota:

1) Anzitutto, viene esplicitata la questione decisiva:

«La possibilità non è nell'essere, giacché un essere possibile è un essere che in qualche modo è niente (ossia è niente la "realtà" di ciò che è soltanto come possibile): possibilità significa, dal punto di vista metafisico, che ciò che non è, non è contraddittorio che sia; si che il suo diventar essere è il suo essere stato niente; questo non niente (che ora è) è stato niente, e appunto perché era niente come essere reale, poteva essere quel non niente in cui consiste l'essere possibile. La possibilità non è nell'essere, ma nell'apparire dell'essere (ossia non compete all'essere in quanto è, ma all'essere in quanto appare)»¹⁴.

In proposito, osserviamo che ammettere la possibilità del "possibile" (che qui equivale alla possibilità del "contingente") comporta, non l'ammissione che si dia il non essere, ma solo l'ammissione che vi sia altro essere, oltre a ciò che si dà fenomenologicamente. Ed è quanto lo stesso Severino di fatto riconosce con la sua "metafisica", che già qui distingue tra "essere" e "apparire" (dove il possibile è interpretato come una latenza per l'apparire trascendentale, custodita in un apparire infinito)¹⁵. Al riguardo egli afferma: (1) se esiste altro, oltre a ciò che di volta in volta appare (e questo è possibile), questo altro è eternamente (in forza della strutturale immutabilità ontologica); (2) circa questa ulteriorità – latente rispetto all'apparire trascendentale (cioè, all'lo trascendentale) – occorrerà stabilire se essa sia necessitata nel suo apparire o non apparire, oppure se questo suo apparire o non apparire si dia in modo non necessitato. Questione che qui viene lasciata ancora aperta.

2) La libertà (e con essa la C2) viene reinterpretata come posizione, nell'"apparire eterno", di tutte le possibili determinazioni della alternativa (*non-α*)¹⁶ rispetto alla vita attuale (α): solo se le alternative (e complessivamente, la classe *non-α* che le raccoglie) sono attuali (e solo se sono eterne, possono essere attuali), ha senso la libertà. Esse però devono essere attuali in una sfera dell'apparire diversa da quella in cui la vita α attualmente compare.

¹⁴ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, § xv, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit.

¹⁵ Si veda al riguardo il brano che immediatamente segue a quello da noi sopra citato (sempre nel § xv de *Il sentiero del Giorno*).

¹⁶ Sulla possibile equivalenza tra negazione di uno stato di cose e complemento semantico della situazione medesima, rinviamo a P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 201-202.

2.3. Destino della necessità

2.3.1. Nel III Saggio di *Destino della necessità* (Adelphi, Milano 1980), Severino enfatizza il verbo greco *epamphoterizein* – usato da Platone in *Repubblica* V –, intendendolo come "cifra" della oscillazione nichilistica (tra essere e non essere) in cui Platone farebbe consistere l'essenza del divenire. Il corrispettivo aristotelico della realtà "oscillante" di Platone, è per Severino *to hopoter etychein*, "ciò che accade in uno dei due modi possibili": figura, questa, che – nel *De interpretatione* – lo Stagirita fa equivalere al contingente (nel senso di C2).

Più precisamente, il pensiero di Aristotele – secondo Severino – è l'estremo tentativo di conciliare l'ammissione dell'oscillazione "nichilistica" con le esigenze dell'*episteme* (dove "*episteme*" indica essenzialmente – come già accennavamo – la regola del principio di non contraddizione calibrato a partire dal divenire: come Aristotele lo presenta in *De Int.* 9). Considerando, poi, le implicazioni a loro volta nichilistiche che Severino ammette all'*episteme* così intesa, si può capire come – sempre a suo avviso – tale conciliazione viva di una sua segreta coerenza.

2.3.2. Considerando la posizione aristotelica, Severino analizza il termine *dynamaton*, che egli intende come indicante il "soggetto della *dynamis*"; *dynamis* che, a sua volta, egli intende come indifferenza dell'ente rispetto al niente e all'essere: «ciò che è in potenza ha la possibilità di passare e di non passare all'atto» (*to men dynamon endechetai kai energhein kai me*)¹⁷.

2.3.3. Aristotele – secondo Severino – pone un'implicazione immediata tra C1 e C2; mentre, anche dal punto di vista aristotelico, sarebbe coerente non escludere che ciò che non è sempre, possa comunque accadere secondo necessità. Aristotele, per stabilire l'indebita implicazione tra C1 e C2, si sarebbe basato sulla conseguenza per cui «dall'assenza di impossibilità [*ouk adynamon einai*] deriva l'assenza di necessità [*ouk anankaion einai*]»: una "conseguenza", questa, da lui teorizzata nella tavola delle modalità collocata all'inizio di *De interpretatione* 13. Il non-impossibile è ciò che può essere; ora, caricando bilateralmente tale poter essere, se ne può analiticamente derivare, accanto alla non-

¹⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica* XIV, 1088b 19-20; testo greco a cura di G. Reale, Milano 1993.

necessità di non essere, anche la non necessità di essere — così sembra ragionare Aristotele.

2.3.4. Il necessitarismo è da Aristotele, in *De Int.* 9, detto «assurdo» (*atopon*), perché va contro ciò che «vediamo». Se non che, la C2 non può essere considerata una immediata evidenza neppure dal punto di vista aristotelico. Infatti, «il mondo esistente non ha più la possibilità di non essere dopo il suo essere attuale; ma aveva la possibilità di non essere invece di essere»; ovvero, la possibilità di non entrare nell'essere è per l'essente qualcosa di strutturalmente passato¹⁸. Dicendo che la possibilità di non essere «appartiene al mondo esistente quando ancora non esiste», Severino non sta comunque ancora — almeno con ciò — escludendo la C2¹⁹.

2.3.5. Aristotele compie una sorta di “induzione” — scrive Severino — da C1 a C2. “Arbitrariamente” egli attribuisce alla medesima situazione ciò che vede dispiegarsi in due battute distinte (l'esserci e il non esserci del medesimo). A suo avviso, quando, in *De Int.* 9, 19a 9-11, Aristotele annota che «nelle cose che non sono sempre in atto vi è la possibilità di essere e di non essere e [...] in esse sono possibili ambedue le circostanze, e l'essere e il non essere», non sta dicendo due volte la stessa cosa, bensì sta accostando la C1 (corrispondente alla descrizione precedente i puntini) e la C2 (corrispondente alla descrizione seguente i puntini), per identificarle tra loro.

2.3.6. Una situazione corrispondente alla ipotesi della C2 non “appare” (cioè, non si dà); così come non appare una situazione corrispondente alla *dynamis* — né le due situazioni possono apparire. Più precisamente, la *dynamis* è destinata ad apparire come atto e non-atto: ovvero, la “capacità” della legna di non bruciare coincide col suo effettivo non bruciare, mentre la capacità della legna di bruciare coincide col suo effettivo bruciare. In tal senso la potenza viene dissolta — megariamente — in un prima e in un poi, nell'ordine dell'atto. E l'impossibilità ad apparire della C2 è — per Severino — la stessa impossibilità ad apparire della potenza come capacità ancipite (in quanto la condizione di un tale

¹⁸ Come già vedevamo in *Studi di filosofia della prassi*.

¹⁹ Comunque, il possibile alternativo a ciò che si realizza non trova spazio, non solo nel passato, ma neppure nel presente e nel futuro.

apparire sarebbe il darsi simultaneo in atto dei contraddittori: ipotesi per altro esclusa dallo stesso Aristotele).

2.3.7. In *Metafisica IX*, 3 Aristotele lega la negazione megarica della potenza (per Severino equivalente alla negazione della C2) alla negazione stessa del divenire, cioè alla negazione di qualcosa che, dal suo punto di vista, è innegabile. In realtà — osserva qui giustamente Severino — questa conseguenza non c'è; e anche all'interno del punto di vista aristotelico l'ipotesi del necessitarismo e la realtà del divenire potrebbero risultare tra loro compatibili. (Del resto, noi sappiamo che Diodoro non era un negatore del divenire; e lo stesso Severino — discutendo indirettamente negli *Studi* — non presentava quella posizione come negatrice del divenire)²⁰.

2.3.8. Ricondurre il *dynamon* alla *dynamis*, e quindi alla C2, significa ricondurlo all'accidentale, ovvero all'inessenziale, al fungibile; ultimamente al casuale. Infatti — osserva Severino —, nel Libro VI della *Metafisica* lo stesso Aristotele annota che «se non ci fosse l'accidente, tutto accadrebbe secondo necessità»²¹.

2.3.9. La conclusione di Severino è che, negli *Studi*, la C2 era (da lui) presentata ancora come alquanto di ipotizzabile, perché là ancora non appariva l'impossibilità che l'ente fosse niente o viceversa; cioè ancora non appariva l'impossibilità del divenire “ontologico”. Non era ancora chiaro, cioè, che ammettere la C2 (e con essa la libertà) era rinnegare la “verità dell'essere”.

Ora invece — in *Destino della necessità* —, non solo la C2 è detta non apparire (nel senso che non è una evidenza immediata), ma si giunge a dire che appare la sua contraddittorietà (e quindi la sua impossibilità) ad apparire. Ma questa non è solo — per Severino — una impossibilità ad apparire in qualità di evidenza immediata (e questo è facilmente accertabile, stanti le precedenti considerazioni sulla contraddittorietà dell'ipotesi che la latenza di ciò che accade si dia, e quindi si attui, in contemporanea a ciò che accade); ma è piuttosto una impossibilità ad apparire in qualità di evidenza *tout court*: quindi anche sulla base di eventuali mediazioni argomentative.

²⁰ Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., II, cap. 4.

²¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica VI*, 1027a 13.

E questo perché la C2 – secondo Severino – presuppone l'oscillazione nichilistica (e quindi contraddittoria) tra essere e non essere. Ma anche, e più radicalmente, perché la stessa C2 sarebbe – ai suoi occhi – una ipotesi immediatamente contraddittoria. Severino non esplicita quest'ultima sua convinzione: essa emerge però chiaramente fin dalla discussione alla quale egli sottopone il pensiero di Jules Lequier negli *Studi*²². Tale convinzione si può compendiare nell'indubitata trasformazione: $\diamond\neg\alpha \mid \neg\langle\alpha \mid \neg\langle\alpha$ da lui attribuita a Lequier in ordine alla contingenza²³.

Di qui, l'indebita sequenza²⁴:

1. $\diamond\alpha \equiv \langle\alpha \wedge \langle\alpha$ (per hyp.)
2. $\diamond\alpha \equiv \langle\alpha \wedge \neg\langle\alpha$ (per trasformazione: $\langle\neg\alpha \mid \neg\langle\alpha$)
3. $\diamond\alpha \mid \perp$ (da 2.)

2.3.10. Ciò che emerge complessivamente da questa fase della riflessione severiniana sulla C2, è che la contingenza sarebbe una assenza di ragioni dell'esserci di α anziché del suo non esserci: sarebbe l'oscillazione di α tra l'esserci e il non esserci, per una carenza di ragioni che lo trattengano nell'esserci. In realtà, la contingenza va pensata come il risultato della presenza di una libera ragione – trascendente, e per questo inconfondibile rispetto ai meri fatti – per cui α c'è invece di non esserci. Del resto, era stato lo stesso Aristotele a introdurre l'*en-dechomenon* come esito del caso (*tyche*), cioè dell'assenza di ragioni. Toccherà invece ad altro tipo di metafisica riferire la contingenza, anziché a una assenza, a una eccedenza di ragione: quella di una presenza originaria e liberamente originante l'altro da sé.

3. Osservazioni sulla critica severiniana al "possibile"

3.1. La ragione della rubricazione severiniana del possibile dalla parte del non-essere sembra giustificata dal fatto che il "poter essere" – nella sua specificità – è traducibile in una latenza rispetto all'attuale. Tanto che una sua calibrazione non-nichilistica richiederebbe che esso

²² Per ricostruire e criticare la quale rinviamo a: P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione nel pensiero di Jules Lequier*, Franco Angeli, Milano 2000, Parte I, Intermezzo: risposta ad alcune obiezioni.

²³ Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 237-238.

²⁴ L'espressione $\diamond\alpha$, da noi usata nel seguito, indica la contingenza di α .

venisse "materialmente" fatto coincidere con un positivo che – sempre nei termini di Severino – stia oltre l'apparire attuale. È chiaro che un possibile così inteso, quando venisse in luce (quando cioè si attuasse), non sarebbe di per sé garantito – né in un senso né nell'altro – rispetto all'ipotesi del "discorso invincibile" diodoreo. A ben vedere, l'esplosione di un tale possibile potrebbe anche essere descritta come una peirastica della *dynamis*: figura cosmologica, anziché ontologico-fondamentale; e, in tal senso, da tenersi distinta rispetto al *dynamon* propriamente detto.

Leggere l'attuale secondo la coordinata dei suoi possibili sviluppi fenomenologici (cioè, di come variamente potrà apparire o rivelarsi), vuol dire interpretarlo secondo le sue potenzialità (*dynamis*). Ma, a ben vedere, la rilevanza delle potenzialità (retroattiva, prima, e anticipatrice, poi)²⁵, non dice ancora niente circa un possibile che sporga oltre l'attuale: semplicemente, essa legge il divenire come manifestazione di strutture dinamiche (nature che si sviluppano, o che possono essere sviluppate), piuttosto che come contiguità e successione di eventi atomisticamente isolati gli uni dagli altri.

3.2. Invece, un possibile che fosse da intendersi non semplicemente come un non-ancora attuato, destinato comunque ad attuarsi, ma piuttosto come un che di radicalmente latente, dovrebbe coincidere con una parte di quella struttura che è la contingenza, o possibilità bilaterale²⁶. Infatti, se non c'è il lato latente del possibile, l'altro lato, e a quel punto unico, del possibile – quello in vista, che coincide con un attuale (variamente distribuito nelle estasi temporali) – viene a sua volta a coincidere con un necessario: cioè con alcunché di necessitato, secondario quella necessità che appare come privata di ulteriore possibilità.

E, in proposito, Severino sa che, per porre α come contingente, occorre introdurre l'incontraddittorietà di $\neg\alpha$; e questo, non ovviamente per via fenomenologica, ma piuttosto dimostrando che è contraddittorio ipotizzare che $\neg\alpha$ sia contraddittorio. Se non che, l'inveramento di un tale programma non potrebbe che darsi attraverso l'esecuzione di un teorema a contenuto creazionistico (secondo

²⁵ La potenzialità viene scoperta, in prima battuta, quando si è rivelata, passando all'atto. Poi potrà essere pronosticata per casi analoghi.

²⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica II*, 1003a 4. Per indicare il lato inesperto del contingente, egli usa questa espressione: «possibile ad essere, e non mai essente» (*dynamon gar einai kai to mepo on*).

il quale l'essere concretamente si istanzia in una realtà liberamente creatrice dell'ente finito).

3.3. Andando più in profondità, occorre riconoscere che il $\neg\alpha$ di cui parlavamo per esprimere la prospettiva degli *Studi di filosofia della prassi*, non poteva – dato il suo statuto fenomenologico – essere davvero un $\neg\alpha$; infatti, per esserlo, avrebbe dovuto, non accadere dopo o prima di α (se α è uno stato delle cose), ma essere realmente alternativo ad α . Una situazione che succede ad α , non è alternativa, bensì successiva; e quindi, lungi dall'escludere α , lo comprende in sé come antecedente. Questo rende ancora più povera la già debole C1 che fenomenologicamente può essere introdotta.

Il lato latente del contingente, inteso come C2, coincide con il "non" da cui la realtà contingente è tratta (è cioè il *nilhil* dell'*ex nihilo* di quello α); ovvero, in termini diretti e non più obliqui, non può che coincidere con l'atto creatore nella sua libertà. Modi alternativi a questo, per dar spazio alla latenza del contingente, finirebbero per collocare semplicemente tale latenza ($\neg\alpha$) in un altro ambito dell'apparire, rispetto a quello in cui accade il lato manifesto del contingente, dissolvendo così la bilateralità, che può essere mantenuta nella sua sintesi (*simul et in eodem*) solo dalla libertà creatrice.

L'idea di mondi paralleli a quello che ci è direttamente noto (siano essi gli infiniti mondi di Epicuro o i mondi possibili di David Lewis), variamente propone una (insufficiente) alternativa alla prospettiva creazionistica.

Ma sarebbe una alternativa insufficiente, in funzione della contingenza, anche la prospettiva di una bilateralità distribuita – come Severino vuole – tra apparire empirico e apparire eterno, o meglio tra attuale apparire dell'eterno e non attuale apparire dell'eterno; qui la bilateralità resterebbe distribuita simmetricamente e complanarmente, così da non costituire più: (1) né una unità dissimmetrica (quale quella costituita da α , posto in atto *extra Deum*, e $\neg\alpha$, non posto in atto *extra Deum*); (2) né una unità orientata secondo la dimensione della profondità (nel senso che il *non* di α costituisce la profondità latente di α). Il cerchio eterno dell'apparire sembra, infatti, costituire un organismo del tutto monodimensionale.

4. Sulla contingenza

4.1. La contingenza come possibilità bilaterale

La contingenza è la «possibilità bilaterale»²⁷. Ora, la bilateralità in questione è, immediatamente, una duplicità nell'esclusione. Il contingente, infatti, esclude da sé sia l'impossibile, sia il necessario; come è espresso dalla seguente formula:

$$(1) \blacklozenge \alpha \equiv \neg \square \alpha \wedge \neg \square \neg \alpha$$

(la contingenza di α equivale alla non-necessità della posizione di α , congiuntamente alla non-necessità della negazione di α).

Nel testo aristotelico questa figura corrisponde all'*endechomonon*, almeno nei termini in cui Aristotele ne parla in *Analitici Primi*, I, 32a 18-20 e in *De interpretatione* 13, 23a 7-15. Più precisamente, in quest'ultimo passo Aristotele – parlando del *dynamon* – dice che con questo termine si può indicare (a) «ciò che è in atto» (e in tal senso esso equivale a quel possibile così generico che può predicarsi anche del necessario), ma si può indicare anche (b) «ciò che potrebbe essere in atto». Di entrambi – (a) e (b) – si dice che non è impossibile che siano; quindi entrambi escludono da sé l'impossibile, ma solo il secondo esclude da sé anche il necessario, rivelandosi, in tal senso, bilaterale – secondo la formula (1) da noi sopra indicata.

Se non che, tale bilateralità ne implicita un'altra, non meno rilevante: quella che vige tra ciò che accade e la sua possibile alternativa nell'accadere. Questa seconda bilateralità possiede un senso implicitamente metafisico, di cui però Aristotele non è in grado di render conto, e che si può esprimere così:

$$(2) \blacklozenge \alpha \equiv \neg \square \alpha \wedge \diamond \alpha$$

(si ottiene dalla [1] per equivalenza di poss. con non-imposs., cioè $\diamond \alpha \equiv \neg \square \neg \alpha$)

O anche così:

$$(3) \blacklozenge \alpha \equiv \diamond \neg \alpha \wedge \diamond \alpha$$

(si ottiene dalla [2] per regola di tr. di \square in \diamond , mediata dalla regola DN: $\neg \square \alpha \vdash \diamond \neg \alpha$)²⁸.

²⁷ Cfr. J.L. Gardies, *Essai sur la logique des modalités*, Puf, Paris 1979.

²⁸ La non-necessità di α equivale infatti alla negazione della non-possibilità di $\neg\alpha$. La regola DN – della doppia negazione classica – trasforma poi la duplice negazione in affermazione: quindi, nella semplice possibilità di $\neg\alpha$.

Questo secondo tipo di bilateralità è presente, presso Aristotele, in *Analitici Primi* I, 32a 36-38. Si tratta di una figura di spessore metafisico, che appunto su quel piano dovrebbe essere discussa.

4.2. Possibili obiezioni alla bilateralità

4.2.1. L'obiezione più rilevante che si potrebbe muovere all'ipotesi della bilateralità, è così formalizzabile:

1. $\diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha \vdash \diamond(\alpha \wedge \neg\alpha)$
2. $\diamond(\alpha \wedge \neg\alpha) \vdash \perp$

(per raccolta del simbolo di \diamond)

Secondo una simile obiezione, ammettere la possibilità di α congiuntamente a quella della sua contraddittoria, significa ammettere la possibilità dei due contraddittori congiuntamente presi; e questo vorrebbe dire ammettere la possibilità dell'autocontraddittorio (cioè, dell'impossibile). Se non che, la raccolta del simbolo della possibilità e la sua collocazione fuori parentesi, non è regola di trasformazione valida in alcun sistema di logica modale. Corrisponde infatti a una *fallacia compositionis*²⁹, specularmente alla *fallacia divisionis* operante nel sofisma denunciato da Aristotele in relazione alla "battaglia navale" di *De Int.* 9³⁰.

Come nella *fallacia divisionis* si aveva la *metabasis* tra due significati di "necessità", così nella *fallacia compositionis* si avrebbe una *metabasis* tra due significati di "possibilità": si passerebbe dalla pos-

²⁹ In particolare, si tratterebbe di una "inferenza fallace", secondo la quale ciò che può venir veridicamente predicato di un termine in senso distributivo potrebbe venir predicato del termine preso collettivamente.

³⁰ Aristotele, nel finale del cap. 9 del *De interpretatione*, riprende e determina la questione della improprietà della distribuzione, sui singoli disgiunti, della necessità della disgiunzione tra eventi futuri. Il contenuto di *De interpretatione* 9, 19a 23-19 b 4 (testo greco a cura di L. Minio Paluello, Oxford 1949) può essere così sintetizzato: (1) Anzitutto, vale che: $\neg(p \wedge \neg p) \vdash \square\neg(p \wedge \neg p)$, in quanto la non-necessità, e quindi almeno la possibilità, di $\neg(p \wedge \neg p)$ equivarrebbe alla possibilità dei darsi della contraddizione: $\diamond\neg(p \wedge \neg p) \vdash \diamond(p \wedge \neg p)$. (2) In secondo luogo, $\square\neg(p \wedge \neg p)$, può essere riformulato come la necessitazione della disgiunzione forte tra i contraddittori, cioè come $\square(p \wedge \neg p)$, in quanto la negazione esterna alla parentesi è negazione della congiunzione tra p e $\neg p$. (3) Ora, da $\square(p \wedge \neg p)$ non deriva: $\square p \wedge \square\neg p$. Ovvero, è improponibile uno slittamento (*metabasis*) dalla necessità trascendentale o logica (N1) a quella modale o categoriale (N2). Le realtà particolari di cui Aristotele sta parlando sono quelle che egli altrove chiamava *ta hekeshtha*, le quali - per loro statuto - possono accadere o non accadere, indifferente. L'espressione usata da Aristotele in proposito è «*to hopoter epyche*»: «ciò che accade (o è accaduto) in uno dei due modi possibili», cioè in un senso non predefinito. *Epyche* è un acoristo del verbo *synchano*, che indica - tra l'altro - l'accadere a caso, nella fattispecie, l'accadere *hopoteron*. Quest'ultima è una forma avverbiale che vuol dire "nell'uno o nell'altro modo", cioè "o così o non così".

sibilità come modalità ontologica (P1) alla possibilità come possibilità trascendentale (P2) (quella che si dà in espressioni come "è possibile che tutto sia necessitato")³¹.

4.2.2. Come già accennavamo riferendoci direttamente a Severino, si potrebbe formulare un'altra obiezione alla bilateralità; obiezione così esprimibile:

1. $\diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha \vdash \diamond\alpha \wedge \neg\alpha$
2. $\diamond\alpha \wedge \neg\alpha \vdash \perp$

(per tr. di $\diamond\neg\alpha$ in $\neg\alpha$)

Ma, anche qui, la trasformazione proposta non è valida in nessun sistema di logica modale; e non a caso, visto che stravolgerebbe completamente il significato dei simboli usati (*fallacia aequivocationis*).

4.3. Autentico significato della bilateralità

Circa la (3) si può, in positivo, osservare quanto segue:

- a) la complementarità che essa indica (tra possibilità alternative), non è di rilievo fenomenologico;
- b) non è però autocontraddittoria, come invece sarebbe se fosse riducibile alla formula sopra evocata: $(4) \diamond\alpha \wedge \neg\alpha$;
- c) in effetti, è autocontraddittorio ipotizzare che si realizzino insieme α e $\neg\alpha$; cioè, la loro compostibilità sarebbe autocontraddittoria se venisse intesa come compostibilità a realizzarsi simultaneamente;
- d) ciò che propriamente è possibile, è che *aut* α *aut* $\neg\alpha$ si realizzino; dove la compostibilità è mediata dall'*aut* (e non dall'*et*).

Insomma, sono possibili *et* α *et* $\neg\alpha$; cioè, è possibile che *aut* α *aut* $\neg\alpha$ si realizzino. Ciò - aristotelicamente³² - connota il possibile ri-

³¹ La ragione per cui è inaccettabile la distribuzione di necessitazione è la fallacia paralogica cui essa darebbe luogo. Infatti, il "box" (\square) collocato fuori parentesi ha un certo significato, cioè va a necessitare una disgiunzione, ovvero è un necessitatore che riguarda trascendentalmente relazioni (in questo caso, una relazione di disgiunzione). Invece, il "box" applicato ai singoli disgiunti (enunciati, proposizioni o stati di cose che siano) ha un altro significato, strettamente ontologico, che dice il non poter non accadere di un certo evento. Queste due differenti applicazioni corrispondono a due differenti significati della necessità. Il primo lo potremmo chiamare "necessità trascendentale" (N1), ed è quello che interviene in espressioni come: "è necessario che il contingente si opponga logicamente al necessario". Il secondo lo potremmo chiamare "necessità modale o categoriale" (N2), ed è il necessario nel senso di "necessitato". Il significato N2 è quello che compare in espressioni come: "secondo Diodoro, tutto ciò che accade è necessario". A ben vedere, si tratta rispettivamente, di una necessità *de dicto* (N1) e di una necessità *de re* (N2).

³² Cfr. Aristotele, *Metafisica* IX, 1051a 11-13.

spetto all'attuale: due corsi contraddittori di sviluppo potenziale di una realtà in atto, sono *simul-consistenti* come "mondi possibili" (nel senso di Kripke); non lo sono invece come mondi attuali.

4.4. Autentico significato delle obiezioni alla bilateralità

Ritorniamo ora in termini non più semplicemente formalistici, ma anche propriamente filosofici, sulla seconda obiezione sopra ipotizzata a riguardo della concepibilità stessa della contingenza. Rilevavamo l'improponibilità del passaggio dalla: (3) $\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha$, alla: (4) $\Diamond\alpha \wedge \neg\Diamond\alpha$; e perciò l'infondatezza della connessa denuncia di autocontraddittorietà della contingenza.

4.4.1. Bene, questo passaggio – errato – sottintende, non solo (ovviamente): (5) $\Diamond\neg\alpha \mid \neg\Diamond\alpha$ – secondo una invalida regola di trasformazione –; ma, con ciò, viene anche a sottintendere, per inferenza di "contrapposizione": (6) $\Diamond\alpha \mid \neg\Diamond\neg\alpha$.

La (5), mediante una aporetica regola di trasformazione (dalla impossibilità di α alla necessità di $\neg\alpha$), può essere riespressa come segue: (7) $\Diamond\neg\alpha \mid \Box\neg\alpha$. Mentre la (6), attraverso una analoga regola di trasformazione (dalla impossibilità di $\neg\alpha$ alla necessità di α), può essere riespressa come segue: (8) $\Diamond\alpha \mid \Box\alpha$, o anche: (9) $\neg\Box\alpha \mid \neg\Diamond\alpha$ (ottenuta per contrapposizione).

4.4.2. Ebbene, la (7) e la (8) dicono, rispettivamente in senso negativo e in senso positivo, la tesi fatalista di Diodoro Crono. Infatti, la (7) viene a dire quanto segue: sappiamo che $\neg\alpha$ è "possibile", in quanto è accaduto (come il *non* di α , cioè come il suo accadere); dunque – questo lo slittamento diodoreo – il suo accadere era necessario. D'altra parte, la (8) dice: sappiamo che α è possibile, perché è accaduto; dunque – ecco l'altro slittamento diodoreo – era necessario che accadesse. La (9) è la contrapposta – quindi una equivalente – della (8) e dice, da parte sua, che ciò che non è necessario, neppure è possibile.

Ora, questo tesario – tesario che il passaggio scorretto dalla (3) alla (4) già sottintendeva – andrebbe fondato e non assunto surrettiziamente, cioè sottinteso attraverso la fallace obiezione che si muove alla in-contraddittorietà dell'ipotesi della contingenza.

4.4.3. Dunque, in attesa di una fondazione o viceversa di una smenfita della tesi megarica, la simultaneità delle possibilità alternative resta almeno una virtualità. Più precisamente, si può dire che essa è trattata come effettiva possibilità dal soggetto libero, per il quale α e $\neg\alpha$ sono *objecta actionis* (contenuti eliciti) entrambi possibili. È la libertà del soggetto che pone *quoad se* come componibili i contraddittori; senza che – anche prima di una indagine metafisica – ciò implichi contraddizione.

5. Sviluppi ulteriori

5.1. La tesi del fatalismo megarico non è superabile lungo la coordinata fenomenologica. Essa può venir confutata solo da una indagine che si svolga lungo la coordinata metafisica. Ne è indiretta conferma l'analisi della discussione che Aristotele riserva al megarismo in alcuni passi della sua opera³³.

5.2. Il fatto è che Aristotele introduce l'*endechomonon* sulla base del senso comune, ma non è in grado – pur definendolo correttamente – di giustificare l'effettiva esistenza, perché questo richiederebbe una fondazione metafisica che lo Stagirita non è in grado di fornire, non avendo egli nozione di una metafisica della creazione.

5.3. Infatti, quando si propone di confutare il megarismo – e quindi di confermare indirettamente l'esistenza dell'*endechomonon* –, Aristotele non fa altro, in realtà, che proporre una fenomenologia del divenire, in cui esibisce la scansione e il passaggio dalla potenza all'atto. Ecco come Aristotele sembra ragionare: se α passa dal non-esserci all'esserci, ciò significa che α era prima in potenza e ora è in atto, cioè – ecco il punto delicato – che α non era impossibile, ovvero era possibile, anche prima di attuarsi.

5.4. A ben vedere, però, questa possibilità si rivela essere solo una potenzialità. Infatti, il passaggio all'atto attesta semplicemente che ora α non è impossibile: non attesta invece che lo fosse prima di realizzarsi

³³ Il riferimento è a *Metafisica IX* e a *De interpretatione* 9. Per una discussione più puntuale di questi luoghi, rinviamo a P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, cit., *Conclusioni*.

in atto; cioè, non attesta che α non si è realizzato, prima, pur potendo realizzarsi; o che ora si realizza, pur potendo non realizzarsi. La correlata realizzabilità (prima) o non-realizzabilità (ora) andrebbe giustificata per altra via. Diodoro Crono, ad esempio, potrebbe convenire con tutto quello che Aristotele dice in quei passi: anche sulla scansione tra potenza ed atto; senza che con ciò si sia neppure avuto accesso al problema da lui sollevato.

5.5. Se non che, lo stesso Diodoro non appare in grado di fondare la propria tesi fatalista, nota come “discorso invincibile”. Per una ricostruzione critica dell’argomentazione diodorea dobbiamo rinviare ad altro luogo³⁴. Ci basti qui ricordare che con il “discorso invincibile” siamo di fronte ad un indebito slittamento, che risulta specularmente a quello che avevamo evidenziato in Aristotele. Se in Diodoro c’è una infondata illazione dall’accadere di α alla sua necessità; in Aristotele c’è infondata illazione dall’accadere di α alla sua contingenza. Ma l’accadere di qualcosa né possibilità né impossibilità, da parte sua, l’accadere del proprio contraddittorio. Ecco dunque che la questione richiede – oggi come ieri – di essere affrontata con un impegno di portata metafisica.

5.6. Il discorso severiniano – almeno dopo la *Postilla*, e in modo tematico con *Destino della necessità* – si propone obiettivamente come una integrazione metafisica del “discorso invincibile” diodereo. Infatti, la tesi della contraddittorietà della metafisica creazionistica è la pretesa di escludere la contingenza come C2, e quindi di confermare la tesi diodorea, che altrimenti sarebbe affidabile solo a una considerazione fenomenologica fallace.

5.7. D’altra parte, la piena contingenza (C2) può essere solo il correlato oggettivo della libertà creatrice. Essa comporta che il finito sia, potendo non essere; ovvero sia sullo sfondo della sua, di fatto negata, possibilità di non essere. Ora, se il volto positivo di tale non essere è quello di un correlato alternativo e latente di ciò che accade, il suo volto negativo è quello del “niente di autonomia ontologica” che al contingente compete. In altre parole, se nella contingenza di α si congiungono la possibilità di α e la possibilità di $\neg\alpha$, questa seconda può

³⁴ Cfr. P. Pagani, *Logica e libertà*, in AA. VV., *Logica della morale*, a cura di S. D’Agostino, Biblioteca della Enciclopedia Treccani, Roma 2006, pp. 107-138.

essere letta sia come una positiva possibilità alternativa alla sua correlata (e dunque come la dimensione latente dell’atto creatore che pone α), sia come la non-necessità di α di accadere, ovvero come il fatto che α è tratto dal proprio *nihil* (che indica, però, non un improponibile non-essere assoluto, bensì il *nihil sui* che α sarebbe, se non fosse posto dall’atto creatore).

5.8. Si può anche dire che α è contingente, in quanto è privo di presupposti: anche solo di condizioni di possibilità che siano altre dallo stesso atto creatore. Il *nihil* implicato nell’atto creatore esprime semplicemente la possibilità che il contingente ha di essere, prescindendo dall’atto creatore stesso.

Questo specifico *nihil* è infatti il non-essere relativo della *res creata* , la quale è – per così dire – tratta dal proprio non-essere, cioè dalla inconsistenza che originariamente le appartiene. È chiaro, poi, che tale inconsistenza originaria non è un “luogo” o una “regione”, oppure una “condizione” che l’atto creatore dovrebbe presupporre per poter operare: non è, cioè, in alcun modo un qualcosa, ovvero una contraddittoria entificazione del negativo. Piuttosto, lo statuto di un tale *nihil* è solo indirettamente ontologico, indicando di suo il non poter stare dell’ente creato senza l’Essere creante³⁵.

³⁵ Il “non” che compare nelle formule della contingenza è una negazione sintattica, anche se, il contenuto di tale negazione è “materialmente” equivalente al contenuto di una negazione semantica, o complementazione, in quanto il negato è una formula che indica uno stato di cose (e non un singolo significato); e quindi il “non” di quello stato di cose equivale allo sterminato scenario delle situazioni alternative a quella che si attua.