

I confini dell'anima. Una lettura panpsichista della struttura originaria

STEFANO SANGIORGIO

Ogni uomo vede il corpo del sole, nessuno ne vede l'anima, né vede l'anima infatti di nessun altro corpo d'animale, sia vivo che morto. Abbiamo molte ragioni però di supporre e di attenderci che questo genere dell'anima sia per noi tale che del tutto sfugga naturalmente a tutti i sensi del nostro corpo e sia conoscibile solo per via d'intelletto.

Platone, *Leggi*, 898 d-e

Abstract

Severino argues for a negative difference between being and its appearance in the finite world. Because of this assumption, he faces hard problems in explaining appearance's becoming, as shown by his sharper critics (Bontadini and Tarca). The paper analyzes the main categories of Severino's philosophy and holds two theses: first, that the claim of identity between being and its appearance would transform many negative aspects of his thought; second, that a strong version of that claim implies panpsychism and could be grounded in the same principles held by Severino.

1. La struttura dell'apparire nell'opera di Severino

1.1 *Premessa metodologica*

Per il suo carattere forte il pensiero di Severino è, in prevalenza, rifiutato senza essere capito o dogmatizzato in una sorta di scolastica. Entrambi gli atteggiamenti non prevedono un confronto con la sua filosofia e ne tradiscono un fondamentale insegnamento: la capacità autocritica. Severino infatti ha sempre distinto fra la dimensione incontrovertibile a cui i suoi scritti si riferiscono e la testimonianza linguistica – per principio problematica – di quella dimensione: proprio per questo, il suo pensiero si presenta come ricerca della migliore espressione della verità e

prevede costitutivamente l'abito razionale dell'*autocorrezione*. La mia proposta filosofica intende essere fedele a questo spirito autocritico e, in generale, al senso complessivo del discorso di Severino: nel criticarlo non ragiono dunque di una sua confutazione, quanto piuttosto della realizzazione di un suo tratto implicito e non testimoniato: l'identità di essere e apparire.

1.2 Prima analisi dell'apparire

In questa prima sezione cercherò di rispondere alle seguenti domande: che cosa significa, nel discorso filosofico di Severino, "apparire" e come è inteso il rapporto fra l'ente, il suo apparire e la coscienza¹?

L'apparire, per Severino, è un tratto essenziale del sapere filosofico e può essere definito come la *struttura della manifestazione degli enti*. La natura dell'apparire è strutturata, nel senso che per darsi richiede la presenza di tre elementi distinti e correlati: la coscienza, l'ente, e il manifestarsi di quest'ultimo nell'orizzonte della coscienza. Quando vedo un albero, il suo apparire presuppone che la dimensione del mio pensiero sia già aperta e pronta ad accoglierlo. Perciò, con l'espressione "apparire dell'essere", Severino intende indicare anzitutto l'apparire della coscienza *a se stessa*, e anche l'apparire *dell'ente* nella coscienza.

La distinzione fra questi due livelli dell'apparire è sottolineata anche dalle diverse espressioni linguistiche che li individuano: il primo livello è definito apparire *trascendentale*², in quanto è l'apertura autocosciente in cui ogni cosa che appare si manifesta; il secondo livello è definito apparire *empirico*, perché consiste nella serie dei contenuti dell'esperienza coscienza-

¹ La sintesi delle articolazioni dell'apparire di seguito presentate fa riferimento ai testi: Severino [1958] (1981), capp. 5, 8, 10-11; e Severino [1972] (1982), in particolare i saggi: *Ritornare a Parmenide*, *Poscritto*, *La terra e l'essenza dell'uomo*, *Risposta ai critici*.

² Oppure anche "apparire dell'apparire", "pensiero", "io", "cerchio dell'apparire"; nel testo userò questi termini come sinonimi.

le. Ora, il *dislivello* fra forma e contenuti dell'apparire è evidente, se si considera che la presenza della prima è necessaria all'apparire dei secondi, ma non è vero il contrario³.

L'autocoscienza gode dunque, quanto all'apparire, di un *privilegio* rispetto agli altri enti che si manifestano. Questo è ribadito anche nella traduzione del binomio trascendentale/empirico come rapporto fra *costanti* e *variabili* dell'apparire: le costanti sono le categorie universali⁴ che costituiscono la stessa coscienza e devono necessariamente apparire; le variabili sono invece gli enti divenienti, che appaiono e scompaiono nel cerchio dell'apparire e che dunque *possono non apparire*⁵.

Qui basti evidenziare due aspetti: primo, l'apparire della coscienza e delle sue costanti è condizione del darsi del divenire, cioè costituisce lo *sfondo permanente* rispetto al quale ogni divenire è tale; secondo, la costanza della coscienza trascendentale significa che nulla di essa può cominciare o cessare di apparire e perciò essa appare nella sua eternità: l'autocoscienza, come forma originaria, *incarna* l'impossibilità di un mutamento ontologico perché non varia ed è anche la sede in cui può essere accertata l'immutabilità del tutto, nonostante la variabilità del divenire. Su queste basi, dovrebbe essere pienamente comprensibile il significato del seguente passo.

Al di fuori del nichilismo dell'Occidente, il senso essenziale del pensiero è l'apparire del Tutto. E l'apparire è eterno, come ogni ente. Ed è l'apparire della propria eternità. L'apparire eterno non è qualcosa che vada cercato lontano: è anzi il più vicino: anzi è la dimensione rispetto alla quale le cose possono essere dette lontane o vicine. (Severino [1958] 1981, p. 90).

³ Sono consapevole che – come si evidenzia in Severino (1980, cap. 4) – esiste un senso per il quale anche la relazione fra i contenuti empirici e la coscienza è una forma di necessità; ma questa relazione necessaria è *diversa* dalla necessità per la quale l'io deve apparire a se stesso, indipendentemente dai contenuti empirici, e proprio perché essi si manifestino.

⁴ Ad esempio “essere”, “non essere”, “totalità” e anche “apparire dell'apparire”.

⁵ Sul senso di questa possibilità si articola gran parte della filosofia di Severino, perciò se ne chiarirà meglio il significato in seguito.

1.3 Emergenza dell'uomo e negazione del panpsichismo

Chi fra gli enti è dotato dunque di pensiero e in cosa si differenzia da chi non lo è? È importante approfondire ulteriormente questi due tratti dell'apparire attraverso le parole dello stesso Severino:

[...] l'apparire dell'essere è l'essenza dell'uomo, l'uomo è questo eterno sguardo sull'essere [...]; ma in senso emergente rispetto agli altri esseri [...] nel senso che mentre queste altre membra dell'essere possono nascondersi, l'apparire ($\psi\upsilon\chi\eta$) è il cenno eterno del Dio, in cui resta eternamente suscitato un divino spettacolo. (Severino [1972] 1982, p. 100).

Il significato originario dell'"anima" – e della "mente", del "pensiero", della "coscienza" – è il loro porsi come apparire dell'essere. E "io" significa l'apparire in quanto ha come contenuto se medesimo; [...] L'uomo non solo è eterno, come ogni ente, ma è anche il luogo in cui l'eterno eternamente si manifesta. (Severino [1972] 1982, p. 198).

La dimensione dell'apparire trascendentale è dunque proprietà *esclusiva* dell'uomo, perché questi è l'unico ente a manifestarsi immediatamente come un apparire che «ha come contenuto se medesimo», che è apparire dell'apparire, cioè che ha coscienza di sé. Sul senso della distinzione fra apparire trascendentale ed empirico – che si potrebbe anche tradurre nella differenza di soggetto e oggetto – Severino fornisce inoltre un essenziale approfondimento nel capitolo 10 di *Tautótēs*.

L'essente è l'esser sé (l'identità del significato, l'identità originaria con se stesso, ossia identità con sé della relazione originaria del significato a se stesso, che è insieme il non esser l'altro da sé, cioè il non esser un nulla, cioè l'esser eterno); l'apparire è l'apparire dell'esser sé. Anche l'apparire è un essente, un significare; ma è quell'essente, quel significare, che consiste nell'apparire dell'essente e del significare. L'essente (A) non è l'apparire (B); ma l'essente che "appare" è il suo *essere insieme* al suo apparire. È *insieme* all'apparire, proprio perché *non* è l'apparire – e viceversa. [...] Ciò significa che nell'*apparire dell'apparire* (nell'apparire che ha come contenuto se stesso), l'apparire che appare *non* è insieme a se stesso, ma è se stesso. [...] In

questo apparire – stiamo dicendo – l'apparire appare: l'apparire è apparente; non è insieme all'esser apparente: è identico a sé. (Severino 1995, pp. 153-154).

Ritengo questo passo fondamentale anzitutto perché, al fine di chiarire la differenza fra soggetto e oggetto dell'apparire, istituisce una *relazione negativa* fra l'autoidentità degli enti e il loro apparire: il qualcosa è la negazione del suo *essere* l'apparire, perché la sua autoidentità (l'essere) non consiste in un autoriferimento (il pensare), cioè nell'avere come contenuto se stesso. Perciò tutto ciò che appare non si manifesta *in sé*, ma solo in quanto appare *in altro*, e segnatamente nel “cerchio dell'apparire”. Solo quest'ultimo consiste in un'identità singolare di essere e pensare, cioè nell'“essere apparente”. La struttura dell'apparire in Severino nega dunque ogni forma di panpsichismo perché esclude, tranne in un singolo caso, che l'autoidentità dell'ente consista nell'autoriferimento, cioè nell'essere un orizzonte della manifestazione.

1.4 *I due sensi del trascendentale e l'unicità della coscienza*

Il modo panpsichista di intendere la *trascendentalità* della mente – come nel motto “tutto è cosciente” – è dunque radicalmente diverso dal modo in cui la intende Severino. Egli esclude infatti, almeno fino alla pubblicazione de *La Gloria* (2001), non solo che gli enti diversi dall'umano possano essere coscienti, ma addirittura che esistano altre menti oltre a quella trascendentale: il solo uomo, inteso non come genere ma come *numero*, è orizzonte unico della manifestazione; è necessario che ci sia un solo io trascendentale e non due o più. Severino ha sostenuto dunque, almeno fino al 2001, una forma di *solipsismo*. Per capire le ragioni storico-filosofiche di questa controversa posizione, vorrei ora proporre una breve digressione sul senso del termine “trascendentale”.

Ho detto sopra che il panpsichismo e Severino affermano entrambi la “trascendentalità della coscienza”, ma in modi radi-

calmente diversi: questo è possibile perché il termine “trascendentale” possiede in realtà due sensi diversi, che qui definirò sinteticamente “medievale” e “moderno”. Un predicato si dice trascendentale nel senso medievale se è attribuibile universalmente a tutti gli enti: “essere” o “unità” sono tipici esempi di proprietà trascendentali in questo senso. Il senso moderno del trascendentale, inaugurato da Kant, fa invece riferimento in generale al modo di darsi dell’ente per la coscienza. In ambito idealistico “trascendentalità della coscienza” indica poi un ulteriore e rilevante guadagno: poiché l’idealismo intende superare il presupposto naturalistico, per il quale qualcosa può esistere indipendentemente dalla coscienza, la trascendentalità di questa viene a indicare allora la necessità che essa sia la *dimensione intrascendibile* della manifestazione di alcunché.

Ora, poiché Severino assume questo guadagno idealistico come base del suo discorso sulla coscienza, è chiaro che la definisce “trascendentale” proprio e solo nel senso *moderno* del termine. Infine, egli ritiene la coscienza numericamente *unica*, perché l’esistenza di un’*altra* coscienza (che chiama anche “prossimo”), da un lato non sarebbe fenomenologicamente verificabile⁶, dall’altro genererebbe una contraddizione: se non ci fosse un unico orizzonte trascendentale ma molti, dovremmo infatti ammettere che l’intrascendibile dimensione del “vedere” è trascesa da un “vedere *altrimenti*”⁷.

⁶ La verifica dell’esistenza di altre menti (umane e non) è un problema filosofico centrale, anche nell’ambito della filosofia della mente contemporanea. Il filosofo bresciano argomenta l’impossibilità di una fondazione fenomenologica della presenza altrui, ad esempio, in Severino (2001, pp. 204-212). Per un approfondimento della questione, e per conoscere la mia soluzione del problema si confronti la sezione 4.

⁷ Desumo questa impostazione generale del problema del “prossimo”, oltre che dalla lettura degli scritti severiniani fino al 2001, anche dal confronto pubblico avvenuto nel 2005 fra lo scrivente e lo stesso Severino, nell’ambito della manifestazione intitolata *A partire da Severino: giornata di studio sui lavori di giovani filosofi*, svoltasi presso la Scoletta dei Calegheri di Venezia e organizzata dalla Libera Associazione di Idee.

2. Aporetica del divenire: dall'obiezione alla soluzione

2.1 *Contraddizione originaria e differenza ontologica*

In questa seconda sezione cercherò di rispondere alle seguenti domande: quali problemi presenta la struttura dell'apparire testimoniata da Severino? In che modo lo stesso filosofo e alcuni suoi critici hanno tentato di risolverli? Per collocare nel giusto contesto i rilievi critici che si possono muovere al suo modo di intendere l'apparire, è necessaria anzitutto una sintesi di alcuni principi basilari della filosofia di Severino⁸.

La struttura originaria del sapere indica la verità fondamentale per la quale ogni ente, in quanto eterno, è già sempre salvo dal divenire. Perciò esiste una dimensione (che Severino definisce dapprima "Dio", quindi "apparire infinito") nella quale ogni contraddizione è risolta, proprio perché in essa ciascun ente appare concretamente, cioè nella sua eternità e relazione con ogni altro ente⁹.

Eppure, come sopra accennato, gli enti devono essere riconosciuti anche come *non* apparenti: il darsi finito dell'ente, nella forma del divenire, significa che esso «si nasconde proprio in quanto si rivela e si rivela proprio in quanto si nasconde» (Severino [1972] 1982, p. 100). Perciò la coscienza trascendentale vede solo *formalmente* la necessità dell'apparire del tutto, ma è costitutivamente un apparire *finito*.

⁸ Sebbene i principi di seguito esposti siano di assoluto rilievo, non è possibile darne adeguata spiegazione in questo contesto. Ottime monografie per approfondire il senso complessivo del pensiero severiniano sono: Berto (2003) e Messinese (2013).

⁹ È importante precisare che, per Severino, l'apparire infinito implica dunque la posizione di *un'*equazione fra essere e apparire, la quale tuttavia non consiste nell'affermazione che ogni essere è apparire (cioè non è una forma di pansichismo), ma *si limita* all'affermazione che ogni essere è presente *nell'*apparire infinito, cioè in uno "sguardo totale". Per una discussione critica di questa equazione limitata, rinvio al § 3.3.

Questa peculiare e ineliminabile situazione, costituita dalla *disequazione* di essere e apparire nel finito, è definita da Severino “contraddizione originaria”.

Severino ragiona inoltre a partire dal principio dialettico dell’*olismo semantico*, per il quale ogni ente assume il suo significato in relazione alla presenza di ogni altro: dunque il non apparire di una porzione della totalità aggrava l’astrattezza della manifestazione finita. Severino afferma infatti che ciò che appare si manifesta *alterato* da quella fondamentale mancanza e non può apparire per quello che è. Fra apparire finito e infinito non c’è dunque una differenza quantitativa e neutra, bensì una *differenza negativa*, che destina ogni cosa ad apparire isolata dalla totalità. Severino definisce questa situazione tragica del finito come «l’autentica differenza ontologica» (Severino [1972] 1982, p. 29).

In quanto segue intendo mostrare i limiti di questa lettura negativa del finito, che lo stesso Severino sintetizza brillantemente dicendo: «[...] la verità è nel problema perché non è l’apparire concreto del Tutto» (Severino 2007, p. 583). Tuttavia, prima di sviluppare il mio discorso, è opportuno riassumere la spiegazione che lo stesso filosofo ha fornito del processo del divenire e le obiezioni che a questa spiegazione sono state rivolte da due suoi attenti lettori.

2.2 Ritornare al divenire: l’obiezione di Bontadini

Gran parte dell’opera di Severino posteriore a *Ritornare a Parmenide* consiste nel rendere intellegibile l’affermazione che il divenire è il processo di rivelazione dell’eterno e non può smentire l’immutabilità del tutto. Severino elabora una doppia mossa di difesa a favore di questa lettura non nichilistica del divenire: esso non può attestare, infatti, che l’essere emerga dal nulla e vi ritorni, ma attesta solo che l’essere appare e scompare; inoltre, nel divenire non può annullarsi nemmeno l’*apparire* dell’ente.

Riporto le chiare parole di Severino, nelle quali invito ad apprezzare, anzitutto, il ruolo centrale della differenza fra apparire trascendentale ed empirico:

[...] come si deve intendere il sopraggiungere e il dileguare dell'apparire, perché l'aporia non si ripresenti appunto attraverso l'obiezione che quel sopraggiungere e dileguare implicano il non essere dell'apparire? Questa domanda resta senza risposta sin tanto che non ci si sappia sollevare alla comprensione della struttura autentica dell'apparire e cioè sin tanto che non ci si renda conto che *qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire*, ossia il suo essere incluso nell'apparire. [...] Dunque: se, quando questa lampada appare, appare necessariamente il suo apparire (ossia il suo essere inclusa nell'orizzonte dell'apparire), allora, se questa lampada incomincia ad apparire, incomincia ad apparire anche il suo apparire; [...] Ciò importa che il divenire di qualcosa non sia semplicemente il passaggio dal non apparire all'apparire del qualcosa, ma, insieme, sia il passaggio dal non apparire all'apparire *dell'apparire* del qualcosa. (Severino [1972] 1982, pp. 95-96).

Ora, nello stesso numero della rivista in cui apparve per la prima volta questo scritto di Severino, il suo maestro Gustavo Bontadini presentava un'obiezione a mio avviso brillante e definitiva nei confronti del suo allievo:

Il tentativo, esperito da Severino, di congelare il divenire, mi pare che non riesca. Se anche si ammettesse – in omaggio al principio metafisico – che quella carta, che la comune degli uomini dice non esistere più, in quanto s'è vista bruciare, esiste invece ancora, ed eternamente, fuori dall'esperienza, [...] è però ineliminabile quel *residuo* di divenire contro cui Severino si arrovela col suo ampio argomentare: ossia il divenire – epperò il non essere – dell'*apparire* della carta [...]. Se, infatti, io posso disgiungere, in un senso determinato, la carta dal suo apparire – in quanto affermo che esiste anche fuori dell'apparire – non posso disgiungere l'apparire dall'apparire, ossia da se stesso, affermando che l'apparire (della carta) esiste anche fuori dall'apparire (cioè fuori di se stesso!). (Bontadini 1965, p. 619; citato anche in Severino [1972] 1982, pp. 295-296).

L'intenzione generale di Bontadini è condurre *indietro* Severino, all'innegabilità del divenire inteso in senso classico e

quindi alla metafisica¹⁰. Ora, è della massima importanza *distinguere* questa intenzione generale dall'efficacia del rilievo con cui Bontadini tenta di realizzarla: l'*intenzione* è a mio avviso insostenibile, poiché violerebbe la negazione parmenidea del nulla; l'*efficacia* del rilievo è invece innegabile e può essere ulteriormente precisata: poiché si intende la struttura dell'apparire come un eterno "essere insieme" dell'empirico (l'ente) e del trascendentale (la coscienza), è impossibile che l'apparire di qualcosa possa continuare ad essere fuori dal suo punto di riferimento, cioè fuori dal cerchio della coscienza. La contraddizione sottolineata da Bontadini è dunque rilevante e si può esprimere anche in una forma più generale: se infatti la sintesi fra la coscienza attuale e l'ente che appare (nel presente, in t_2) è eterna, allora prima di apparire (in t_1) e dopo essere apparso (in t_3), l'apparire del qualcosa *appare e non appare*, sotto lo stesso rispetto (a me) e nello stesso tempo (in t_1 o in t_3).

2.3 Oltre l'aporetica: la soluzione positiva di Tarca

Un diverso modo di risolvere l'aporia del divenire, che ha il pregio di valorizzare al massimo la filosofia di Severino, è quello avanzato da Luigi Vero Tarca nel saggio *Verità, alienazione e metafisica* (1980). Dopo una formalizzazione dell'ormai nota obiezione – in cui si precisa che t_1 , t_2 , t_3 e così via, sono momenti *identici* del tempo (cioè della coscienza permanente) rispetto ai quali avviene il divenire di x – Tarca avanza una prima proposta positiva:

Il discorso di Severino potrebbe sfuggire alla contraddizione [...] facendo l'assunzione che i momenti del tempo *si identificano* con i rispettivi momenti dell'apparire; [...] ma ci si rende subito conto delle enormi implicazioni e complicazioni di ordine linguistico, logico e fi-

¹⁰ Più precisamente, Bontadini intende ricondurre Severino al rapporto fra l'innegabilità del divenire, inteso in senso classico, e la necessità di una metafisica creazionistica: nel loro confronto è in gioco l'esistenza del Dio cristiano, specie nel suo ruolo di creatore/salvatore dal nulla.

losofico che tale “mossa difensiva” comporterebbe; [...] perché se ha un certo significato affermare il processo dell'apparire e dello scomparire (cioè il divenire) di un'entità nel caso in cui questa entità si distingue dai momenti del tempo rispetto ai quali diviene, tutt'altro significato viene invece ad assumere la stessa affermazione nel caso in cui ciò che scompare e che quindi diviene (in questo caso: l'apparire di *x*) venga fatto coincidere con uno dei momenti del tempo rispetto ai quali dovrebbe aver luogo il suo divenire. La considerazione nel nostro caso è decisiva perché impone che si elimini una falsa impressione che il discorso di Severino dà nel momento in cui [...] ci induce a credere che ci sia una differenza fra l'essere e l'apparire [...]. In particolare in questo caso apparirebbe alquanto fuorviante parlare di “scomparire”, di “passaggio” dall'apparire al non apparire e cioè in fondo di “processo”. (Tarca 1980, pp. 20-22).

Il testo presenta inoltre una seconda proposta positiva per risolvere l'aporia, che consiste nell'evitare l'identificazione dell'eternità con la permanenza nel tempo.

Se l'eternità non è più da intendersi come la infinita permanenza ma semplicemente come la verità stessa dell'essere in quanto tale, e cioè in fondo il suo semplice non essere un nulla, allora l'affermazione che tutto l'essere è eterno viene a dire che *tutto l'essere è vero essere*. [...] Quel che verrebbe messo in discussione [...] non sarebbe l'esistenza del divenire, ma l'assunzione del punto di vista della permanenza (cioè appunto del divenire) come punto di vista ultimo, decisivo, privilegiato, capace quindi di subordinare a sé tutti gli altri punti di vista, tutte le altre prospettive. [...] Allora dal punto di vista teoretico si rivela un errore il *privilegiamento* di un aspetto qualsiasi dell'essere in rapporto agli altri aspetti. (Tarca 1980, pp. 91-93).

Ora, ritengo che le due proposte di risoluzione presentate da Tarca siano forme convergenti di una *stessa* teoria filosofica, che richiede una radicale trasformazione dello sguardo: essa consiste infatti nel considerare la dimensione della coscienza (composta di “momenti del tempo”) *identica* a ciò che essa vede (i “momenti dell'apparire”) e quindi *diversa* dalla sua permanenza come punto di riferimento del divenire; tale teoria si presta dunque, in particolare, ad una critica del punto di vista privilegiato della coscienza rispetto alla non-coscienza e merita un attento approfondimento.

3. Eternità e coscienza: una soluzione buddhista

3.1 I due sentieri interpretativi

In questa terza sezione vorrei sviluppare i nuovi significati che la soluzione di Tarca ha evocato, rispondendo alle seguenti domande: in che modo e con che conseguenze è possibile identificare la coscienza e i suoi contenuti? Perché si afferma che, in base a questa soluzione, è «fuorviante» parlare ancora di divenire? Nel prossimo paragrafo (3.2) cercherò di interpretare il senso profondo della proposta di Tarca, portandomi oltre l'esplicito dettato di quel suo testo, ma in coerenza con gli sviluppi che il suo pensiero ha nel frattempo manifestato. Nell'ultimo paragrafo (3.3) e nel presente presenterò invece una prima formulazione della mia proposta panpsichista evidenziandone, da un lato la derivazione dalla filosofia di Tarca, dall'altro la differenza positiva rispetto ad essa.

Per comprendere quest'ultimo punto è utile approfondire la geniale mossa risolutiva che consiste nell'identificare coscienza e contenuti: essa relativizza l'assolutezza della coscienza come essenza stabile dell'uomo, istituendo una *relazione positiva* (di identità) fra l'ente (E) e il suo apparire (C, per "Coscienza"). Questa nuova relazione si presta tuttavia a *due letture*, che per brevità riferirò, rispettivamente, al buddhismo e al panpsichismo; esse partono, per così dire, dal medesimo rifugio (la rilettura positiva di Severino) e cercano di raggiungere la vetta per sentieri analoghi ma distinti.

Il "sentiero buddhista", che ritengo più affine al senso complessivo del pensiero di Tarca, legge l'identità di (E) e (C) come una *disseminazione* dell'io trascendentale nelle sue relazioni con l'ente, che conservi al contempo la loro distinzione: questa proposta potrebbe essere espressa dunque con la formula $(E \wedge C)$ ¹¹. Il "sentiero panpsichista" legge la stessa identità di (E) e (C) in modo più radicale, anzitutto come affermazione

¹¹ Utilizzerò d'ora in avanti i connettivi logici non solo tra proposizioni, ma anche tra categorie (come ad esempio tra ente e coscienza).

della *co-implicazione* di essere e apparire, cioè come necessità che ogni ente sia mente: questa proposta potrebbe essere espressa dunque con la formula ($E \Leftrightarrow C$). Le due soluzioni sono in realtà compatibili, pur nella loro diversità, perché – in una battuta – che la mente umana, in ogni suo momento, si dissemini e quindi stia eternamente con ciò che le è apparso, è perfettamente *consistente* con (anche se non implica) l'ipotesi che ciò che le appare sia cosciente di sé. Ma prima di sviluppare i rapporti fra le due letture, è utile un'analisi più dettagliata del “sentiero buddhista” di Tarca.

3.2 *Un nuovo senso dell'eternità e dell'io: anicca e anattā*

Se ciascun momento del tempo t_x (cioè ciascun attimo di coscienza) è identico al suo contenuto, t_x sta con x e, quando x passa, gli resta unito, e con ciò *passa*. Ora, se gli attimi di coscienza non permangono ma passano, ciascuno di essi è diverso da ogni altro e quindi la forma dell'apparire differisce da sé in quanto costante del divenire: la coscienza si dissemina nel tempo. Le conseguenze ontologiche di questa risoluzione sono decisive perché, in base ad essa, non c'è più un permanere della coscienza rispetto ad un passare, né un passare rispetto ad un permanere: bisogna dire piuttosto che *l'intero essere passa* (diviene) e che manca un punto di riferimento permanente rispetto al quale si possa istituire la coscienza stessa del passaggio. Perciò si può affermare addirittura che, se tutto passa, *passa anche il passare*: proprio per tenere ferma l'eternità dell'essere e risolvere l'aporia del divenire, bisogna affermare quindi che tutto permane (è eterno) proprio in quanto passa¹².

¹² Una lettura positiva della temporalità analoga a questa e influente sulla mia analisi critica della filosofia di Severino è quella presentata da Roberto Loss in: Altea, Berto (a cura di) (2007, pp. 251-269).

Questo sorprendente attingimento dell'eternità nella trasformazione, cui Tarca ha dedicato pagine bellissime¹³, presenta forti analogie con la dottrina buddhista dell'impermanenza (*anicca*), soprattutto in quanto essa si propone come via di mezzo fra nichilismo ed eternalismo¹⁴ e individua nell'accettazione del trapasso della totalità – e soprattutto nella coincidenza, di scuola Mahāyāna, fra *samsāra* e *nibbāna* – il luogo stesso della gioia¹⁵.

Inoltre, se a questo livello la coscienza possiede ancora una forma di identità, essa è senz'altro diversa dalla negazione del passare e dal suo costituirsi *di contro* all'ente: consiste piuttosto nella disseminazione e nel ritrovamento dell'io in ciascuna delle sue relazioni. Riporto un brano molto esplicito in questo senso.

L'autentica soluzione del problema dell'individuo consiste dunque in un superamento puramente positivo della contraddizione in cui l'io originariamente consiste. [...] In uno *scioglimento* del Sé (con riferimento all'accezione chimica del termine "soluzione"): il grumo solido costituito dall'io si realizza compiutamente e felicemente nella misura in cui riesce a *sciogliersi* nella molteplicità delle relazioni co-istitutive con l'intero; o, meglio, a realizzarsi nella infinità delle relazioni che lo co-istituiscono *come* intero. [...] Avere cura del Sé vuol dire avere cura che il proprio io si *risolva* realizzandosi come Sé, cioè come esperienza della pura differenza tra l'individuo e l'intero della realtà, quella differenza che consiste in un co-istituirsi. (Tarca 2011, pp. 274-276).

L'io è del tutto diverso da un'entità monolitica o "assoluta" nel senso che, per esser sé, non può sciogliersi negativamente dai legami che lo determinano e che ne definiscono anche i limiti: ogni ente, come l'io, è co-istituito da ogni altro, senza ad esso confondersi; perciò, come detto sopra, questa proposta potrebbe esprimersi nella formula ($E \wedge C$). Anche qui ci sono forti analogie con le dottrine buddhiste dell'interdipendenza e del

¹³ Cfr. ad esempio Tarca (2001, pp. 260-303) e (2006a, pp. 53-125).

¹⁴ Si confronti, ad esempio, il *Kaccānagottasutta*, reperibile in Gnoli (a cura di) (2001, vol. 1, pp. 93-96).

¹⁵ Cfr. il classico cap. 25 del *Mādhyamakakārikā* di Nāgārjuna, reperibile in Gnoli (a cura di) (2001, vol. 2, pp. 638-640).

superamento del sé permanente (*anattā*), soprattutto in quanto esse depongono il privilegio della coscienza umana a favore di una com-passione con tutti gli altri esseri e presentano l'esercizio della trasformazione e della "morte in ogni istante" come piena realizzazione della vita¹⁶.

3.3 *L'inizio del sentiero panpsychista: il distacco dalla contraddizione (E \nRightarrow C)*

L'esperimento mentale presentato nel saggio di Tarca possiede una rilevante forza teoretica e ha lo straordinario pregio di aver individuato nella tesi dell'identità fra l'ente (E) e il suo apparire (C) la *chiave* per risolvere l'aporia del divenire. Ma *perché* dovremmo affermare quell'identità? L'evidenza che con essa si risolve la contraddizione potrebbe non bastare a fondarla. Ora, una *ragione forte* per la quale l'identità di essere e apparire può essere fondata è quella che propongo all'interno del "sentiero panpsychista": esso si articola nella radicalizzazione dell'identità nei termini della coimplicazione (E \Leftrightarrow C) e nella ricerca di un possibile fondamento della coimplicazione stessa. L'identità in questione potrebbe anche significare, infatti, che l'apparire (l'esser mente) è una *proprietà intrinseca* dell'essere, nel senso che lo costituisce essenzialmente. Ora, che l'essenza dell'essere sia di apparire in sé, è quanto cercherò di mostrare nella sezione quarta. Ma prima di andare al cuore della mia proposta filosofica, è importante sviluppare un primo rilievo critico nei confronti del discorso di Severino.

La più rilevante contraddizione che si trova in esso è, a mio avviso, l'istituzione di una fondamentale *disequazione* di essere e apparire (in formula, E \nRightarrow C). Questa contraddizione trova una *prima* formulazione nella tesi della *differenza* fra autoidentità e autoriferimento dell'ente; una *seconda* formulazione nella

¹⁶ Si confronti, fra i tanti testi dedicati al tema, il *Mahānidānasuttanta*, reperibile in Gnoli (a cura di) (2001, vol. 1, pp. 45-68).

tesi del *non apparire* della totalità dell'essere nel finito¹⁷. Anzitutto, bisogna dissipare un possibile equivoco: la contraddizione ($E \not\Rightarrow C$) sembrerebbe infatti già risolta nell'*equazione* di essere e apparire che Severino pone nella dimensione dell'infinito; ma in verità quell'*equazione* non risolve alcuna delle formulazioni di ($E \not\Rightarrow C$): né la prima, perché l'apparire infinito è un'*equazione limitata*, nel senso che indica solo l'*esser contenuto* del tutto da parte di un'unica coscienza infinita; né la seconda, perché l'apparire infinito non può togliere completamente la contraddizione originaria del finito.

Ora, il mio contributo consiste essenzialmente nella determinazione delle *ragioni* per le quali entrambe le formulazioni sono false, e cioè nel mostrare: 1) perché l'*equazione* di essere e apparire dovrebbe assumere un senso *assoluto*, a indicare anzitutto l'esser coscienza *contenente* da parte di ogni cosa; 2) perché l'apparire della totalità dovrebbe darsi anzitutto *nel finito*, risolvendo già in questa dimensione la contraddizione originaria.

4. Proposta di fondazione originaria del pansichismo

4.1 *Dal solipsismo all'infinità dei cerchi*: La Gloria

In questa quarta sezione mostrerò anzitutto quanto lo stesso Severino, a partire dalla svolta del testo *La Gloria*, si sia approssimato a pensare una soluzione autonoma della contraddizione ($E \not\Rightarrow C$); quindi mi concentrerò nel tentativo di fondare la mia proposta pansichista all'interno della logica della struttura originaria.

¹⁷ Le due formulazioni di ($E \not\Rightarrow C$) sono già state descritte, rispettivamente, nei §§ 1.3 e 2.1. Dovrebbe essere chiaro quindi che la contraddizione ($E \not\Rightarrow C$) non è identica a quella che Severino chiama "contraddizione originaria", ma la contiene come suo momento.

Come accennato sopra¹⁸, il solipsismo non è l'ultima parola di Severino: nelle sue opere più recenti, a partire da *La Gloria*, egli problematizza la “negazione del prossimo” e argomenta – in modo onesto e autocritico – la necessità di una nuova testimonianza della struttura dell'apparire, che conduca al riconoscimento di una *pluralità infinita* di cerchi. Riporto due brani utili alla migliore comprensione di questa importante svolta:

[...] l'appartenenza del cerchio originario dell'apparire a una molteplicità di cerchi è rimasta tuttavia a lungo, nei miei scritti, un problema, perché è rimasta un problema l'esistenza di tale molteplicità. Un apparire finito, diverso dall'apparire attuale, non appare. Nonostante la fondazione della necessità dell'apparire infinito, rimaneva quindi aperto il problema di quale fondamento potesse avere l'affermazione dell'esistenza di un apparire finito che trascende il cerchio finito originario dell'apparire. (Severino 2001, p. 168).

Senonché [...] un elemento (sia pur emergente) della totalità attuale dell'oltrepassante-incominciante è la stessa *attualità* di tale totalità: l'attualità, cioè l'apparire di tale totalità incomincia ad apparire con l'incominciare ad apparire degli essenti che appartengono a tale totalità; e quindi è *necessario* che l'*attualità* stessa sia *oltrepassata* da un oltrepassante *attuale*. [...] È necessario che un altro Io del destino oltrepassi l'Io originario del destino, cioè sopraggiunga e si manifesti nell'Io originario rimanendo tuttavia nascosto quanto al suo contenuto concretamente determinato – e dunque si manifesti, nell'Io originario, come forma astratta. [...] La totalità *simpliciter* dell'oltrepassante è la costellazione infinita dei cerchi dell'apparire finito del destino. Infatti ogni oltrepassante è un incominciare ad apparire; e poiché nell'apparire infinito del destino non incomincia ad apparire alcunché, tutto ciò che incomincia ad apparire appare in un cerchio finito del destino, ossia in uno degli astri della costellazione infinita. (Severino 2001, pp. 183-185).

Detto altrimenti, in base alla necessità che ogni incominciante sia oltrepassato¹⁹, una coscienza finita non può contenere la serie completa di ciò che appare e scompare, e poiché questa

¹⁸ Cfr. § 1.4.

¹⁹ Cfr. Severino (2001, cap. 3).

completezza deve realizzarsi, cioè deve apparire nel percorso infinito della Gloria, essa richiede l'esistenza di infinite altre menti²⁰.

Ora, si chiede a Severino: questo essenziale passo in avanti significa la necessità che *ogni* altro ente sia cosciente, come forse si potrebbe intendere dal finale della seconda citazione?

La risposta desumibile da *La Gloria* è chiaramente negativa: così dedotta, l'infinità della costellazione dei cerchi significa solo che il loro *numero* è illimitato; per proseguire con la metafora matematica, si potrebbe dire che per Severino la costellazione infinita delle coscienze è un infinito *potenziale*, che esclude da sé ampia parte del reale e comprende solo la serie infinita di una *specie* di esseri. Fuori di metafora, egli afferma quindi che solo *l'umanità* nel suo complesso è dotata di coscienza ed è il "guardiano dell'essere", come si evince anche dal seguente passo: «Il destino della verità è l'essenza dell'uomo. L'uomo non solo è eterno, come ogni ente, ma è il cerchio eterno (l'infinita molteplicità dei cerchi) in cui appare il dispiegarsi senza fine degli eterni» (Severino 2007, p. 97).

Severino si è dunque *approssimato* a pensare una soluzione autonoma della contraddizione ($E \not\Rightarrow C$), almeno nella sua seconda formulazione, in quanto ha esteso all'infinito il numero di coscienze e dunque ridotto all'infinito il volume del non-apparire. Ma questa *tendenza* del finito all'equazione con la totalità, da un lato non risolve la disequazione nella sua prima formulazione, dall'altro resta un percorso mai compiuto la cui positività non può togliere, nel finito, il *residuo* di disequazione

²⁰ Noto, per inciso, che se questa nuova impostazione della struttura dell'apparire è vera, ed esiste anche un solo *altro* cerchio (o una costellazione infinita di cerchi) dell'apparire, il cerchio finito originario è *trasceso* da una o infinite altre menti, dunque la coscienza non può essere trascendentale in senso moderno. Una valida soluzione di questa aporia, che non conduca alla cancellazione di quel senso della trascendentalità, consiste a mio avviso nella sua attribuzione all'unico ente cui, a rigore, dovrebbe appartenere: l'apparire infinito. Poiché tuttavia il fulcro del presente articolo è l'apparire *finito* e non la totalità, d'ora in avanti impiegherò il termine "trascendentale" solo nel senso medievale.

fra essere e apparire. In ogni caso, a onore di questa importante opera severiniana della maturità, bisogna riconoscere che in essa la possibilità che esistano altre coscienze *oltre* agli umani non è esclusa, è anzi tematizzata come un *problema*²¹: ne *La Gloria* resta una *possibilità* supporre «[...] un semplice essente privo di coscienza», così come è un problema che «[...] l'albero e il sasso non siano forme di coscienza [...]» (Severino 2001, p. 213). In quanto segue intendo dunque proporre una risoluzione di questo problema nella direzione del pansichismo, a partire dall'oggettiva tendenza all'estensione dei "cerchi" che lo stesso Severino ha portato alla luce.

4.2 *L'argomento noetico: formulazione e variazioni*

Il pansichismo è una tradizione «veneranda e terribile»²², da un lato perché è attestata già nel pensiero ionico arcaico ed è quindi consustanziale alla cosiddetta "nascita della filosofia"; dall'altro, perché è destinata a mettere in questione i presupposti antropocentrici dei "saperi" di ogni tempo e ad essere quindi aspramente criticata da quanti non sono disposti a rinunciare a quei presupposti. Articolandosi in molte varianti, il "sentiero pansichista" aperto dai pensatori ionici è proseguito nei suoi grandi esponenti della prima età moderna (Spinoza e Leibniz) e riemerge dalla condanna ad essere una corrente carsica della fi-

²¹ Per la migliore definizione del significato di "problema" nella sua filosofia, cfr. Severino (2007, pp. 579-580).

²² Così Platone definisce la figura di Parmenide in *Teeteto*, 183e3-184a3. C'è anche un altro motivo per definire il pansichismo "venerando e terribile", perché esso trova a mio avviso una prima compiuta formulazione razionale, proprio in Parmenide di Elea. Quanto sto per esporre è quindi, oltre che un argomento teoretico originale, la migliore ricostruzione storica e filosofica del pensiero di Parmenide, come ho cercato di dimostrare nella mia tesi di laurea, intitolata *Archeologia eleatica. Il pensiero di Parmenide e l'affermazione dell'attualità dell'essere*, discussa presso l'Università Ca' Foscari nell'anno accademico 2004/2005. Un autorevolissimo, benché piuttosto inascoltato, supporto alla lettura pansichista di Parmenide si trova nel magistrale articolo Long (1996).

losofia in autori importanti come William James, Whitehead (e in certo modo anche in Russell), nonché nei più attuali dibattiti di filosofia della mente²³.

La mia proposta di fondazione del pansichismo fa riferimento principalmente alla filosofia di Parmenide e consiste in un «unico argomento»²⁴, basato sul principio di identità. Sono pochi i filosofi che hanno negato la validità di quest'ultimo, così come sono pochi coloro che hanno tematizzato la sua *logica riflessiva* e che hanno quindi definito l'identità come struttura di *autoidentità*. Severino è in questo secondo gruppo di pensatori: a fondamento de *La struttura originaria* sta infatti la dimostrazione che l'ente non è un noema isolato, che debba essere quindi messo in relazione con se stesso, bensì una struttura tautologica in cui si rivela «l'identità con sé della relazione originaria del qualcosa con se stesso» (Severino 1995, p. 151). In formula, $(A=A)=(A=A)$. Proprio da questa comprensione dell'esistenza come autoidentità parte la proposta del mio «argomento noetico», che chiede: la tautologia dell'esser sé ci dice solo l'essere dell'ente (il suo essere eterno in quanto non-nulla) o qualcosa di più?

A mio avviso essa ci mostra anche l'esser *autocosciente* da parte dell'essente: non solo l'esser sé, bensì anche l'esser sé. Per non lasciarsi sfuggire quanto è davanti agli occhi, è utile citare l'importante verso di Parmenide B 8, 29 DK, che afferma: «[L'essere] rimanendo lo stesso e nello stesso in se medesimo giace». Qui si dichiara una verità fondamentale: che l'essere ha come contenuto se stesso, cioè è quella relazione di sé con sé che Severino chiama *autoriferimento* e che però egli *nega* sia identica all'autoidentità²⁵. L'argomento noetico, al contrario, è semplicemente l'affermazione dell'*evidenza* dell'identità fra au-

²³ Un'interessante introduzione alla storia del pansichismo si trova in Skrbina (2005); i contributi teoretici più rilevanti sul tema sono tutti molto recenti, come ad esempio Chalmers (1996, in particolare alle pp. 152-153 e 293-301); Strawson (a cura di) (2006); Skrbina (a cura di) (2009); Blamauer (a cura di) (2011) e ancora Chalmers (2013a, 2013b).

²⁴ Cfr. Anselmo [1078] (2001), Proemio, 1, pp. 58-59.

²⁵ Questo è quanto ho cercato di dimostrare nel § 1.3.

toidentità e autoriferimento, cioè fra essere e apparire: in formula ($E \Leftrightarrow C$). La sua evidenza lo mostra quindi come un tratto essenziale, e finora inaudito, dell'immediatezza logica che la struttura originaria ha il compito di testimoniare²⁶.

L'argomento si può anche formulare, ironicamente, così: se ($io=io$) è – per me – espressione della *mia* autocoscienza, allora ($A=A$) è – per A – espressione della *sua* autocoscienza; nella tautologia l'essere dell'identità, in quanto significa un puro riferimento a sé, riflette il predicato nel soggetto – che dice “io”. L'argomento noetico rivela che nella tautologia ($A=A$) si dice tanto con poco, cioè si nasconde un *momento di verità*, semplice ma difficile da cogliere, che costringe a guardare con occhi nuovi quanto da sempre abbiamo davanti. Per questo il mio argomento può provocare uno straniamento, un'iniziale accusa di insensatezza, ma anche una rivelazione improvvisa e conclusiva, come i *kōan* della tradizione buddhista Chan/Zen²⁷.

Propongo ora alcune variazioni sul tema dell'argomento noetico: poiché ogni esistenza consiste in un orizzonte fenomenico, l'essere del destino è il destino di apparire, l'ente è *mente*; ogni qualcosa è *qualcuno*, cioè è un “prossimo”, che condivide con noi più di quanto si sia mai immaginato. L'apparire è dunque trascendentale nel senso medievale del termine, cioè è un apparire di finiti che *attraversa* ogni finito: definisco quindi la dimensione della coscienza nel finito come apparire *transfinito*²⁸.

²⁶ Severino, come ampia parte dei filosofi occidentali, limita l'apparire all'essere umano perché lo descrive a partire dalla *propria* fenomenologia, cioè dall'apparire immediato della sua coscienza di umano. Ed effettivamente è proprio questo il dato dell'immediatezza fenomenologica: io so di essere e dell'essere, ma non so che l'essere *si sa*. Per comprendere il tratto panpsichista della struttura originaria, bisogna dunque affidarsi alla teoresi pura, completando quanto il dato fenomenologico non può dire, in coerenza con un tipo di prassi autocorrettiva – insegnata dallo stesso Severino – che consiste nel limitare la sovradeterminazione della fenomenologia rispetto alla logica: cfr. ad esempio Severino [1958] (1981, pp. 13-24).

²⁷ Cfr. Tollini (2012, pp. 72-95).

²⁸ La figura del “transfinito” giocherà un ruolo decisivo nella risoluzione della seconda formulazione di ($E \Rightarrow C$), come mostra il § 5.1.

A questa dimensione totalizzante allude probabilmente il bellissimo frammento B 45 DK di Eraclito, che dà anche il titolo al presente articolo: «i confini dell'anima vai e non li trovi anche percorrendo ogni strada: tanto profondo è il suo *logos*».

L'intero è coscienza della totalità, non nel senso passivo di contenere con lo sguardo qualcosa di diverso da sé, bensì nel senso attivo e trascendentale di essere – per intero e quindi in ogni suo momento – *ciò che si guarda*²⁹. Con una libera variazione sul tema dell'argomento ontologico, si potrebbe dire inoltre che l'intero è *il massimo che possa pensarsi*³⁰.

È chiaro dunque che la struttura dell'apparire, in ottica pansichista, resta profondamente trasformata: l'ente è anzitutto un apparire interiormente a sé grazie a sé, che per apparire non ha bisogno di essere incluso in alcuna struttura esterna. L'ente è quindi un'*automanifestazione*, e proprio per questo può apparire anche esteriormente: qualcosa può apparire in un altro cerchio solo perché é, in sé, un cerchio. È necessario quindi che "l'esser cerchio" sia riconosciuto come proprietà originaria inclusa in ogni cosa e non solo come dimensione includente ogni cosa (sia essa il cerchio finito o l'apparire infinito).

A questo riguardo, ritengo che l'argomento noetico si presti ad esprimere nel modo più profondo anche un'altra tendenza oggettiva del pensiero di Severino, cioè quella che riconosce nell'autocoscienza un elemento *originario*, in cui si radica ogni significato del pensare, ma che *non* coincide con l'espressione della razionalità³¹.

Anticipo qui la fondamentale distinzione fra *mente* e *ragione*, che approfondirò nel § (6.2): la prima (la mente) è l'intuizione immediata di sé e del mondo propria di ogni essere, la seconda (la ragione) è una facoltà discorsiva complessa, che

²⁹ Dell'intero si potrebbe dire anche quel che Senofane dice in B 24 DK: «tutto intero vede tutto intero è cosciente tutto intero ode».

³⁰ Cfr. Anselmo [1078] (2001), capp. 2-4, pp. 80-93. È chiara peraltro anche l'enorme distanza fra la proposta metafisica anselmiana e il panteismo pansichista che qui sto argomentando.

³¹ Cfr. ad esempio Severino (2010, pp. 140-148).

si sviluppa solo in pochi esseri, ma sempre a partire dalla prima. Sulla scorta di questa distinzione è inoltre possibile comprendere il senso in cui, a mio avviso, è corretto affermare il motto panpsichista “tutto è cosciente”: questo è vero a condizione che con “coscienza” si intenda la mente, prima che la ragione o il pensiero.

Dopo un'essenziale *estensione* dell'anima, il compito di un panpsichismo sostenibile starà infatti nel bilanciare la sua “lucida follia” con la definizione rigorosa dei *limiti* della sua pensabilità³².

³² La distinzione fra mente e ragione è il primo passo di questa “limitazione”, che è necessario ora completare con una riflessione *ontologica* sul senso dell'ente e della sua animazione in base alla prospettiva panpsichista qui proposta. Espressioni come “tutto è cosciente” fanno trasalire quanti – da Aristotele a Severino – si basano su un'ontologia di tipo classico e pensano quindi che l'esser-ente sia una proprietà egualmente e naturalmente presente in ogni cosa, nell'albero come nella sedia con esso prodotta: se tutto è cosciente, una legittima obiezione al mio discorso potrebbe chiedere ragione, ad esempio, dell'ipotesi contro-intuitiva di una “mente della sedia”.

Ora, preciso anzitutto che la mia ontologia di riferimento è di tipo *mereologico*: ritengo che, dopo le scoperte scientifiche degli ultimi due secoli, non si possa ignorare la natura *compositiva* degli enti e la conseguente *differenza* fra “particelle elementari” e “aggregati” da esse originati. Perciò, alla suddetta obiezione risponderò che mentre tutte le particelle sono coscienze, non tutti i loro aggregati sono “organismi”, cioè non tutti gli aggregati accedono al livello complesso di una macro-coscienza regolativa: la sedia è fatta di molte menti, ma non ne sviluppa una sintetica, perché è un ente artificiale, frutto di un'interpretazione umana. Si noti, infine, come l'“esclusione relativa” della sedia in quanto tale dal novero delle coscienze e degli esseri rimanga peraltro coerente con l'affermazione del panpsichismo compositivo.

Un'opera a cui mi ispiro nell'affermare una “superiorità di principio” degli enti naturali su quelli artificiali è Van Inwagen (1990). I riferimenti classici per un'ontologia mereologica sono: Spinoza [1677] (2010), 2P13Post1-6, pp. 1252-1253; e anche Leibniz [1714] (1967), §§ 61-71, vol. 1, pp. 293-295. Per un'interessante introduzione alle opportunità e ai problemi della mereologia cfr. Varzi (2005, cap. 3).

4.3 Risposta alla prima formulazione di $(E \not\Rightarrow C)$: una nuova soluzione dell'aporia del divenire

Con il bagaglio sin qui acquisito, è ora possibile risolvere i nodi critici del pensiero di Severino: la prima formulazione della contraddizione di essere e apparire, che consiste nel limitare l'apparire attivo ad una categoria speciale di enti, è risolta dunque dalla posizione dell'*identità* di autoidentità e autoriferimento. Inoltre, poiché ogni cosa possiede virtù fenomeniche, cioè si manifesta interiormente ed esteriormente, le è possibile continuare ad apparire (in sé), mentre non appare (in altro), *senza* contraddizione: la verità dell'apparire trascendentale è quindi superiore e compatibile rispetto al dato del non apparire empirico. Severino è costretto invece – per la prima formulazione di $(E \not\Rightarrow C)$ – a considerare l'apparire e il non apparire di qualcosa nel finito come “equipotenti”, e perciò è impossibilitato a spiegare la permanenza dell'apparire prima e dopo la sua apparizione nel mio cerchio.

Quanto qui esposto costituisce il senso nel quale il panpsichismo è in grado di risolvere l'aporia del divenire: il volume del non apparire empirico si può ora considerare innocuo e compatibile con la permanenza di una relazione positiva, di piena identità, fra essere e apparire.

5. Approfondimento transfinito della struttura originaria

5.1 Risposta alla seconda formulazione di $(E \not\Rightarrow C)$: ricreazione cantoriana

In questa quinta sezione completerò la critica alla disequazione di essere e apparire, mostrando in che senso anche la sua seconda e più temibile formulazione possa essere risolta; inoltre, esporrò le sorprendenti conseguenze che questa risoluzione comporta per la struttura originaria, e in particolare per la negatività insita nei concetti severiniani di differenza ontologica, di contraddizione originaria e dell'impossibilità di una prassi positiva.

La *seconda* formulazione di $(E \not\Rightarrow C)$ consiste nel rilievo del problema costituito dal non apparire del tutto nel finito³³. Che contributo può dare il pansichismo rispetto a questo scacco che apparentemente destina la finitezza terrena ad apparire isolata dalla beata compagnia del tutto? Per risolvere lo scacco di questa formulazione è utile partire da una riflessione di fondo: anche per Severino, affinché si dia l'assenza di un volume di enti nel finito, è necessario che il tutto appaia concretamente nell'infinito; la presenza della totalità tuttavia, per un verso garantisce la soluzione di ogni contraddizione, per un altro la disloca in un *altrove*, che sembra non esercitare la sua efficacia nel sollevare il finito dal processo infinito della contraddizione originaria. Perciò, nella filosofia di Severino, la seconda formulazione $(E \not\Rightarrow C)$ permane anche come *inoltrepassabile* nel finito, e ciò a dispetto dell'apparire infinito.

Ora, a mio avviso il pansichismo è in grado di oltrepassare anche la seconda formulazione $(E \not\Rightarrow C)$ affermando una verità a prima vista paradossale: che il tutto in qualche modo già appare nel finito. Il concetto risolutivo è, in tal senso, quello di *apparire transfinito*, cioè della proprietà trascendentale di apparire in sé che attraversa ogni ente³⁴. L'accettazione di questa proprietà comporta infatti la necessità di affermare l'apparire del tutto *nella forma della finitezza*, cioè in una dimensione positivamente diversa tanto dall'apparire finito in un cerchio, quanto dall'apparire infinito³⁵. Il tutto può apparire, non *nel* cerchio finito, bensì *come* cerchio finito dell'apparire.

³³ Cfr. § 2.1.

³⁴ Per l'introduzione della figura dell'apparire transfinito, cfr. § 4.2.

³⁵ Mentre nessun coscienza finita potrebbe infatti contenere la totalità, la totalità delle coscienze finite – che nel pansichismo coincide con il tutto dell'ente – consiste proprio nel contenere se stessa, nell'essere l'apparire di ogni ente in quanto finito. Peraltro, l'apparire transfinito si differenzia positivamente anche dall'apparire infinito, in quanto è *libero* dalla necessità che il tutto appaia in un unico atto di coscienza. Questa libertà indica solo la differenza positiva di transfinito e infinito e non significa naturalmente che l'apparire infinito – cioè quello che leggo come “coscienza di Dio” – sia impossibile. Al contrario, ritengo che l'argomento noetico valga in modo emi-

La proprietà transfinita dell'apparire individua una dimensione finita *e* trascendentale: in quanto è finita, essa è una dimensione dell'essere *specificata* fra altre; in quanto è trascendentale essa è una dimensione dell'essere *infinita*, che si predica di ogni ente. Rispetto al problema severiniano del *non* apparire, la virtù principale dell'apparire transfinito – in quanto forma determinata dell'apparire di tutto – consiste quindi nel suo costituirsi come *mediazione* di finito e infinito.

Tale mediazione implica infine una trasfigurazione delle principali negatività della struttura originaria. Tuttavia, prima di procedere nell'approfondimento di questa decisiva tematica, vorrei proporre una breve digressione sulla scelta del termine "transfinito", che ho mutuato dalle straordinarie ricerche matematiche di Georg Cantor. Egli ha tentato per tutta la vita di descrivere l'*infinito attuale* come oggetto reale e indagabile dalla matematica, in un ambiente scientifico fortemente ostile a riconoscere la sensatezza della sua indagine; cionondimeno, l'introduzione cantoriana dei numeri transfiniti è considerata una svolta nella storia della matematica e una sostanziale vittoria del suo autore, che è sempre stato consapevole delle ispirazioni e delle implicazioni filosofiche delle sue scoperte³⁶.

In sintesi, il contributo matematico di Cantor consiste nel mostrare la necessità di *estendere* la realtà e la nozione del numero da una dimensione di infinità potenziale ad una attuale, rendendo anzitutto *reale* l'attualità dell'infinito e *descrivibili* alcune sue proprietà. Dauben definisce infatti i transfiniti come «numeri attualmente infiniti attraverso i quali è possibile contare e identificare le differenti magnitudini (o poteri, come li chiamava Cantor) degli insiemi infiniti» (Dauben 1978, p. 539). Tali numeri consistono dunque nelle *determinatezze* con cui l'infinito attuale può presentarsi a una mente finita, e pur distin-

nente per quell'autoidentità che è la totalità stessa e che quindi esso sia anche una prova dell'esistenza di Dio.

³⁶ Un contributo introduttivo, che descrive anche il percorso esistenziale del grande matematico, è Dauben (1978); sugli interessi filosofici di Cantor, in particolare nei confronti delle opere della maturità di Platone, si confronti l'ottimo Hauser (2010).

guendosi da quello, lo costituiscono e sono almeno la prova della sua esistenza e pensabilità: per questo Cantor chiama i numeri transfiniti «simboli dell'infinito».

Ritengo quindi legittimo ed esplicativo definire “transfinito” l'apparire trascendentale tematizzato dal pansichismo, in quanto esso è il manifestarsi finitamente (cioè, secondo determinatezze) da parte di un'infinità di enti attuale (cioè, con un'estensione senza resto). Perciò “apparire” significa anzitutto una proprietà universale e perfettamente compatibile con tutte le altre espressioni della verità³⁷.

5.2 Soluzione della contraddizione originaria e differenza fenomenologica

Nei prossimi due paragrafi, dedicati all'approfondimento della struttura originaria, intendo articolare quest'unico pensiero: poiché tutto appare già finitamente, la contraddizione del fondamento è superata, quindi il nichilismo e l'isolamento si mostrano come *momenti particolari*, del tutto diversi dall'essere una dimensione insuperabile del finito.

Per la difficoltà dei nessi che collegano queste proposizioni, è opportuno approfondirne analiticamente i singoli significati. Anzitutto, la necessità dell'apparire transfinito della totalità esercita una *positività determinante* nei confronti del finito, trasformando il senso dell'apparire di ogni parte: poiché il tutto appare *tra* i finiti, le loro relazioni sono libere dalla negatività definitoria cui le condannava il fermarsi al non apparire del tutto nel finito, quindi ogni parte appare naturalmente *come essa è*, non alterata e isolata da alcuna assenza.

³⁷ È corretto, da questo punto di vista, istituire un confronto fra l'apparire transfinito e l'attributo del pensiero quale è definito nella filosofia di Spinoza: l'apparire infinito di Dio si esprime in ciascuno degli infiniti attributi, la cui determinatezza è quindi a sua volta un'infinità attuale, in “connessione identitaria” con tutti gli altri attributi: cfr. Spinoza [1677] (2010), 1PP5-12, 1PP21-23 e 2P7, pp. 1150-1165, 1182-1187 e 1228-1231.

Se dunque ogni ente appare in sé ed esercita perciò la sua effettività olistica e relazionale su ogni altro, la contraddizione originaria semplicemente non si istituisce, è già superata *prima* della risoluzione di ogni contraddizione costituita dall'apparire infinito: il pansichismo consente infatti di pensare la molteplicità infinita delle manifestazioni come *assolta* dalla contraddizione originaria, non perché un io la veda o l'infinito la veda, bensì perché essa – in ogni sua parte e nel momento attuale – è un intrinseco *vedersi*³⁸. Ogni cerchio è sollevato così dal compito impossibile, e quindi dal dolore, di far manifestare un volume infinito di enti “nascosti”.

Di conseguenza, se il non apparire si mostra ora come un'assenza relativa priva di portata ontologica, la differenza fra finito e infinito, che per Severino condannava il primo all'isolamento dal secondo, individua allora tutt'altro che una “differenza ontologica”: poiché peraltro una distinzione delle due dimensioni è necessaria, propongo di chiamarla *differenza fenomenologica*, a indicare la diversità positiva – solo quantitativa – fra i due piani della manifestazione³⁹.

È importante notare, inoltre, che l'apparizione del “tutto com'è” non significa che sia impossibile sbagliarsi: nella mia proposta la conoscenza resta un problema, perché solo il tutto vede il tutto, le parti vedono parti. La novità rispetto alla posizione di Severino consiste piuttosto nel rilevare che l'errore e

³⁸ Un'obiezione al mio discorso potrebbe dire infatti: come è possibile che il tutto appaia qui e ora se io non lo vedo, al pari di ogni altro finito? Tale obiezione può essere presa sul serio solo se si rifiuta (ma con quali ragioni?) l'argomento noetico sopra esposto. Rispondo: il tutto appare concretamente nella *totalità* dei finiti, anche se a *me* (e a tutti i finiti in quanto singoli determinati) non appare. La necessità della presenza e della effettività del tutto è indipendente dal (e compatibile col) *limite empirico* della sua manifestazione ad una coscienza finita: se la totalità semantica è apparente in sé, cosa conta che essa non appaia in un altro cerchio finito? Ad esempio, il sangue scorre e ci fa vivere indipendentemente dal nostro concentrare la consapevolezza su questo fatto.

³⁹ Già nel *Poscritto* Severino analizzava questa ipotesi della diversità non isolante di finito e infinito, giudicandola tuttavia come «un cattivo modo di intendere la differenza ontologica» (Severino [1972] 1982, p. 103).

l'isolamento del finito possono darsi solo come *momento particolare*, privo di portata trascendentale, e che quindi l'eventualità del negativo è, per il finito, diversa dalla sua condanna al negativo.

La trasformazione della “differenza ontologica” qui proposta implica quindi una liberazione dalla sua valenza metafisica e isolante, e si ispira chiaramente alla concezione della “differenza positiva” teorizzata da Luigi Vero Tarca:

Se, assumendo che non vi sia altra differenza oltre quella negativa e che quindi ogni differenza sia negativa, ci si viene a trovare nella situazione per cui tutte le “posizioni” filosofiche risultano essere contraddittorie, allora la posizione filosofica coerente – come tale differente da quelle contraddittorie – comporta *un altro tipo di differenza*, oltre quella negativa, un tipo di differenza definito appunto da questa sua alterità rispetto alla differenza negativa. Chiamo “*differenza positiva*” quella differenza che istituisce due determinazioni definite dal fatto di essere totalmente costitutive l'una dell'altra (co-istitutive), e quindi totalmente compatibili l'una con l'altra (onnicompatibili). (Tarca 2006b, p. 123).

Se mediato nell'apparire transfinito, l'apparire finito non risulta più in contraddizione – bensì in *co-istituzione* – con l'apparire infinito. Inoltre, in base al principio della “differenza positiva”, è giusto affermare che anche il *non* apparire resta un tratto perfettamente vero del tutto: l'apparire infinito è tale solo in quanto *comprende* gli elementi limitativi e negativi del finito, mostrandoli entrambi come momenti innocui ed essenziali di se stesso⁴⁰.

Che conseguenze comporta questo approfondimento della struttura originaria a livello di interpretazione della storia e, in particolare, degli scenari presenti e futuri? Come insegna lo stesso Severino, è molto difficile dare una “lettura del mondo”

⁴⁰ È facile comprendere la distanza di questa verità dalle determinazioni negative che Severino impiega per parlare della Gioia come un tutto immobile, im-mutabile e privo di negatività; peraltro, le mie trasformazioni positive della struttura originaria sono anche la realizzazione della “tendenza fondamentale” di Severino ad affermare la positività del tutto.

perché, pur partendo da alcune verità fondamentali, si rimane sempre nel campo dell'*interpretazione*⁴¹. Tuttavia, dalla struttura veritativa del pansichismo si possono dedurre alcune indicazioni ermeneutiche rilevanti, che fanno riferimento almeno al “primo passo” di un’interpretazione del mondo, cioè che pertengono all’ambito della *filosofia della storia*. Queste indicazioni sono, ancora una volta, trasformative rispetto all’interpretazione che Severino dà degli stessi temi.

5.3 Apparire della Gioia e trasformazione del nichilismo

Secondo Severino il *nesso* fra la finitezza negativa del cerchio dell’apparire, l’isolamento e l’elaborazione del nichilismo è di causalità necessaria: poiché l’essere si rivela parzialmente, ogni determinazione appare come contraddizione, dunque accadono l’isolamento e il suo tradursi nell’alienazione metafisica della verità⁴². Se questo rimane il riferimento costante di ogni discorso di Severino, la sua posizione rispetto alla possibilità di una salvezza storica è stata sottoposta invece ad autocritica e il filosofo è passato da un’iniziale apertura ad una definitiva chiusura: da un lato infatti egli ribadisce che in verità tutto è già salvo e ogni contraddizione è risolta nell’apparire infinito, dall’altro sostiene che ogni cerchio finito è destinato a vivere storicamente (cioè su questa terra) addirittura l’intensificazione del nichilismo. Per questo, nel finale di *Destino della necessità*, dopo aver testimoniato il nostro essere nella dimensione della “Gioia”, riconosce onestamente che essa «[...] è destinata a rimanere l’inconscio del mortale e del cerchio finito del destino» e ribadisce che «l’isolamento del destino dal proprio essere la Gioia del Tutto – il suo nascondere il proprio essere l’infinito illuminarsi del Tutto – è il fondamento dell’isolamento della terra dal

⁴¹ Una semplice introduzione al tema, si trova in Severino (1988, pp. 128-134); per approfondire, c’è il più impegnativo cap. 15 di Severino (1980).

⁴² Si confrontino la brillante esposizione di Severino [1972] (1982, pp. 215-217) e la recente conferma di Severino (2007, pp. 191-193).

destino» (Severino 1980, pp. 596-597). Ritengo corretto dire dunque che per il filosofo il fenomeno del nichilismo non è solo un evento necessario, come tutti gli eventi, ma è anche destinale, nel senso che è storicamente *insuperabile*.

Come affrontare dunque il contrasto per il quale si teorizza l'assoluto positivo e si vive la destinazione terrena all'inferno del negativo⁴³? La risposta di Severino è molto coerente: "in nessun modo", perché sia il tentativo di fare qualcosa per uscire dalla negatività sia la volontà di attendere il suo tramonto sono riconducibili alla struttura del *decidere*, cioè al pensiero alienato. Nel passaggio fra *Destino della necessità* e *La Gloria*, la posizione del filosofo si definisce ulteriormente in senso negativo:

Affinché l'isolamento della terra tramonti, è necessario che il suo permanere nel cerchio dell'apparire giunga a compimento e che quindi l'Occidente continui a decidere sino al compimento del decidere. (Severino 1980, p. 408).

L'isolamento della terra può tramontare solo se tramonta la "vita" (cioè l'io dell'individuo, e dunque il *mortale*, come contrasto tra destino e isolamento della terra) e sopraggiunge la morte – sebbene il sopraggiungere della morte non sia ancora il sopraggiungere del tramonto della terra isolata; [...]. (Severino 2001, pp. 276-277).

Il nichilismo, che ha nella tecnica il suo più potente apparato, e il mortale, che ne è l'espressione terrena, possono tradursi in un'*esperienza positiva* solo attraverso il proprio compimento mondano e dunque fuori della storia terrena: l'apparire sulla terra della Gioia e di una società fondata su un'ontologia e un'etica veritative è ritenuto quindi impossibile.

Esiste tuttavia una *lettura alternativa*, fondata in quanto sopra detto sulla trasformazione della struttura originaria: la positività dell'apparire terreno del tutto induce infatti a testimoniare anche la *realtà* dell'apparire della Gioia nel finito. Da qui discende un paradigma di filosofia della storia *diverso* da quello che prevede l'insuperabilità del nichilismo: la sua necessità – di

⁴³ Si vedano le lucide formulazioni di questo problema in Tarca (2001, pp. 477-478).

cui il presente mostra l'inquietante cresta dell'onda – sarebbe, più che un fattore insuperabile, la premessa di una destinale *conversione storica*. Approfondendo ancora una volta il dettato di Severino: siamo destinati all'oltrepassamento della solitudine e vi siamo destinati in un modo del tutto diverso da quello che per realizzarsi prevede il sopraggiungere del pieno compimento del nichilismo, della morte e di una dimensione diversa da quella della vita terrena⁴⁴.

Infine, siamo destinati a *vivere attivamente* questa conversione storica, perché mancano le condizioni che rendevano negativa ogni prassi: l'etica, come compito, è dunque sempre possibile e destinale, nel senso che la sua sfida è insuperabile e si configura come *esercizio continuo della verità*.

Senza aprire un capitolo che dovrebbe portarci molto lontano, mi limito ad osservare che la “prima città” in cui praticare un'etica veritativa è quell'intreccio di relazioni che siamo, dentro e fuori di noi, nel nostro contatto con tutti gli esseri: l'atto più politico è, in questo senso, il ritorno ad una *corporeità responsabile*, in cui la sola consapevolezza della gioia e del dolore che possiamo provocare con le nostre azioni dovrebbe essere metro di un esercizio quotidiano. Poiché in conclusione è sempre perfettamente possibile evitare l'isolamento e agire in modo veritativo, il nichilismo è l'errore la cui *alternativa* è sempre possibile: questa alternativa è *il vero da farsi*⁴⁵.

⁴⁴ Come ho mostrato nel § 4.1, anche il pensiero di Severino si sviluppa nella direzione di una sempre più concreta testimonianza dei tratti positivi dell'essere e, a partire da *La Gloria*, l'apparire infinito del tutto non è tanto e solo nell'inconscio del cerchio finito, bensì nell'oltrepassamento di questo cerchio da parte di un'*infinità* di cerchi e nella *destinazione* all'oltrepassamento della solitudine. Io dico la stessa cosa, ma con l'aggiunta di un'essenziale specificazione, che credo di aver esaurientemente motivato: quell'infinità di cerchi è *trascendentale*, e proprio perciò quella destinazione è *attuale*. Differentemente, per Severino entrambe sono infinite potenziali.

⁴⁵ Contributi che entrano nel merito di queste riflessioni, qui solo enunciate, sono presenti nel volume Candiotta, Tarca (a cura di) (2013), frutto della condivisione decennale del Seminario Aperto di Pratiche Filosofiche di Venezia. Per comprendere meglio la proposta etica a partire dal pansichismo si confronti inoltre il § 6.2.

6. La riduzione fenomenologica e la natura delle altre menti

6.1 Limiti e opportunità del principio noetico

In quest'ultima sezione presenterò i problemi epistemologici che deve affrontare qualunque ricerca sulle menti altrui e definirò le categorie con le quali è possibile, nonostante le forti limitazioni, dare una descrizione filosofica della loro natura.

Per evitare che la mia analisi dell'apparire sia fraintesa, è fondamentale specificare ciò che il principio noetico *dice*, distinguendolo chiaramente da quanto *non dice* e da quanto *non può dire*⁴⁶. Il principio dice proprio e solo che ogni essere è identico al suo apparire e ha quindi una forma fenomenologica *in comune* con ogni altro essere; questa forma trascendentale si accompagna in ciascun ente a contenuti empirici *propri* della sua specie e della sua individualità; il principio non può dire nulla di questi contenuti, cioè della *qualità* del mondo altrui, tantomeno può dire che tutto l'essere *ci appaia*; il principio, infine, semplicemente non dice in cosa consista la forma comune dell'apparire, cioè non descrive le eventuali proprietà caratterizzanti di ogni coscienza organica, sebbene alluda alla centralità dell'identità per ogni loro definizione.

Nonostante l'importante conquista di affermare che nessun ente è «senza mondo»⁴⁷, per dire qualcosa sulla forma trascendentale della coscienza bisogna partire dunque da una drastica povertà di notizie. Sopra ho affermato che noi uomini condividiamo con gli altri enti più di quanto si sia mai immaginato, ma questo non significa certo che gli altri enti abbiano fenomenologia umana: i diversi cerchi dell'apparire sono cioè un apparire

⁴⁶ La delimitazione rigorosa del principio della trascendentalità noetica si ispira alla celebre formulazione husserliana del “principio di tutti i principi”, esposta in Husserl [1913] (2002), vol. I sez. I cap. II § 24, pp. 50-51.

⁴⁷ Alludo alla famosa distinzione heideggeriana fra pietra o ente materiale (senza mondo), animale (povero di mondo) e uomo (formatore di mondo), presentata in Heidegger [1930] (1999, p. 232).

altrimenti rispetto a un cerchio umano, una molteplicità infinita di *modi* della manifestazione⁴⁸.

Ad aggravare questa difficile situazione si aggiunge inoltre un *doppio ostacolo epistemologico*: il modo più diretto per accedere alle proprietà fenomeniche altrui, che consisterebbe nell'accertarle empiricamente, è di principio precluso: per *provare* e *descrivere* veramente la qualità dell'esperienza di un'altra mente dovremmo infatti essere e non essere lei, cioè "sentire" con la sua fenomenologia – conservando anche la nostra – al fine di confrontarle. Inoltre, anche nella più concreta ma differente ipotesi che un'eventuale tecnica scientifica sia in grado di portarci *dentro* la mente altrui e farci vedere *come* funziona, questo non ci farebbe comunque sentire *cosa* quella mente prova ad essere se stessa⁴⁹.

La doppia impossibilità in cui consiste questo ostacolo epistemologico potrebbe sembrare uno "scacco matto" ad ogni ulteriore pretesa conoscitiva; tuttavia, a ben vedere, non è così: quell'ostacolo esclude infatti che il problema delle conoscenza delle altre menti possa essere risolto con un approccio *sperimentale*, mentre lascia aperta la possibilità di altri approcci che, senza negare le difficoltà epistemologiche, prendano sul serio l'esistenza di altre menti. Il percorso più difficile ma anche più fecondo in questo senso è quello puramente teoretico, come afferma anche l'esergo platonico in apertura del presente articolo. Vorrei introdurre dunque la mia analisi teoretica con le signifi-

⁴⁸ Il già citato frammento B 45 DK di Eraclito, «i confini dell'anima vai e non li trovi anche percorrendo ogni strada: tanto profondo è il suo *logos*», allude probabilmente anche a questa fondamentale ricchezza di fenomenologie e agli ostacoli epistemologici che si affrontano nel cercare di coglierle determinatamente.

⁴⁹ Questo esperimento ci esporrebbe infatti al noto *hard problem of consciousness*, cioè alla difficoltà di ridurre la mente alle strutture materiali cui è correlata. Questo problema, su cui oggi c'è un vivo dibattito, è stato formalizzato per la prima volta da Leibniz [1714] (1967), § 17, vol. 1, p. 285. Per la ricostruzione del dibattito attuale, cfr. Shear (1997). Bella espressione artistica dell'ostacolo epistemologico, e anche di un'intelligente forma di panspichismo, si trova nella famosa poesia di Wisława Szymborska *Conversazione con una pietra*, reperibile ad esempio in Szymborska (2009, pp. 176-179).

cative parole di Thomas Nagel che, nel rilanciare il dibattito sul pansichismo in età contemporanea, avanza «una proposta speculativa»:

Possiamo ricercare una comprensione più oggettiva del mentale in se stesso. [...] Questa dovrebbe essere considerata come una sfida a costruire nuovi concetti e a ricercare un metodo nuovo – una fenomenologia oggettiva che non dipenda dall'empatia o dall'immaginazione. Anche se presumibilmente essa non catturerebbe ogni cosa, il suo scopo sarebbe quello di descrivere, almeno in parte, il carattere soggettivo di esperienze in una forma comprensibile a esseri incapaci di avere quelle esperienze. [...] Se si comprende come l'esperienza soggettiva potrebbe avere una natura oggettiva, si comprende l'esistenza di soggetti diversi da sé. (Nagel 1974, p. 449).

Se è vero dunque che l'esperienza soggettiva è un trascendentale e che quindi ogni ente percepisce, oltre che in modalità peculiari, anche in modalità *comuni* rispetto a tutti gli altri, allora proprio su queste ultime è necessario concentrare l'attenzione. Conoscere la natura oggettiva dell'esperienza significa, a mio avviso, riflettere sulle condizioni universali della soggettività e definire cosa significa essere un punto di vista finito sul mondo; e l'unico metodo per farlo è analizzare come quel punto di vista appaia anche *in noi*: è possibile dunque descrivere a livello logico la "mente comune", senza dover uscire da noi a trovare caratteri coscienziali che, se fossero solo esterni, non sarebbero né accessibili né universali.

6.2 Verso la mente originaria

La definizione dei tratti trascendentali della mente richiede anzitutto di partire dalla nostra coscienza, ma astraendo da quanto di empirico essa contenga ed evitando di identificare la mente comune con le funzioni umane della razionalità. Questo difficile processo⁵⁰ parte dunque da una distinzione già proposta nel §

⁵⁰ Su questa ulteriore difficoltà epistemologica si confronti la profonda riflessione del frammento di Senofane B 15 DK.

(4.2): “mente” non significa “ragione”⁵¹, al limite, “coscienza”; la mente è l’intuizione immediata di sé e del mondo in cui consiste la *vita* di ogni essere, lo *sfondo* consapevole da cui si sviluppa l’infinita varietà cognitiva delle coscienze.

Un filosofo che ha intuito e indagato con coraggio questo sfondo della razionalità, facendo del suo attingimento la chiave di una svolta filosofica, è l’ultimo Husserl: la sua tematizzazione del “mondo-della-vita” (*Lebenswelt*), come a priori egologico che precede e legittima ogni elaborazione categoriale, ha influenzato notevolmente le mie ricerche, soprattutto nella misura in cui Husserl si accorge – nonostante il suo presupposto antropocentrico – dei problemi connessi all’esclusione del non-umano dalla vita e dall’ego trascendentale⁵².

Su queste basi, propongo ora una prima descrizione filosofica e psicologica della vita della mente che, come metterò in evidenza nelle note, è elaborata a partire da un’altra opera molto influente sulla mia lettura, l’*Ethica* di Spinoza⁵³: come punto di vista finito, la mente è relazione originaria e determinata del sé a stesso e all’altro da sé, cioè è un’*autocoscienza intenzionale*. La mente percepisce l’alterità in modo ordinato e non indifferenziato, perché constata l’esistenza di organismi più o meno compatibili con sé e si orienta naturalmente nel *perseguire* ciò che le garantisce la vita e nel *limitare* ciò che le nuoce: questa opzione fondamentale è accompagnata da una percezione intrinseca della positività e della negatività, che si può definire anche “cognizione di piacere e dolore”.

Perciò si può affermare che la mente consiste nel desiderio di *conservazione* e *propagazione* di sé attraverso la cognizione del dolore (o del negativo) e l’apprendimento evolutivo di tec-

⁵¹ La distinzione fra mente (universale) e razionalità (specifica) è centrale nel Buddismo Mahāyāna: cfr. Tollini (2012, pp. 18-21).

⁵² Si confrontino su questi temi le bellissime riflessioni di Husserl [1954] (2008), §§ 29, 37, 41, 51, 53-55.

⁵³ Il capolavoro spinoziano contiene, a differenza dell’opera citata di Husserl, una chiara affermazione di pansichismo: cfr. Spinoza [1677] (2010), 2PP12-13, pp. 1238-1243.

niche di autoaffermazione⁵⁴. Questa struttura elementare definisce la natura e anche lo scopo della mente, che si realizzano pienamente nello stesso esercizio della vita: ogni organismo può trovare dunque una forma di acquietamento e addirittura di *beatitudine* nella misura in cui è a contatto con questo sfondo primordiale⁵⁵.

Ora, per approfondire l'analisi è possibile ridurre ulteriormente questa prima descrizione della mente in uno schema logico che studi i *correlati cognitivi* che accompagnano quegli stati psicofisici⁵⁶: la mente pensa il suo vivere nel mondo in base alle nozioni di "Affermazione" (A) e "Limitazione" (L); con queste è in grado di formulare intenzioni di tipo *relativo*, ad esempio di pensare il perseguimento o il distacco rispetto a qualcos'altro. Per operare nel primo senso, la mente determina (A) con (L), realizzando un'affermazione limitata ("perseguo ciò", in simbolo: Al); per operare nel secondo senso, la mente determina (L) con (A), realizzando una limitazione affermativa ("limito ciò", in simbolo: La). Inoltre, non vedo alcun ostacolo ad attribuire alla mente l'ulteriore capacità cognitiva di formulare intenzioni di tipo *assoluto*, pensando Affermazione e Limitazione senza vincoli determinanti: si realizzano così le due percezioni d'esistenza universale del positivo ("perseguo il perseguire", in simbolo: AA) e del negativo ("limito il limitare", in simbolo: LL).

In conclusione, la presenza delle nozioni (o categorie) di "identità", "apparire" o "sé", "alterità", e anche di "totalità" e "nullità", costituisce lo sfondo cognitivo di riferimento della

⁵⁴ Cfr. Spinoza [1677] (2010), 3PP4-12 e 3PP53-54, pp. 1326-1337 e 1390-1393.

⁵⁵ Cfr. Spinoza [1677] (2010), 3P57, 4PP19-22, 4P39 e 5P42, pp. 1400-1403, 1462-1467, 1490-1493 e 1604-1607.

⁵⁶ Questo approfondimento non intende affermare la superiorità della dimensione logica su quella psicofisica, tantomeno ridurre gli istinti a cognizioni mentali. Penso piuttosto che, in coerenza con la teoria spinoziana degli affetti, il mentale sia *espressione correlativa* del corporeo, in una relazione integrale per la quale ciascuno dei due correlati è un intero e fa tutt'uno con l'altro.

nostra coscienza non in quanto è “nostra”, ma in quanto è *co-**scienza*. Dunque è legittimo, se il panpsichismo è vero, attribuire il possesso di tali nozioni ad ogni mente e affermare che esse sono in qualche modo *innate*⁵⁷.

Poste queste basi comuni, resterebbe ora da affrontare il problema della “differenziazione evolutiva” delle menti, ma prima di farlo è opportuno sottolineare ciò che più mi preme di far comprendere: l’evidente diversità fra gli esseri nel grado di elaborazione delle categorie, dovrebbe sfociare in qualcosa di completamente *diverso* da una gerarchia valoriale, che privilegi il pensiero complesso rispetto al semplice. Il senso generale della mia proposta è infatti quello di sostenere una fondamentale *continuità cognitiva* fra gli esseri e una loro differenziazione, più che ontologica, *funzionale*: in particolare, è perché le categorie innate sono la base fondamentale dell’essere al mondo, che è possibile l’emergenza delle facoltà razionali e il passaggio dai “primi esseri” a forme più complesse⁵⁸; inoltre, il primato degli organismi o delle particelle *elementari* non è da intendersi come una precedenza temporale che si annulli nel complesso, quanto piuttosto come lo *sfondo* sul quale si edifica attualmente l’universo: una verità che si tratta di capire è dunque che la nostra ragione si regge su una base essenziale al suo sviluppo e sempre presente in *ogni* nostro atto.

Ribadita dunque la grande difficoltà nell’esprimersi sull’uso delle nozioni trascendentali da parte dei “primi esseri”, è possibile euristicamente affermare che in essi la consapevolezza e l’elaborazione delle categorie rimangano al livello *intuitivo* di un “pensiero simbolico”⁵⁹. Ma quest’ultimo – come dovrebbe

⁵⁷ Sulle proprietà che costituiscono la condizione universale di ogni apparire, cfr. Severino [1972] (1982, p. 106 n. 23).

⁵⁸ Una prima esposizione dell’ontologia mereologica richiesta per pensare il “problema della composizione” in una prospettiva panpsichista, si trova alla precedente nota 32, ma cfr. anche l’importante contributo Chalmers (2013b).

⁵⁹ Preciso che l’attribuzione alla mente elementare di percezioni “confuse” non può tradursi peraltro, come forse avviene in Leibniz, nell’affermazione di percezioni del tutto *inconsce*. Cfr. Leibniz [1714] (1967), §§ 14 e 19-25, vol. 1, pp. 284-287.

apparire ormai chiaro – non è affatto una negazione della logica e della razionalità, bensì una sua fondazione originaria. La nuova immagine che ne emergerebbe è quella di una *logica sotto-sopra*, nella quale il tradizionale privilegio della razionalità umana viene abbandonato e consente il *deposito*, nel fondo della natura, di nozioni ritenute esclusive di una sola specie.

Per precisare ulteriormente, quanto di universale si raggiunge con una riduzione logica degli orizzonti fenomenologici – portandosi al di là della struttura razionale umana – è condizione essenziale per una spiegazione naturalistica e filogenetica dell'emergenza dei pensieri complessi a partire da elementi semplici⁶⁰. A fronte delle difficoltà crescenti che in filosofia della mente si affrontano per sostenere l'emergenza di una coscienza dalla sua negazione, il pansichismo potrebbe fornire allora uno schema interpretativo che, senza negare la differenziazione delle menti, rispetti al contempo la chiusura causale dell'universo e il rilevante principio dell'*ex nihilo nihil*⁶¹.

⁶⁰ Un'elaborazione delle categorie *emergente*, ma anche in *continuità* con il loro primo uso intuitivo, potrebbe ad esempio essere esprimibile nei termini del quadrato aristotelico (*A-E-I-O*): questo definisce, rispettivamente, le proposizioni razionali “particolare affermativa” (*I=A1*), “particolare negativa” (*O=La*), “universale affermativa” (*A=AA*), “universale negativa” (*E=LL*). In una battuta: i *primi esseri* non elaborano un pensiero complesso, ma vivono in una *prossimità* finora impensata ad esso. Una delle conseguenze più rilevanti di questa impostazione è lo spostamento in un “passato abissale” dell'origine della razionalità negli esseri e della stessa “nascita della filosofia”: addirittura, non si può escludere a priori che ogni mente sia capace di un'elementare intuizione filosofica, se essa significa domandarsi del proprio destino nella relazione con le parti, il tutto e il nulla. Sono giunto a queste conclusioni, da lui per certo non condivise, grazie al pungolo socratico del filosofo Dario Berti, che ringrazio dei grandi insegnamenti.

⁶¹ Da questo punto di vista, soffre della medesima contraddizione la ricerca del passaggio dall'inorganico all'organico: l'inorganicità della materia – cioè una materia senza senso – è il presupposto irrealistico in base al quale gran parte della civiltà moderna ha costruito il mondo in cui viviamo. Eccezione e modello del pansichismo moderno sono invece le teorie preformiste di Leibniz: cfr. Leibniz [1704] (1967), Prefazione, vol. 2, pp. 171-176; e anche [1714] (1967), §§ 72-77, vol. 1, pp. 295-296.

Un'ultima notazione potrebbe riguardare infine la formulazione della nozione di "sé" o di "vita": da un certo punto di vista si potrebbe dire che il sé, in quanto è autoriferimento, è "Affermazione dell'Affermazione" e quindi, in formula, sarebbe formalmente identico alla totalità e all'apparire infinito (AA); ma il sé è *finito* e quell'identificazione, confondendo due livelli diversi dell'apparire, non considera il rapporto costitutivo che il sé intrattiene con quanto lo ostacola, cioè con la Limitazione in generale (L). È opportuno dunque cercare una formula diversa del sé. Ora, la saggezza della vita è comprendere che la propria autoconservazione avviene in modo tutt'altro che contrario rispetto ad ogni alterità: più che un Dio in lotta con il mondo (in formula, $AA \not\Rightarrow L$), è saggezza – di cui gli "altri animali" sono maestri – intendersi come un *essere-grazie-al-mondo* (in formula, $AA \Leftrightarrow L$). Il sé vivente è quindi una mente che si implementa attraverso il suo «stare nei limiti»⁶², e per questo può essere felice.

Questa riflessione sui limiti mi consente di esplicitare, in conclusione, il *senso etico* del panpsichismo. Si è detto che riconoscere la *sensibilità* del tutto significa affermare una sua elementare capacità di provare piacere e dolore. Ora, se tutto sente – cioè ama e soffre – noi siamo responsabili in ogni nostra azione di un volume di dolore più grande di quanto si sia mai pensato. Possiamo essere indifferenti a questo? È diverso infatti vivere credendo di dominare oggetti che sapendo di condividere un mondo con altri soggetti: una teoria e un'etica dell'intersoggettività originaria dovrebbero quindi porre un *limite* al peso dell'azione umana, nel rispetto delle altre menti. Al riconoscimento del panpsichismo è dunque collegata una rivoluzione etica per la quale, nel gestire la nostra sopravvivenza e la connessa economia del dolore, dovremmo orientare i nostri comportamenti in base ad una logica per quanto possibile *orizzontale*.

⁶² Cfr. Parmenide B 8, 26 e 49 DK.

Per comprendere e sentire il mondo della vita dentro e fuori di noi ed esercitarci a rispettarlo, ho proposto qui l'esperimento mentale che consiste nel *disimparare* lo sguardo umano e nel tornare – non indietro, ma nel profondo – ai livelli più elementari della mente. Quando raggiungiamo l'attività suprema del nostro spirito, lasciando la scala della ragione, ciò che si presenta è molto più vicino al sentimento primordiale della vita, che ad un mistico allontanamento dal mondo: vera gioia e natura della mente non è cercarsi fuori di sé, in un'illusione metafisica, ma diventare coscienti delle vite – dei prossimi – che ci vivono dentro e vicino, in un rapporto di interscambio biologico.

Bibliografia

- ANSELMO D'AOSTA [1078] (2001), *Proslogion*, Rizzoli, Milano.
- BERTO F. (2003), *La dialettica della struttura originaria*, prefazione di Emanuele Severino, Il Poligrafo, Padova.
- BLAMAUER M. (a cura di) (2011), *The Mental As Fundamental. New Perspectives On Panpsychism*, Ontos Verlag, Frankfurt.
- BONTADINI G. (1965), *Postilla*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», n. 5, pp. 619-622.
- CANDIOTTO L., TARCA L.V. (a cura di) (2013), *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano–Udine.
- CHALMERS D.J. (1996), *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York.
- _____ (2013a), *Panpsychism and Panprotopsychism*, in ALTER T., NAGASAWA Y. (a cura di) (2015), *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*, Oxford

University Press, New York, pp. 246-276; online: <http://consc.net/papers/panpsychism.pdf> [15/12/2015].

_____ (2013b, in pubblicazione), *The Combination Problem for Panpsychism*, online: <http://consc.net/papers/combination.pdf> [15/12/2015].

DIELS H., KRANZ W. (a cura di) (1937), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche, Berlin.

DAUBEN J.W. (1978), *Georg Cantor. The Personal Matrix of His Mathematics*, in «Isis», n. 69 (4), pp. 534-550.

GNOLI R. (a cura di) (2001), *La rivelazione del Buddha. I testi antichi. Il Grande veicolo*, 2 voll., Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

HAUSER K. (2010), *Cantor's Concept of Set in the Light of Plato's Philebus*, in «The Review of Metaphysics», n. 63 (4), pp. 783-805.

HEIDEGGER M. [1930] (1999), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il nuovo melangolo, Genova.

HUSSERL E. [1913] (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 1, Einaudi, Torino.

_____ [1954] (2008), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano.

LEIBNIZ G.W. [1704-1714] (1967), *Scritti filosofici*, (a cura di D.O. BIANCA), 2 voll., Utet, Torino.

LONG A.A. (1996), *Parmenides on Thinking Being*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», n. 12, pp. 125-151.

- LOSS R. (2007), *Tempo, totalità e contraddizione: ciò che il principio non dice*, in ALTEA F., BERTO F. (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova, pp. 251-269.
- MESSINESE L. (2013), *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari.
- NAGEL T. (1974), *What Is It Like to Be A Bat?*, in «The Philosophical Review», 83 (4), pp. 435-450. [Trad. it. in ID. (2015), *Questioni mortali*, il Saggiatore, Milano, pp. 162-175].
- SEVERINO E. [1958] (1981), *La struttura originaria*, 2a ed., Adelphi, Milano.
- _____ [1972] (1982), *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano.
- _____ (1980), *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.
- _____ (1988), *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano.
- _____ (1995), *Tautótēs*, Adelphi, Milano.
- _____ (2001), *La Gloria*, Adelphi, Milano.
- _____ (2007), *Oltrepassare*, Adelphi, Milano.
- _____ (2010), *L'intima mano*, Adelphi, Milano.
- SHEAR J. (a cura di) (1997), *Explaining Consciousness – The “Hard Problem”*, The MIT press, Cambridge.
- SKRBINA D. (2005), *Panpsychism in the West*, The MIT press, Cambridge.

_____ (a cura di) (2009), *Mind that Abides. Panpsychism in the New Millennium*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia.

SPINOZA B. [1677] 2010, *Tutte le opere*, (a cura di A. SANGIACOMO), Bompiani, Milano.

STRAWSON G. (a cura di) (2006), *Consciousness and Its Place in Nature. Does Physicalism Entail Panpsychism?*, Imprint Academic, Exeter–Charlottesville.

SZYMBORSKA W. (2009), *La gioia di scrivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, Adelphi, Milano.

TARCA L.V. (1980), *Verità, alienazione e metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington, Sondrio.

_____ (2001), *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli.

_____ (2006a), *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Treviso, Ensemble '900.

_____ (2006b), *Tutto diverso dalla negazione*, in «Teoria», XXVI (1), pp. 113-135.

_____ (2011), *L'esperienza filosofica come terapia dell'anima*, in «Clinica poetica. Rivista di psicologia analitica», n. 31 (83), pp. 261-279.

TOLLINI A. (a cura di) (2012), *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino.

VAN INWAGEN P. (1990), *Material beings*, Cornell University Press, Ithaca.

VARZI A.C. (2005), *Ontologia*, Laterza, Roma–Bari.