

ALL'ALBA DELL'ETERNITÀ

I primi 60 anni de 'La struttura originaria'

edited by Giulio Goggi, Ines Testoni



© Ines Testoni

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Titolo originale

ALL'ALBA DELL'ETERNITÀ I primi 60 anni de 'La struttura originaria'

edited by Giulio Goggi, Ines Testoni

Prima edizione 2018, Padova University Press

Progetto grafico di copertina
Padova University Press

© 2018 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

ISBN 978-88-6938-119-5

Immagine di copertina
Foto: Ines Testoni

Tutti i diritti di traduzione, riproduzione e adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (comprese le copie fotostatiche e i microfilm) sono riservati.
All rights reserved.

Sito web: <http://ases.psy.unipd.it>
info: assstudiemanueleseverino@gmail.com

Special thanks - Ringraziamenti speciali
Associazione di Studi Emanuele Severino (ASES*), Master in Death Studies & The End of Life
(Università degli Studi di Padova), Paolo Barbieri, Niccolò Cesa, Deborah Coron, Marco Piscitello,
Alessia Zielo.

Direzione Scientifica



Ines Testoni



Giulio Goggi



Vincenzo Milanese

Referees

Giorgio Brianese, Massimo Donà, Giulio Goggi, Leonardo Messinese, Davide Spanio, Luigi Vero Tarca, Ines Testoni

Comitato Scientifico

Francesco Altea, Giuseppe Barzagli, Enrico Berti, Francesco Berto, Ilario Bertolotti, Sara Bignotti, Giorgio Brianese, Hervé Cavallera, Piero Coda, Umberto Curi, Nicoletta Cusano, Biagio de Giovanni, Massimo Donà, Adriano Fabris, Maurizio Ferraris, Umberto Galimberti, Giulio Giorello, Sergio Givone, Giulio Goggi, Luca Illetterati, Natalino Irti, Michele Lenoci, Paul Livingston, Romano Madera, Massimo Marassi, Giacomo Marramao, Leonardo Messinese, Giuseppe Micheli, Vincenzo Milanese, Salvatore Natoli, Federico Perelda, Ugo Perone, Arnaldo Petterlini, Bruno Pinchard, Graham Priest, Gennaro Sasso, Carlo Scilironi, Italo Sciuto, Pierangelo Sequeri, Davide Spanio, Andrea Tagliapietra, Luigi Vero Tarca, Ines Testoni, Francesco Totaro, Gianni Vattimo, Mauro Visentin, Vincenzo Vitiello

Comitato Organizzativo

Paolo Barbieri, Gianmarco Biancalani, Claudio Bragaglio, Mario Capanna, Deborah Coron, Erika Iacona, Gaia Luisa Marinoni, Marco Piscitello, Vasco Ursini, Alessia Zielo

Con l'alto patrocinio

del Senato della Repubblica

della Presidenza del Consiglio dei Ministri

dell'Accademia dei Lincei

**Brescia – 2-3 marzo 2018 – Palazzo della Loggia – Università Cattolica
del Sacro Cuore – Università degli Studi di Brescia**

Prefazione

Giulio Goggi

L'ASES, Associazione di Studi Emanuele Severino, nasce grande! Istituita a Brescia nel settembre dell'anno scorso, ha fin da subito dato seguito alla principale ragione della sua costituzione – la promozione di studi e ricerche ispirate al pensiero del grande filosofo bresciano – organizzando un imponente Congresso internazionale dedicato al libro *La struttura originaria*, di cui ricorrono i 60 anni della prima edizione.

La struttura originaria rimane ancora oggi, a detta di Severino, il terreno dove tutti i suoi scritti «ricevono il senso che è loro proprio»¹, perché è in questo studio sull'*essenza del fondamento* che egli tenta per la prima volta di esprimere, nel modo più determinato e concreto, ciò che non è un semplice tentativo di stare, ma lo *stare* stesso della necessità.

Si tratta dell'apparire dell'esser sé dell'essente la cui struttura include l'autotoglimento della propria negazione. Il che non significa che la posizione del fondamento sia preclusa sino a che il *sistema* delle sue negazioni non si sia *concretamente* dispiegato – «Il fondamento, nel suo aprirsi, non implica (negativamente) una *quantità* della negazione ma la *totalità* di questa o, appunto, l'universalità di questa. Si che l'esclusione della negazione è infinita e universale»² – ma che senza la negazione della verità, e cioè senza l'errare, la verità non può essere negazione dell'errare, e che poiché la negazione del fondamento è il sistema delle negazioni del fondamento, quanto più concreto è il volto della negazione, tanto più concreto sarà il volto del fondamento.

Il culmine teoretico de *La struttura originaria* sta nella tesi della non separabilità dell'essenza dall'esistenza e cioè nell'affermazione che tutto è eterno: «Risiede nel significato stesso dell'essere che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza e dell'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza)»³, dal che si evince che il modo in cui *storicamente* si è presentato il principio di non contraddizione – come esprime la necessità che l'essere di un determinato essente sia *quando è*, sicché vi sarebbe un tempo in cui l'essere *non è* – è essenzialmente contraddittorio.

Poiché tutto è eterno, la verità dell'essere non è l'annientamento di alcunché, neppure della propria negazione, ma è l'apparire che il contenuto della propria negazione è “niente”. E la verità dell'essere nega la propria negazione nel senso che ne vede il tratto essenziale: l'essere quel non-niente che è la fede nella non nientità del niente. Quando, nei testi successivi, Severino si concentrerà sul tema del contrasto tra la verità dell'essere – lo *stare* incontrovertibile, il *destino* della necessità – e l'errare della fede isolante che separa le determinazioni dal loro essere, è pur sempre alle pagine de *La struttura originaria* che egli farà rinvio per l'approfondimento dei concetti di “contraddittorietà”, “contraddizione”, “nulla” – esemplare, a tal riguardo, è il notissimo capitolo quarto che affronta, e magistralmente risolve, l'aporia derivante dalla circostanza per cui anche il “nulla” è positivamente significante.

Ne *La struttura originaria* c'è poi un altro tema che troverà ampio sviluppo in seguito, quello della contraddizione che avvolge la stessa verità dell'essere in quanto apparire finito del Tutto: la posizione di un qualsiasi significato nel suo esser sé – e quindi nel suo essere altro dalla *totalità* del proprio altro – implica infatti la posizione del Tutto; senonché il Tutto appare concretamente solo nell'apparire infinto del Tutto⁴. Ne *La struttura originaria* questa contraddizione distintiva del finito, per cui viene posto come Tutto ciò che è soltanto la valenza formale del Tutto, è chiamata “contraddizione C”, e viene tenuta ben distinta dalla contraddizione il cui contenuto è il contraddittorio, ossia il nulla.

¹ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958 (ristampa anastatica, *ivi.*, 2012); qui cito dalla edizione Adelphi, Milano 1981, p. 13.

² *Ivi.*, p. 112.

³ *Ivi.*, p. 517.

⁴ Sulla disequazione tra la totalità di ciò che appare e la Totalità *simpliciter* degli essenti cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. XI, par. 9 e XIII, par. 21; *Id.*, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, Parte seconda, *Il sentiero del giorno*, par. XX; *Id.*, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, cap. II, par. IV.

Nelle successive riprese di questo nucleo teorico, il nostro filosofo chiamerà “contraddizione normale” il secondo tipo di contraddizione (quella che ha per contenuto l’errore e dunque il nulla) rilevando che, in quanto positivo significare, la stessa contraddizione normale è un essente finito. Si dirà allora che ogni contraddizione normale (come ogni essente finito) è una contraddizione C, «ma non ogni contraddizione C – e innanzitutto la contraddizione C che avvolge la struttura originaria – è una contraddizione normale. La contraddizione C è il positivo significare astratto del positivo concreto; la contraddizione normale è il positivo significare del nulla»⁵. Se la contraddizione normale è oltrepassata dalla negazione del suo contenuto (nel senso che la verità dell’essere è l’apparire della nientità di quel niente che la negazione della verità crede essere un non-niente), l’oltrepassamento della contraddizione C è dato invece dalla posizione della concretezza del suo contenuto, ossia dal suo apparire concreto.

Si impone così la necessità di togliere la contraddizione del fondamento, ed è infatti con queste precise parole che termina *La struttura originaria*: «Il compito, ciò che si deve portare a compimento, è la manifestazione dell’immutabile. Non si dovrà forse dire che si tratta di un compito infinito, e che precisamente in “ciò è l’impronta della nostra destinazione per l’eternità”»⁶ A questa domanda gli scritti più recenti del nostro filosofo daranno risposta positiva: è necessario che gli essenti si inoltrino processualmente *in indefinitum* nel cerchio finito dell’apparire – anzi, nella *costellazione infinita dei cerchi finiti dell’apparire del destino* – e che la contraddizione del finito permanga all’infinito *nel suo essere oltrepassata all’infinito*⁷, essendo peraltro ogni contraddizione già da sempre (eternamente e compiutamente) risolta nell’apparire infinto del Tutto.

In questo apparire processuale degli eterni si distende la storia della “terra”, ossia di ciò che si inoltra nel cerchio dell’apparire, e appare (nello sguardo del destino) la necessità che l’isolamento della terra si dispieghi secondo una precisa scansione della Follia – dall’età del mito, all’età della ragione critica, all’età della tecnica – per giungere, oltre la dominazione della tecnica, all’età in cui a dominare sarà il linguaggio che testimonia il destino, l’ultima epoca della storia del mortale, dove «la presenza dell’isolamento è ridotta al minimo, ossia [...] alla sola volontà di potenza del linguaggio»⁸. La “destinazione per l’eternità” è la necessità dell’oltrepassamento di ogni sopraggiungente, e quindi anche del sopraggiungente isolamento della terra, necessità che sarà determinatamente indicata nei testi del cosiddetto ciclo della Gloria: il trittico *La Gloria, Oltrepassare e La morte e la terra*, cui hanno fatto seguito gli approfondimenti di *Dike* e di *Storia, Gioia*.

L’apparato concettuale implicato in questi sviluppi del discorso, il cui apice teorico sta nell’affermazione che lo splendore dell’infinita concretezza del Tutto è destinato a sopraggiungere nella costellazione infinita dei cerchi finiti dell’apparire del destino (e a sopraggiungervi nella misura in cui il Tutto può incominciare ad apparire nel finito)⁹, costituisce certo una serie di imponenti passi innanzi rispetto a quanto indicato ne *La struttura originaria*, ma, senza i fondamenti esaminati in questo testo, quegli sviluppi sarebbero senz’altro inintelligibili. Di qui l’opportunità di ritornare a *La struttura originaria*.

Le oltre sessanta relazioni ospitate da questo Congresso prendono le mosse da *La struttura originaria*: spiccano gli interventi di professori già affermati nel mondo accademico, alcuni dei quali da decenni in dialogo con Emanuele Severino, ma non meno meritevoli di attenzione sono le relazioni di dottori di ricerca, dottorandi, in alcuni casi anche studenti prossimi alla specializzazione, tutti molto competenti e impegnati in un confronto serio con le pagine teoreticamente più dense de *La struttura originaria*. La risposta alla *Call for Papers* ha superato ogni più rosea aspettativa e gli abstract degli interventi, qui raccolti, sono stati selezionati da un Comitato di valutazione costituito, oltre che dal sottoscritto, da una squadra di filosofi di primissimo

⁵ E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, p. 121.

⁶ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit. p. 555.

⁷ Il farsi innanzi degli essenti – e la necessità che tale incedere degli eterni sia *in indefinitum* – è la Gloria della terra. Per la fondazione di questo teorema cfr. E. SEVERINO, *La Gloria*, cit., cap. III, par. 1. L’esistenza di una molteplicità infinita di cerchi finiti dell’apparire del destino è una implicazione della Gloria (cfr. Ivi, cap. III, par. V). La Gloria è una implicazione della struttura originaria.

⁸ E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 65

⁹ Per lo studio di questi temi si veda: E. SEVERINO, *La Gloria*, cit., cap. XII; ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, capp. IX e X.

livello: Giorgio Brianese, Massimo Donà, Leonardo Messinese, Davide Spanio, Luigi Vero Tarca, Ines Testoni. E basta anche solo sfogliare l'indice di questi Atti per rendersi conto della ricchezza dei temi proposti e di come *La struttura originaria* sia tuttora capace di impegnare a fondo la riflessione critica.

Il confronto tra Emanuele Severino e Biagio de Giovanni, professore emerito di Filosofia politica presso l'Università degli Studi di Napoli, di recente nominato Accademico dei Lincei, è il momento culminante della prima giornata: i temi trattati, "eternità", "potenza", "tecnica", consentono ai due filosofi di portare significativi approfondimenti al dialogo iniziato da de Giovanni col suo *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, e continuato da Severino in *Sul divenire. Dialogo con Biagio de Giovanni*. Il confronto tra Emanuele Severino e Graham Priest, insigne logico, professore di filosofia presso il CUNY Graduate Center (New York), l'Università di Melbourne e l'Università di St. Andrews, è il momento culminante della seconda giornata di lavori congressuali: al centro del dibattito sta il "principio di non contraddizione" (di cui già *La struttura originaria* indica il senso "non contraddittorio") e il suo originario apparire in sintesi con la propria "giustificazione". Si tratta del tema fondamentale che Severino affronta nel celeberrimo capitolo sesto di *Ritornare a Parmenide*, dove si avverte che rispondere alla domanda: «perché questa identità dell'essere e del non-essere non può essere affermata?», «vuol dire operare il disvelamento autentico della verità dell'essere, che non è un semplice dire, ma un dire che ha *valore*, ossia è capace di togliere la propria negazione (e quindi ogni forma particolare, secondo cui la negazione abbia a presentarsi)»¹⁰, anche la forma che essa assume nelle logiche *paraconsistenti* che prevedono la possibilità di una parziale negazione della determinatezza dell'essente.

Com'è noto, il saggio *Ritornare a Parmenide* sarebbe confluito nell'altrettanto celebre *Essenza del nichilismo*. A tal proposito va ricordato che oggi è disponibile la versione in inglese di questo libro fondamentale – *The Essence of Nihilism*, tradotto da Giacomo Donis e curato da Ines Testoni e Alessandro Carrera –, traduzione che è opera assai meritoria e rispondente alle finalità dell'Associazione, perché dà un impulso decisivo al processo di "internazionalizzazione" del discorso di cui l'ASES si fa promotore.

¹⁰ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964); in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 40.

2 marzo, friday

PLENARY SESSION

Capitolo 1 – Il senso dell’eternità

2 novembre, venerdì

SESSIONE PLENARIA

1.1 – La morte dinanzi all’alba dell’eternità

Ines Testoni

L’opera *La struttura originaria* è ciò che Emanuele Severino definisce il terreno dove tutti i suoi scritti ricevono il senso che è loro proprio. Questo significa che essa in sé stessa il significato dell’“originario”, ovvero di ciò che non tramonta perché in grado di reggere il tempo e gli “oltrepassamenti” che ne deliniano le forme dell’apparire, anche nel linguaggio. Capace di sostenere la propria rigorizzazione nelle opere che l’hanno seguita, essa è la prima indicazione inconfutabile della necessità del senso originario della necessità, su cui si basa il proprio infinito invero. Si tratta dell’assolutamente “inaudito” (giammai “ascoltato”) tanto per l’Occidente quanto per tutte le culture pre-ontologiche, che mai, prima e neppure dopo, hanno avuto accesso a questo contenuto. L’“eternità”, infatti, intesa come impossibilità che l’essente sia altro da sé ovvero non sia, è ancora “l’indicibile” per qualsiasi linguaggio che non sia in grado di testimoniare il destino, perché l’ente o l’esistente è stato fin qui universalmente inteso e conteso all’interno di un baratto inestinguibile, e anche fallimentare, tra la negazione della necessità del suo essere e il tentativo di conferirgliene una minima porzione, sulla base di leggi dominate dalla tecnica e dalla morale. Questa impotenza radicale si manifesta come volontà, che si articola linguisticamente attraverso l’azione fondata sulla convinzione che sia possibile mettere in essere qualcosa dal nulla, ove altresì la misura della capacità di trattenere l’esistente dal niente definisce il “positivo”, economicamente e moralmente qualificabile. Ogni linguaggio che abbia espresso e continui a definire tale rapporto mercantile ha prodotto rappresentazioni monetariamente misurabili di rapporti tra vantaggio e svantaggio, ove la regolamentazione della durata dell’essere è stata sottoposta alla continua manipolazione commerciale delle leggi dominanti. Le politiche e le etiche più evolute hanno innanzitutto tecnicamente armonizzato tale relazione sulla base di un unico obiettivo primario e apparentemente irresistibile, ovvero quello di stabilire come strappare al nulla l’ente considerato meritorio di albergare nello spazio di produzione dell’esistenza. La morale, intesa in senso universale, ha quindi gerarchizzato nel corso della storia i livelli della forza (virtù), facendo perno sostanzialmente su un unico fulcro, quello secondo cui ciò che è in grado di chiamare l’essere dal nulla ha il diritto di regolare la legge che disciplina le modalità della permanenza. A tali tassonomie sono corrisposti i cosiddetti “valori”, appunto, ovvero i codici in grado di quantificare il merito su cui basare ogni linguaggio economico, il cui parametro essenziale consiste nel tempo di mantenimento nell’esistenza degli enti. I complessi sistemi di valorizzazione della forza di trattenere nell’essere ciò che è niente sono quindi incessantemente incorsi in lunghi processi di costruzione e decostruzione, caratterizzati dall’ignorare la propria contraddizione sostanziale.

Il tentativo di comprendere perché le economie della partita doppia tra essere e nulla fossero sempre in perdita si è manifestato a più riprese lungo la storia, a partire dall’esempio socratico. Più di recente, la volontà di dissimulare il sostanziale errore di calcolo di ogni morale metafisica e delle sue politiche ha guadagnato un generale consenso, grazie al metodo genealogico di Friedrich Nietzsche. L’operazione decostruzionista che prende le mosse dalla *genealogische Forschung* ha infatti assunto una dimensione imponente nel pensiero contemporaneo. Sulle orme di *Menschliches Allzumenschliches* si è mosso tutto il Novecento, elaborando quanto indiziato da Ludwig Wittgenstein e Michel Foucault, i quali, con *Philosophische Untersuchungen* e con *La Volonté de savoir*, hanno declinato il senso della genealogia, ovvero del riportare all’originario, intendendo lo stesso come “*Sprachspiele*” e “*archéologie*”, ovvero “*Sprachpraktikum*” e “*réflexion historique et politique sur la société*”. Alla base di questo successo ci sta la presa di coscienza che l’uomo abita la parola e non un’altra cosa.

Su questa linea oggi si muove un’importante corrente di pensatori italiani, che si stanno facendo spazio nell’agorà internazionale, prendendo ad oggetto un tema caro a Foucault: i rapporti tra biopolitica e biopotere. Questa riflessione è sostanzialmente volta a manifestare il vantaggio goduto da alcune categorie di persone che dominano il linguaggio a discapito di altre. Simone Weil, antesignana di questa tematica, parlava

esplicitamente di “cannibalismo”, in senso rigorosamente ontologico e antropologico: lo sfruttamento della vita di chi lavora per mantenere nell’essere e nel benessere i “virtuosi” è cannibalismo. Per la filosofa nessuna legge garantisce che il rapporto servo-padrone si risolva nell’inversione del potere, perché la vita del primo è semplicemente divorata dal secondo. Una volta conosciuta con l’esperienza in prima persona la condizione di operai e contadini, stabilito che Hegel non sapeva che cosa voglia dire essere servi, Simone Weil decise di digiunare fino a morir di stenti, per non alimentarsi con il cibo prodotto da chi a sua volta dissipava i propri giorni nei campi e nelle fabbriche. La critica weiliana, come l’intento decostruzionista foucaultiano, risponde alla volontà di non confondere l’abuso, che garantisce introiti cospicui a coloro che costruiscono il linguaggio per legiferare a proprio vantaggio.

Questi tentativi di tornare all’originario affondano certamente il coltello nella piaga, ma sono anche una componente essenziale della piaga stessa: data una piaga, qualcuno vi conficca un coltello. E non è certo con il coltello che si cura la piaga: con esso la si produce o la si dilania. L’incapacità di trasformare il mondo sulle basi di questa forma di decostruzionismo è dovuta al fatto che la critica condivide gli stessi assunti di fondo di quanto viene criticato. L’immagine “piaga-coltello” appare nella sua evidente paradossalità a partire, appunto, da quell’alba del linguaggio che testimonia il destino in cui consiste “La struttura originaria”, la quale inaugura un’ontologia radicale assolutamente inedita e rivoluzionaria per la “parola” che l’uomo inevitabilmente abita. E poiché il linguaggio oggi non può più essere identico a quello che era prima de “La struttura originaria”, in quanto esso deputato ad essere la testimonianza del destino che si manifesta come l’interezza linguistica dei popoli, ciò che altresì è necessario che appaia come novità rispetto al nichilismo nel volgere verso tale traguardo è lo stesso “abitare la parola dell’eternità” anziché quella del “nulla e della morte”.

Solo all’interno del linguaggio che testimonia il destino appare infatti evidente la struttura essenziale dell’alienazione del nichilismo che nega la necessità dell’esser sé dell’essente e dunque la sua irriducibile eternità. Oggi sembra che il linguaggio nichilista permei l’intero scenario a cui l’umano accede, persuaso d’esser indiscutibilmente mortale, ovvero un “niente”, debitore di un soffio di esistenza nei confronti di dei, politici e tecnica. Sul senso di questo debito l’umanità giustifica violenze e sopraffazioni, da ultimo utili a garantire che i “virtuosi” possano godere di una vita più lunga e possibilmente piacevole a discapito di chi non si sa difendere. Poiché però l’alba del linguaggio sta già annunciando una parola finora inaudita da abitare, che libera l’umano dalla prigionia della contraddizione di pensarsi mortale, nuovi orizzonti si affacciano sullo scenario dell’azione.

Agire pensando di essere mortale e vivere in questo terrore senza comprendere il senso stesso del terrore non è identico all’agire abitando la parola che testimonia il destino e che mostra la contraddizione di ogni paura.

PS: Forse è impossibile emendare l’errore grazie a un’ermeneutica che decodifichi le tracce del destino in tutto ciò che è stato detto usando il linguaggio nichilista. Fino ad ora si è mostrato solo il “toglimento”, ovvero come la verità toglie l’errore mostrandole l’autocontraddizione o l’insignificanza. Ma perché, le religioni della “parola rivelata”, ovvero i saperi che hanno subito le confutazioni più severe, combattono a priori l’indicazione del linguaggio che testimonia il destino e non provano invece a ritradurre con un linguaggio non nichilista l’apparire del divino come parola? Invece che negare l’innegabile potrebbero ritradurre i testi sacri originari ricorrendo a un’ermeneutica fondata sull’ontologia del destino... È difficile, certo, ma non siamo qui per giocare, se parliamo di Verità.

Bibliografia

F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, trad. it. *Umano, troppo umano*, 2 voll., Frammenti postumi (1876-1878; 1878-1879), trad. di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1965, 1967.

S. WEIL. (1950-6). *Cahiers*, trad. it. *Quaderni*, a cura di G. Gaeta, 4 voll. Adelphi, Milano 1982-8.

L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, 1958, trad. it. *Ricerche filosofiche*, di Renzo Piovesan e Mario Trinchero, Einaudi, Torino 2009.

1.2 - «Implicazione aurea».

Le fondazioni primarie dell’eternità dell’essente

Giulio Goggi

[I] Ne *La struttura originaria* si dice che l’essere (ϵ) vale immediatamente come *costante sintattica* di ogni significato, e ciò significa che «è immediatamente autocontraddittorio che una qualsiasi determinazione – che

una qualsiasi positività o un qualsiasi essere – non sia»¹¹. Di ogni contenuto semantico (x), e quindi anche dell'intero semantico, si predica immediatamente l'essere – (x=ε) –, e poiché ogni giudizio incontraddittorio è un giudizio identico (da intendersi come identità dell'identità con se stessa), la predicazione dell'essere va pensata secondo la formulazione concreta dell'identità, ossia come (x=ε) = (ε=x). Inoltre, poiché le proposizioni logicamente immediate sono tali nella misura in cui siano rilevate come “individuazioni” del “principio di non contraddizione”, e cioè in quanto l'immediatezza logica sia pensata come l'identità dell'universale concreto (secondo il teorema per cui esiste un'unica proposizione analitica logicamente immediata), si dice che la proposizione «L'essere è» (dove per “essere” si intenda l'intero semantico) è lo stesso “principio di non contraddizione”, e si fa vedere, nel vertice speculativo de *La struttura originaria*, che «risiede nel significato stesso dell'essere che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza»¹². Di qui l'immutabilità dell'essere: affermare infatti che l'essere diviene (e cioè che passa dal non essere all'essere e viceversa) «significa affermare che l'essere non è: non è o nel momento iniziale o nel momento terminale del divenire. Questo sia nel caso che il divenire dell'intero sia il divenire [...] dell'intero in quanto tale, sia nel caso che il divenire dell'intero sia il divenire di un momento o di un ambito dell'intero [...]. Tutto ciò può essere espresso dicendo che l'essere è eterno»¹³, precisando che, nelle proposizioni aventi per soggetto l'intero semantico (come in questo caso, dove il soggetto è l'“essere” e il predicato conviene, come negato, al soggetto, *ratione partis praedicati*, e cioè per il significato “non essere” che è parte del significato “divenire”), il realizzarsi della mediazione della predicazione è il togliimento dello stesso valore mediazionale della predicazione, essendo l'intero ciò contiene ogni determinazione.

[II] La posizione della eternità dell'essere è dunque fondata sull'apparire dell'esser sé dell'essente, ossia su quella che Severino chiama «opposizione universale del positivo e del negativo», che già in *Ritornare a Parmenide* viene pensata come la «legge dell'essere [...], il destino del pensiero, che pertanto è sempre testimonianza di questa legge, ossia l'afferma, anche quando la ignora o la nega»¹⁴, perché è ciò la cui negazione è autonegazione. Si noti che la struttura originaria appare solo in quanto appaiono tutte le sue necessarie implicazioni le quali, proprio perché necessariamente implicate, sono esse stesse costitutive di quell'orizzonte semantico-sintattico che Severino definisce sfondo persintattico, essendo la persintassi l'autentico trascendentale, la sintassi di tutte le sintassi, la forma di tutte le forme. Se dunque, per un verso, l'apparire dell'esser sé dell'essente (la struttura originaria del destino) sta al fondamento delle sue implicazioni, per altro verso (in forza della necessità dell'implicazione) il fondato è ciò che appartiene al senso concreto del significato originario: è ciò senza il cui apparire l'esser sé dell'essente non sarebbe l'incontrovertibile. In altri termini: la totalità della persintassi deve apparire (è necessario che appaia) nella forma di una *tota simul et perfecta possessio*. D'altra parte, nella misura in cui il linguaggio va indicando processualmente ciò che da sempre appare insieme alla struttura originaria, quest'ultima si qualifica come essenza linguistica dell'originario, incontrovertibile anch'essa in quanto ciò che viene “detto” è unito al “non detto” in cui consiste l'eterno apparire di tutte le determinazioni persintattiche. Ebbene, tra le implicazioni necessarie che esprimono la concretezza dell'esser sé dell'essente, quella che fin da *La struttura originaria* (ma già prima) si annuncia come una delle più notevoli, tanto da meritare, in *Dike*, il titolo di «aurea»¹⁵, è proprio la già rilevata implicazione tra l'apparire dell'esser sé dell'essente e l'eternità di ogni essente.

[III] Il presente contributo intende riflettere sui molteplici modi in cui il tratto “aureo” della persintassi del destino mostra la propria necessità. In particolare, si sofferma sulle molteplici fondazioni primarie dell'eternità dell'essente (delle quali si fa parola in *Dike* e in *Storia, Gioia*) così chiamate perché non richiedono nient'altro che la struttura originaria in quanto contenuto dell'essenza linguistica del destino. La via primaria indicata da Severino fin dai suoi primi scritti appare cioè “circondata” da altre vie primarie (oltre che da una fondazione ulteriore subordinata alla via primaria), giacché, anche in esse, la determinazione persintattica dell'eternità di ogni essente è qualcosa di immediatamente implicato dall'apparire dell'esser sé dell'essente. La stessa molteplicità dei modi della fondazione è dunque una eterna appartenenza dello sfondo persintattico. Il linguaggio si imbatte dapprima nella fondazione indicata ne *La struttura originaria*, poi in altre vie che sono

¹¹ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981, p. 499.

¹² *ivi*, p. 517.

¹³ *ivi*, p. 520.

¹⁴ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, p. 45.

¹⁵ E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano, 2015, p. 95.

molteplici aspetti dello stesso teorema fondamentale; ma poiché il sopraggiungere degli essenti è necessario (e anche la via che mostra la necessità dell'accadere è costituita da molteplici vie), il succedersi, nell'esposizione linguistica, delle differenti fondazioni, è esso stesso necessario. Ad un certo punto, a farsi innanzi è la sintesi eterna della parola e di quei tratti del significato originario per cui si rileva che l'essere dell'*essente che è* non è separato dal suo *esser sé* – in formula: $[(x=\varepsilon)=(\varepsilon=x)]=[(x=\varepsilon)=(\varepsilon=x)] -$, con ciò esplicitando che il senso concreto dell'*esser sé* dell'*essente* ne implica l'eternità: non solo perché è impossibile che vi sia una situazione in cui l'*essente* sia nulla (come già si dice ne *La struttura originaria*), ma anche perché è impossibile che l'essere dell'*essente* sia l'essere del nulla, «anche se l'esclusione che il ciò che (l'*essente*) sia nulla implica l'esclusione che il nulla sia *essente*»¹⁶. Ma l'*esser sé* dell'*essente* è l'«opposizione universale del positivo e del negativo», significante non solo l'opposizione del positivo al “nulla”, ma la pluralità dei modi secondo cui il positivo si oppone al proprio negativo. Le molteplici vie dell'«implicazione aurea» fanno capo a questa struttura semantico-sintattica fondamentale.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
 E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
 E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
 E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
 E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
 E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
 E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
 E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2017.
 E. SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.

1.3 - La verità dell'essere tra incondizionato e condizionato

Francesco Totaro

L'essere che è e l'essere che accade

La riflessione che viene presentata di seguito, per sommi capi, ha come sfondo la prima versione della struttura originaria di Severino e la possibilità del “teologico” che in essa si innestava. L'asse di tale riflessione è il rapporto tra l'essere che è e l'essere che accade. Il rapporto viene suggerito da una duplice domanda. La prima, nella sua radicalità non declassabile, suona con queste parole: in che misura si può affermare il carattere assoluto e incondizionato della verità? La seconda segue immediatamente a ridosso: quando invece la verità è condizionata da limiti che ne scandiscono il carattere relativo e provvisorio? Certamente, un rapporto sta in piedi se stanno in piedi i termini che lo costituiscono. Occorre allora motivare sia l'affermazione di qualcosa che si possa dire come incondizionato, e perché il suo significato sia assoluto, sia l'affermazione di qualcosa che va detto come condizionato, e in che modo il suo significato sia relativo. Impegnarsi in questa impresa significa non solo dire diversamente, e però non contraddittoriamente, l'essere che è e l'essere che accade, ma anche mostrarne l'intreccio strutturale. Quest'ultimo conduce alla formulazione di ciò cui si può dare il nome di prospettivismo veritativo.

Il metodo e l'intero

Il metodo – *metà hodón* – del filosofare con rigore implica che ci incamminiamo non in una via qualsiasi, bensì in una via che consente di tenere una direzione e di costruire un legame (*metà* = anche “in direzione di” e “insieme”). Per non soggiacere alla dispersione della “orrida casualità”, la via del filosofare si qualifica in relazione al suo obiettivo. A partire “da che cosa” filosofiamo? Il “da che cosa” del metodo è la figura dell'intero. Il pensare è l'apertura originaria all'intero.

Come il metodo del filosofare può essere fedele all'intero? Con un pensiero che sia coerente con l'apertura originaria. Fedele alla sua apertura interale è il pensiero che non si sottrae alla sfida di pensare anzitutto ciò che sia all'altezza dell'intero. A tale altezza si colloca il pensiero dell'essere che non può non essere, quindi il

¹⁶ E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano, 2017, p. 223.

pensiero dell'essere incondizionato, grazie al quale il positivo – ciò che non teme il non essere – si lascia porre nella sua absolutezza, cioè nell'essere sciolto pienamente dalla condizione di contraddizione.

Il condizionato e la sua contraddizione

L'incondizionato si dà sempre al condizionato. Qui l'apertura originaria si contrae nel rilievo di una contraddizione. La contraddizione dell'esperienza e dell'esistenza. Si tratta di una duplice contraddizione: ontologica e gnoseologica. Non solo noi non siamo l'intero; noi non abbiamo nemmeno l'evidenza della nostra connessione e del nostro legame "determinato" con l'intero. Quindi a noi non appare ciò che dovrebbe apparire: il modo del nostro essere inclusi nell'essere senza contraddizione. Ciò ha a che fare con la contraddizione C, ad avviso di chi scrive vera spina nel fianco dell'apparato concettuale severiniano e, d'altro canto, feconda condizione di possibilità di una integrazione necessaria.

L'apertura interale si frange nell'apertura esistenziale. E l'apertura esistenziale è il venire ad evidenza di una contraddizione: l'essere senza contraddizione a noi non appare come invece dovrebbe apparire e, pertanto, non è per noi. Lo scenario dell'essere si spacca allora nell'essere per sé e nell'essere per noi. Ciò vuol dire che l'esistenza – ogni ente esistente – ha dignità d'essere e quindi diritto-di-essere in quanto incluso nella positività incondizionata, ma non sa i modi di tale inclusione e, per questo non sapere, soffre la distanza dall'essere, da quell'essere che pure gli compete. L'essere in noi e per noi si dà con contraddizione, è accompagnato dalla contraddizione. Una contraddizione non assoluta, ma relativa a noi. L'accadere dell'essere per noi è un non ancora essere. La verità si dà per noi in prospettiva o, meglio, in una pluralità di prospettive, dal momento che nessuno dei condizionati è in grado di adeguare l'intero. L'approssimazione ad esso non può compiersi in modo unilaterale.

L'etica come approssimazione all'essere

Il cammino di approssimazione all'intero è un compito per ogni condizionato e, come tale, dà conto della tensione etica. Il senso profondo della dimensione etica si esprime nel far accadere-per noi l'essere per sé, nell'adoperarsi per la sintesi tra l'essere per sé e l'essere per noi. Configurata in questi termini essenziali, la prassi ci conduce a sbalzare in primo piano il chi dell'agire. Qui entra sulla scena l'umano che si concentra sulla struttura che gli è propria e sulle coordinate che la scandiscono. Nell'umano emergono tre dimensioni riscontrabili nella sua vicenda storica e assumibili come quasi trascendentali, cioè come trascendentali antropologici. L'umano è il luogo dove convengono, insieme, la capacità di essere, la capacità di agire in vista dell'essere, la capacità di avere. Nel compito complessivo di far accadere l'essere per noi si gioca il senso della nostra esperienza

Diritto di essere e qualità d'essere

Nella situazione di condizionatezza, sappiamo di appartenere alla positività dell'essere incondizionato, ma non sappiamo come questa appartenenza verrà a manifestazione. Al cuore di tale questione dobbiamo allora riprendere una domanda davvero radicale: la sintesi di condizionato e di incondizionato, per noi non manifesta ma da noi attesa, comporta che tutti i modi dell'essere condizionato, o dell'esperienza, vengano a essere assunti nell'essere incondizionato? Oppure si danno modi deficitari, nell'esperienza dell'essere condizionato, che non dovrebbero essere assunti nell'essere incondizionato, pena il riproporsi della contraddizione di positivo e negativo nel cuore stesso dell'incondizionato? È il problema della qualità d'essere che possa soddisfare in modo adeguato il diritto-di-essere che compete a ogni determinazione dell'esistenza, quindi a ogni ente. Nell'esperienza di ogni ente che non sia incondizionato ricorrono infatti eventi di segno negativo dei quali non si potrebbe, e non si vorrebbe, affermare una dignità di permanenza al di là del loro accadere fattuale. In sostanza, avrebbe senso il permanere nell'essere anche delle connotazioni dell'ente che ne negano la qualità di espressione e di compimento? Oppure dobbiamo progettare un potenziamento della qualità di ciò che è degno-di-essere per l'ente?

Ontoaxiologia e salvezza

In queste pieghe della riflessione si colloca la meta-fisica come potenziamento della dignità ontologica. Innervata dal potenziamento metafisico, l'ontologia non può non sfociare in una ontoaxiologia, pena il cadere nella insensatezza del negativo. Da ultimo, laddove si rende necessario pensare l'essere dell'ente in una maniera tale che dell'ente venga selezionato il profilo di compimento all'altezza della sua qualità essenziale, la filosofia dell'essere si apre a un progetto salvifico. E al fondo della "cura suprema" per l'essere di ogni ente

fiorisce la domanda estrema: del progetto salvifico chi può farsi carico? Chi, se non un essere che non patisca il condizionamento insuperabile della finitezza? Soltanto un essere di potenza infinita, in un rapporto di vita solidale con la finitezza, sarebbe in grado di soddisfare una promessa di pienezza. Questa potrebbe essere enunciata con le parole di Agostino nel cap. 14 del Libro 22 della Città di Dio: «Nulla mancherà di quanto c'era» e «vi sarà quanto mancava». Entriamo così nella sfera dell'annuncio "religioso"; un annuncio non deducibile dalla potenza del filosofare, ma che nel campo della ragione filosofica può trovare ascolto perché corrisponde alla sua invocazione estrema. L'invocazione del senso.

Capitolo 2- Eternità dell'essente e "salvezza"

2.1 - La "salvezza" nella verità in Giovanni Gentile e in Emanuele Severino

Hervé Cavallera

Nella pienezza della tradizione filosofica Giovanni Gentile e Emanuele Severino affrontano in due momenti diversi della storia il tema della conoscenza/coincidenza dell'Assoluto. Il tema che lega i due pensatori è pertanto la partecipazione alla Verità, la quale, nel suo caratterizzarsi come assoluta, non può che essere, per il soggetto pensante che si conosce per sé stesso come contingente, che l'unica via di salvezza in quanto assoluta liberazione. Salvezza sia dall'errare nell'esistente, nel mondo, sia dall'angoscia del dopo. Così all'inizio del Novecento Giovanni Gentile fa saltare l'egemonia positivista del primato della astratta verità di un dato meramente biologico, e quindi deterministico, risolvendosi nel mero accadimento, presentando nella dialettica del divenire, che è continuo invero, l'eternità dell'io trascendentale. E pertanto egli assicura nell'eticità sempre costituentesi il senso non effimero della vita e la salvezza nella storia. Nella seconda metà del Novecento Severino, anche alla luce della riflessione sull'attualismo di alcuni pensatori come Gustavo Bontadini e Ugo Spirito, dopo aver individuato nell'attualismo l'esito definitivo della filosofia del divenire, quindi della dissoluzione degli esistenti e dell'esistente nel divenire, riafferma, riprendendo antichi echi speculativi, l'eternità di ciò che è, non essendo l'esistere che un apparire di un eterno, di ciò che già è e non può che essere. In tal modo tra Novecento e Duemila Severino dà un senso estremamente innovativo e decisivo all'immagine della salvezza connessa nella stessa eternità del manifestarsi degli essenti, in una prospettiva speculativa che lo colloca fuori degli schemi consueti in cui la narrazione è concepita come la narrazione di ciò che di fatto non si conserva. E tuttavia – ed è l'ipotesi del contributo – i due "messaggi" di salvezza, pur nella loro apparente distanza, parlano un linguaggio che si completa vicendevolmente. E lo parlano - come si cerca di spiegare nel contributo - proprio per il loro essere un "recupero" dell'eterno o meglio il "rivelamento" dello stesso, per cui, in un apparente paradosso, le due posizioni speculative appaiono meno distanti o meglio la filosofia di Severino non può essere intesa se non alla luce delle osservazioni che egli muove al pensiero di Gentile e nello spazio concettuale aperto da quel pensiero.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.
- E. SEVERINO, *La gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².
- E. SEVERINO, *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016.
- G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946.
- G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Treves, Milano-Roma 1933.
- G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Laterza, Bari 1922-23².
- G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Mariotti, Pisa 1916.

2.2 - L'eternità dell'essente in teologia

Giuseppe Barzaghi

1. La *Sacra Doctrina*, cioè la teologia come scienza, è insieme una *impressio divinae scientiae* - e cioè un'impronta mistica della stessa conoscenza che Dio ha di se stesso e tutto in se stesso - e un discorso argomentativo, cioè una esposizione dottrinale, una ricognizione razionale della rivelazione che Dio fa di sé e di tutto in sé. Come discorso argomentativo, la *Sacra Doctrina* è un sapere radicalmente soprannaturale e formalmente naturale. È radicalmente soprannaturale perché il suo contenuto è la rivelazione divina, come tale indeducibile, indimostrabile e non evidente e dunque oggetto di fede. Ma essa è formalmente naturale, perché di quel contenuto si può dare una comprensione razionale, non dimostrativa ma intellettuale: per capire che cosa si crede, così da non correre il rischio di credere l'incredibile.

Sotto questo aspetto, la *Sacra Doctrina* segue le dinamiche proprie del sapere filosofico, cioè le dinamiche della ragione.

2. Secondo Tommaso d'Aquino, la ragione rispetto alla fede ha tre compiti: istituire i *praeambula fidei*, dimostrazione dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi; comprensione razionale della fede, cioè determinazione delle condizioni di possibilità o di intelligibilità del contenuto rivelato ed elaborazione di notificazioni analogiche dello stesso; ruolo apologetico.

3. Il dato fondamentale al quale tuttavia la *Sacra Doctrina* deve conformarsi è la dimensione eterna del contenuto rivelato: Dio comunica all'uomo nel tempo ciò che è sopra il tempo, o per meglio dire, secondo una dimensione espressiva temporale *quoad nos* ciò che è espresso metatemporalmente per sé. Perciò, il discorso argomentativo della *Sacra Doctrina*, per essere adeguato all'oggetto metatemporale, dovrà conformarsi ad esso istituendo anzitutto le condizioni di possibilità prospettive, cioè l'*obiectum formale quo* della considerazione. Questa prospettiva è tipica della *anagogia*, cioè della speculazione *sub specie aeternitatis*, o *ex parte Dei*. È in questa prospettiva che il discorso severiniano pone le basi epistemiche, ma trova anche il proprio *habitat*.

4. Per quanto riguarda l'istituzione dei *praeambula fidei*, l'eternità dell'essente (per così sintetizzare il discorso severiniano) non ostacola l'affermazione di Dio, ma ne apre una via affermativa in qualche modo *più diretta* al successivo quadro di *Sacra Doctrina*. L'idea di «Apparire infinito cui eternamente appaiono gli eterni» è l'equivalente di ciò che nel linguaggio tomista è la *scientia Dei visionis* (Barzaghi, 1997, 2000; Severino, Barzaghi, 1998).

5. Da questa posizione consegue il dato epistemologico argomentativo per il quale la premessa maggiore del sillogismo teologico di *Sacra Doctrina*, quella propriamente filosofica, cioè critica - dato che la premessa minore è di pura fede - presenterà l'esigenza selettiva esclusiva della successione temporale e quella selettiva inclusiva della simultaneità degli essenti. Questa impostazione è esatta dal tenore del contenuto rivelato, che appunto occupa il posto della premessa minore (G. Barzaghi, 2003, 2012). Per poter intendere affermazioni come quelle relative alla sussistenza di tutte le cose in Cristo perché per mezzo di lui tutto esiste (*Col* 1, 15,18; *Gv* 1,3), oppure ancor più radicalmente la dimensione fondamentale della passione di gloria dell'Agnello immolato dalla fondazione del mondo (*Ap* 13,8) o della insipiente sapienza dei dominatori di questo mondo (*1 Cor* 2,8) ecc., occorre una visione metastorica della storia, una visione *sub specie aeternitatis* di quello stesso evento che accade nel tempo. Si tratta di una visione di struttura: questa è l'idea di Disegno che compare negli scritti neotestamentari. Per Disegno occorre intendere l'insieme delle linee strutturanti e non il progetto antecedente. Il Disegno creazionistico è una struttura (perché la stessa creazione è una struttura e non un moto produttivo), che non toglie la dinamica storica ma la inquadra nella simultaneità (Barzaghi, 2012, 2015). Faccio un esempio. Se mescolo il giallo e il blu ottengo il verde: questa è la dimensione storica. Ma se analizzo il verde vi trovo dentro il giallo e il blu: e questa è la dimensione metastorica o eterna della struttura. In questa struttura il redentore e il peccatore sono insieme e sono nell'atto creatore che è la stessa essenza del Dio creatore, cioè il Dio creatore nella sua essenza.

6. Da ultimo, la stessa funzione apologetica risolve l'opposizione in una dimensione positiva. Il quadro speculativo severiniano viene considerato questa volta come un modo di intravedere qualcosa del discorso cristiano, a modo di sineddoche. Ciò che la speculazione severiniana descrive è l'essenza del Dio creatore, cioè l'*exemplar*. L'*exemplar* è la stessa essenza di Dio, dell'Assoluto. L'essenza dell'Assoluto comprende in sé tutte le similitudini di questa essenza. La totalità delle determinazioni similitudinarie dell'essenza di Dio o dell'Assoluto è appunto l'immutabilità di tutti gli eterni. Le cose reali, concrete, individuali, sono proprio queste similitudini, l'una nell'altra come tutto in tutto.

7. Ciò che va esplicitato, ma solo la fede rivelata lo fa, è che il cuore di questa struttura è appunto l'«Agnello immolato dalla fondazione del mondo» in cui positivo e negativo coincidono nella condizione della

compassione assoluta. Questo è il segreto nascosto nella commozione pura: tutto in Cristo risorto è consolazione.

Bibliografia

- E. SEVERINO, G. BARZAGHI, *L'alterità tra mondo e Dio. Dibattito tra Emanuele Severino e Giuseppe Barzagli*, in "Divus Thomas", 1998, III, pp.58-81.
- G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in "Divus Thomas", 2015, II, pp. 102-121.
- G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012.
- G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Prefazione del Card. Giacomo Biffi, Edizioni Cantagalli, Siena 2003.
- G. BARZAGHI, *Oltre Dio, ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la Deità*, Barghigiani editore, Bologna 2000.
- G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997.

Capitolo 3 – Il sopraggiungere degli eterni

3.1 - Principi strutturali nella riflessione di Emanuele Severino

Michele Lenoci

Il percorso speculativo di Emanuele Severino da oltre un sessantennio si sviluppa in modo esemplarmente coerente e fecondo: si snoda in un confronto, ritenuto essenziale e necessario, con altre prospettive filosofiche e, insieme, si rivela capace di affrontare e risolvere le questioni sospese con svolte innovative, non facilmente prevedibili e, tuttavia, congruenti con il precedente cammino. Tre sono i principi strutturali che reggono l'intero procedere e che si richiamano e si implicano l'un l'altro.

Il primo è il principio di non contraddizione, nella versione di Parmenide e non nella versione aristotelica, per la quale l'essere, se e quando è, si oppone al nulla. Proprio questa eventualità, che l'essere non sia, la formulazione parmenidea intende bandire e, pertanto, non affida più al tempo il compito di dirimere la contraddizione insita nel divenire, in cui essere e nulla verrebbero a identificarsi, giacché si afferma che l'essere è e il nulla non è. Semplicemente. Certamente, rispetto all'originaria versione parmenidea una sorta di parricidio verrà pur compiuta da Severino nel momento in cui ricomprenderà le determinazioni dell'essere, il platonico *éteron*, all'interno dell'essere e quindi si affermerà che anch'esse, essendo, non potranno non essere. Se l'essere è immediatamente presente sul piano fenomenologico, la sua negazione è tolta perché in contraddizione con l'immediatezza della presenza: l'immediatezza della presenza dell'essere esclude la sua negazione e istituisce l'incontraddittorietà dell'essere nella sua evidenza. Superato il dualismo gnoseologico presupposto, il piano fenomenologico e quello logico vengono a coincidere in questo punto archimedeo, in cui consiste la concretezza dell'immediato. A difesa di questo principio sta l'*elenchos*, quella particolare argomentazione confutatoria che Aristotele sviluppa nel quarto libro della sua *Metafisica*, cui Severino, proprio nel saggio *Ritornare a Parmenide*, darà una rigorizzazione esauriente e sistematica nelle sue possibili variazioni e formulazioni.

Questo principio, tuttavia, non implica ancora una determinata soluzione del problema posto dal divenire, nella formulazione che tradizionalmente, a partire da Platone ed Aristotele, si dà alla questione, intendendo cioè il divenire come passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere. Sarà la successiva riflessione – e in questo senso il ritorno a Parmenide si svilupperà in una fedeltà rinnovante e inverte – a mettere in luce come l'antico problema del divenire non sussista e si dissolva, non in conseguenza della sola applicazione del primo principio, ma in virtù di una più adeguata lettura e interpretazione del referto fenomenologico che attesta non l'annullarsi di un essente, ma il suo scomparire; e insieme con l'essente è destinato pure a scomparire – non ad annullarsi – il suo apparire. E, non risultando, da parte dell'esperienza correttamente letta, alcun annullamento degli enti, neppure si pone il problema di una contraddizione insita nel divenire – il presunto apparire dell'annullamento dell'essere – che andrebbe sanata per poter essere in pari con la prescrizione del principio di non contraddizione. Su questo punto sostanziale si svilupperà per molti anni la discussione con Gustavo Bontadini, mai dimenticato maestro di Severino, che, pur non superando la radicale opposizione, ha consentito a entrambi gli interlocutori di precisare le loro posizioni, affinando i rispettivi argomenti e mettendo in luce i punti essenziali del dissenso. Tuttavia, proprio grazie a una lettura dell'esperienza e del suo referto, Severino confuta la posizione tradizionale circa il divenire, considerata nichilista in quanto appunto riterrebbe

attestata l'evidenza dell'annullamento dell'essere. Non pronunciandosi l'esperienza sul destino dell'essere che non appare più, il principio di non contraddizione a questo punto subentra per imporre l'unica interpretazione possibile, necessaria perché implicante la contraddittorietà di tutte le altre alternative.

Il secondo principio strutturale è data dall'affermazione, di origine hegeliana e gentiliana, ispirata alla dialettica nella sua fondamentale funzione speculativa, per cui ogni significato, cioè ogni ente in quanto significante, implica necessariamente la totalità nel suo contenuto concreto ed esaustivo, così come, inversamente, la totalità implica necessariamente tutti i singoli significati, giacché si costituisce solo in riferimento a essi. Su questo punto fondamentale Severino si sofferma a lungo ne *La struttura originaria* e negli scritti successivi per diversi motivi: se un determinato predicato conviene necessariamente a un certo significato, ove quest'ultimo fosse considerato al di fuori di quella relazione, non sarebbe più se stesso e la sua posizione sarebbe la posizione di qualcosa di diverso da sé (di un non-sé). Infatti, ove si intenda porre un certo significato, ma non si pongano le costanti che esso necessariamente implica, quel tale significato non risulterebbe posto: si tratta di quella contraddizione C che in tutta la riflessione di Severino gioca un ruolo fondamentale che permane immutato. Con essa – e qui sta la sua peculiarità - non si viene a porre e insieme a non porre un certo contenuto, ma si realizza una disequazione tra quanto si intende porre e ciò che invece effettivamente si pone, tra la posizione concreta che si intenderebbe realizzare e la posizione solo formale che si riesce a compiere. Qui si colloca la differenza tra la posizione concreta di un essente e la sua posizione astratta, tra la posizione concreta della totalità e la sua posizione astratta, sicché la totalità e la struttura originaria non vengono negate nella loro verità ed essenzialità, bensì non vengono mostrate nella loro concretezza. Il concetto astratto dell'astratto è la posizione di qualcosa non solo distinto dalla totalità che gli è essenziale, ma pure separato da essa. Quasi tutte le aporie nascono proprio dal fatto di considerare un elemento come separato e, insieme, non separato da una certa relazione costitutiva. Infine, questa contraddizione mette in luce la finitezza dell'apparire finito, in cui la totalità concreta degli enti non appare nella sua assoluta pienezza; una finitezza strutturale, giacché non potrà mai coincidere con l'apparire infinito, concreto e totalmente spiegato.

Il terzo principio emerge soprattutto a partire dal volume *La Gloria*: grazie a esso si fonda non solo la possibilità (che era stata sempre ammessa e giustificata), ma anche la necessità che ci sia una pluralità di modi finiti di apparire del destino, che cioè ci sia una costellazione infinita di cerchi finiti del destino, secondo la formulazione linguistica assunta nelle opere più recenti. Tale principio prescrive che ogni essente della terra, il quale sopraggiunge, necessariamente non sia inoltrepassabile, vale a dire esso deve essere oltrepassato da un altro essente, e così via all'infinito: un oltrepassante inoltrepassabile è impossibile. Ogni momento che sopraggiunge nella terra si rivela essere una contraddizione, giacché ciò che è eternamente e totalmente compiuto, ed è senza contraddizioni, non può sopraggiungere come risultato di un compimento, in quanto l'apparire infinito del tutto è originariamente tale e non può divenire tale, pena non essere quella piena totalità concreta che è. Perciò quanto sopraggiunge deve a sua volta essere oltrepassato e non può pretendere di essere il definitivo togliimento di ogni contraddizione. Ne segue, allora, che anche quell'apparire finito, attuale e originario, consapevole di sé come Io, non può essere l'unica forma di apparire finito, cadendo in qualcosa di analogo al tradizionale solipsismo, che sembrava costituire l'esito inevitabile di molte prospettive, in cui la filosofia pareva dover coincidere con la mia filosofia. Diventa perciò necessario (e non solo possibile) ammettere una costellazione infinita di cerchi finiti dell'apparire, oltre e diversa rispetto all'apparire attuale e originario, ancorché analoga ad esso: in caso contrario, quest'ultimo, proprio nella sua attualità, comincerebbe ad appartenere all'immutabile sfondo, il che è impossibile.

In tal modo, la riflessione severiniana guadagna la fondazione di una pluralità di modi di apparire finiti, analoghi a quello originario, e riesce a coniugare l'affermazione che la struttura originaria si manifesta in sé nella sua assoluta e piena concretezza e, insieme, la pluralità infinita delle prospettive essenzialmente finite, che sempre più compiutamente, ma mai pienamente, adeguano quell'apparire infinito.

3.2 - L'immediatezza fenomenologica e la sua struttura

Massimo Marassi

L'immediatezza si declina nell'apparire del dato come immediatezza fenomenologica e nella impossibilità di negare tale apparire o immediatezza logica. I due ambiti, nella loro unità, attestano l'esperienza nella sua molteplicità e nel divenire dei suoi contenuti e, sempre in questa unità, esibiscono la verità, ossia manifestano nel contempo l'affermazione di ciò che è nel suo originario apparire e unitamente l'incontrovertibilità di tale

apparire. La verità è sintesi di fenomenologia e logica e si riferisce quindi all'interezza dell'essere, alla sua totalità.

L'immediatezza, e non la dimostrazione, attesta quindi l'essenza del fondamento e in questa manifestazione incontrovertibile del costituirsi dell'immediatezza consiste la struttura originaria, perché non si fonda su altro se non sulla necessità della duplice immediatezza. La negazione della struttura rientra nell'operatività dell'elenchos, dato che la sua ipotetica negazione equivale alla sua riaffermazione. La struttura è l'apparire non solo degli enti ma insieme della loro relazione necessaria, per cui è apparire di nessi, di ambiti semantici. La L-immediatezza, esibendo il principio di non contraddizione, attesta l'immediatezza specifica del nesso tra significati-enti, la determinatezza dell'identità dell'ente e della sua diversità in riferimento ad altro. Questa immediatezza è sempre in relazione all'immediatezza fenomenologica. La F-immediatezza è la notizia o apparire concreto dell'ente che appare, della totalità dei nessi nel loro apparire. In tal modo, in quanto orizzonte di ogni apparire empirico, è innanzitutto un apparire trascendentale.

Dunque la struttura originaria si distingue in un ambito che comprende la totalità delle determinazioni che sono immediatamente note e il piano dell'universalità della mediazione per cui la variazione delle determinazioni empiriche risulta contraddittoria. La struttura è l'equazione concreta tra immediatezze e la necessità della loro connessione. Se la L-immediatezza coniuga l'incontrovertibile la F-immediatezza si comporta con nessi molteplici e preliminari, già manifesti con un senso disvelato. La F-immediatezza è la preliminare manifestatività dell'essere, deve già darsi in se stessa, perché si possa coniugare con l'incontrovertibile, come una preliminare esperienza antepredicativa, condizione trascendentale di possibilità di manifestazione del fondamento. È certamente possibile considerarle astrattamente, isolate l'una dall'altra, prive di una relazione originaria, ma ciò equivarrebbe a sostenere che l'apparire dell'ente sarebbe un dato isolato dall'asserto logico per cui è impossibile che l'ente non sia. La struttura originaria è articolazione di una sintesi già realizzata a livello del senso, che non è soltanto struttura, ma è il modo in cui la struttura si dà.

In merito a tale impostazione si può osservare che la struttura originaria rispetta il criterio di significanza di un concetto primitivo com'era proposto da Frege: come un concetto relativo a un determinato dominio oggettuale deve essere sempre associato a una procedura che consente di stabilire – per ogni oggetto del dominio o per l'apparire in generale – se a tale oggetto il concetto si applica o non si applica, così la F-immediatezza è già da sempre in relazione alla L-immediatezza. Per questo la F-immediatezza ha significato se sta in relazione alla L-immediatezza, a una procedura d'incontraddittorietà che stabilisca il valore di verità dell'apparire nella sua totalità. In definitiva la F-immediatezza implica come criterio di significanza l'introduzione di un criterio di verità e i due momenti si danno strutturalmente in unità. In tal modo è garantita la struttura come criterio di significanza.

Tuttavia, data la struttura in quanto originaria, è impossibile che siano operanti altre leggi teoriche che consentano la comprensione dell'unità della struttura. Una struttura antepredicativa implica che il suo criterio di comprensione non sia un criterio di verità, ma soltanto una condizione ipotetica la cui giustificazione dipende esclusivamente dalla capacità di consentire una comprensione corretta dell'operatività della struttura. Se l'esperienza e la sua F-immediatezza abbiano o no senso può reggersi esclusivamente sull'affermazione che tutto ciò che è vero ha senso. Ma per poter essere vera un'affermazione deve avere senso. La F-immediatezza è sempre identificabile come esperienza di senso perché dotata di un criterio di verità. E tuttavia può darsi il caso che il senso non sia originario, ma introdotto, come è il caso del trascendentale kantiano. Qui non c'è un criterio assoluto di verità, bensì solo una regola per determinare la giustificazione o deduzione trascendentale di un'ipotesi di senso. Solo perché il senso dell'incontrovertibile e il senso dell'apparire sono lo stesso senso si può definire la struttura originaria come «unità del molteplice». Qui però si può insistere sull'unità dell'intendere oppure sulla molteplicità dell'apparire, sui suoi differenti modi di essere intesa.

Capitolo 4 – Filosofia prima

4.1 - Determinazione reciproca e identità dei diversi ne La struttura originaria

Aldo Stella, Giancarlo Ianulardo

La Struttura Originaria (SO) è il luogo a cui Severino rinvia costantemente per la più compiuta presentazione dell'essenza del fondamento, da cui dipende, sebbene rimodulata e affinata in opere successive, l'intera sua teoresi filosofica. Tale struttura si caratterizza per la compresenza di un insieme di significati tra loro immediatamente connessi, ragion per cui l'essenza del fondamento si presenta come «una complessità o l'unità di un molteplice»¹⁷. Per Severino l'essere, infatti, «non può rimanere il semplice, ma è quel complesso semantico in cui consiste l'esser sé dell'identità»¹⁸, e più oltre aggiunge: «col termine “essere” si intende una complessità o concretezza semantica i cui momenti astratti sono l'essere formale e le determinazioni di questa formalità»¹⁹. La relazione diventa, pertanto, l'essenza stessa della «struttura», così che ogni determinazione separata da tale struttura configura l'astratto, laddove il concreto è la sintesi originaria, che iscrive ciascun dato nella totalità dell'immediato. Severino, inoltre, ha più volte richiamato l'attenzione sul carattere incontrovertibile di tale struttura, poiché chiunque volesse negarla dovrebbe presupporla. Se, dunque, l'originario è una struttura e la relazione costituisce l'essenza di questa struttura, è da sottolineare con forza che la determinazione reciproca costituisce l'essenza di ogni relazione, dal momento che esprime la reciprocità tra i termini che la costituiscono. Il tema della determinazione reciproca viene preso in esame inizialmente nel II Capitolo della *SO*, allorché si ragiona sull'immediatezza dell'essere. Severino chiarisce che non si può fornire dimostrazione dell'immediatezza dell'essere, perché, se lo si facesse, proprio tale immediatezza verrebbe negata. Poiché ciò per cui si sa che l'essere è noto è lo stesso essere, l'essere è immediatamente noto. L'essere, dunque, è affermato (noto) per sé e ciò significa escludere che sia affermato (noto) per altro. Ci si trova così di fronte a una struttura, che si costituisce di due momenti coesenziali. Il primo momento è rappresentato dall'essere per sé noto dell'essere, e il secondo momento dal suo essere noto non per altro. Tra noto per sé e noto non per altro non v'è un'antecedenza logica, che costituirebbe la fondazione di uno dei due momenti da parte dell'altro. L'immediatezza, pertanto, non può venire intesa in senso discorsivo: il discorso, infatti, dispone i momenti uno dopo l'altro e non può cogliere la loro coesenzialità o la loro cooriginarietà. Coesenzialità e cooriginarietà che vengono, invece, attestate proprio dalla determinazione reciproca, la quale svolge la funzione di esplicitare la struttura dell'immediatezza logica e di ricondurne i momenti a quella unità, che viene poi definita identità dei distinti. Si tratta di una determinazione reciproca per la ragione che i due momenti che costituiscono la struttura possono venire espressi da due giudizi identici: il primo dice che «Noto per sé (soggetto) è ciò che è determinato da noto non per altro» e il secondo dice che «noto non per altro è ciò che è determinato da noto per sé»²⁰. Severino afferma che si tratta di due giudizi identici e fonda l'identità sulla medesimezza di soggetto e predicato. Tale medesimezza risulterebbe in virtù dell'implicazione necessaria che sussiste tra di essi e l'implicazione necessaria attesterebbe che l'un termine non può stare senza l'altro, così che l'un termine sarebbe, in qualche modo, l'altro: «questo concetto significa la relazione immediata dei distinti, per la quale ognuno dei due non è senza l'altro»²¹. Quest'ultimo concetto viene ribadito anche nel VI Capitolo, a proposito della sintesi, che è una relazione meno cogente della relazione immediata dei distinti: «Questi momenti costituiscono una sintesi tale per cui l'uno dei due – essendo determinato dall'altro – è in qualche modo l'altro»²², ma anche a proposito della connessione in generale: «la connessione importa [...] che qualcosa sia l'altro con cui è connesso»²³. Se, dunque, la considerazione astratta e astraente pone i due momenti della determinazione reciproca, che si traducono poi in soggetto e predicato dei due giudizi, come indipendenti

17 E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981², p. 107.

18 *ivi*, p. 34.

19 *ivi*, p. 144.

20 *ivi*, p. 148.

21 *ivi*, p. 150.

22 *ivi*, p. 268.

23 *ivi*, p. 270.

l'uno dall'altro, e cioè come se l'uno non appartenesse all'essenza dell'altro, la relazione reciproca, di contro, svela la loro coesenzialità e la coesenzialità, a sua volta, sancisce l'identità dei diversi. La questione che intendiamo sollevare può venire riassunta nei seguenti termini: se la relazione viene pensata in modo ordinario, e cioè come costruito mono-diadico, essa in tanto si mantiene come relazione in quanto poggia sulla differenza dei termini relati. Allo stesso modo, il giudizio si mantiene, in senso formale, solo in forza della distinzione di soggetto e predicato. Come poter conciliare, dunque, la relazione, intesa come costruito (e cioè come due termini e un medio che li congiunge), con la coesenzialità dei termini relati? A noi sembra che la coesenzialità impedisca di pensare la relazione come estrinseca rispetto ai suoi termini; essa deve venire pensata, piuttosto, come intrinseca e costitutiva di entrambi. Se non che, qualora la relazione venga pensata come intrinseca e costitutiva di ciascun termine, si produce una fondamentale trasformazione sia dei termini sia della relazione stessa. Quest'ultima cessa di valere come costruito e si essenzializza in atto, dal momento che i suoi termini cessano di valere come due identità, formalmente compiute, per risolversi nell'atto del loro reciproco riferirsi. In questo senso, si realizza l'effettiva unità dei diversi: ciascun termine si risolve nell'atto, che è unico e medesimo per entrambi. Tutto ciò, però, ha importanti conseguenze. La prima conseguenza è che, nel parlare dell'unità dell'atto, non parliamo più di unificazione o di sintesi. Nell'unificazione viene mantenuta la dualità degli unificati, che invece debbono trascendersi nell'atto. L'unificazione, tuttavia, mantenendo i termini, mantiene la loro determinatezza, e ciò ha un indubbio vantaggio dal punto di vista formale, perché consente di mantenere la determinatezza anche dell'unificazione. Se, invece, si riconosce che i termini non possono non trascendersi nell'atto, si deve accettare che venga meno anche la determinatezza dell'unità e, reciprocamente e scambievolmente, se si realizza la vera unità, allora non possono non venire meno i termini (*ablatio alteritatis*) con la loro determinatezza. Severino ci sembra che, da un certo punto di vista, intenda pervenire alla vera unità, ma, da un altro punto di vista, intenda mantenere la determinatezza e a noi pare che con ciò finisca per conciliare gli inconciliabili. Se non che, delle due l'una: *aut* si parla di coesenzialità, ma allora, se l'un termine è essenziale all'altro, l'altro è costitutivo dell'uno, così che ciascuno è in sé l'altro; ciascuno è, in sé, sé *et non-sé*, ossia ciascuno è in sé il proprio contraddirsi; *aut* si intende mantenere la determinatezza, ma allora non si può mai pervenire a un'autentica identità dei diversi, la quale è effettiva solo se la molteplicità si risolve nell'unità autentica, che non può venire confusa con l'unificazione.

Bibliografia

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981².

4.2 - La singolarità dell'essente. Determinatezza e individualità in Hegel e Severino

Alessandro De Cesaris

L'obiettivo del presente intervento è tematizzare il problema della singolarità all'interno del pensiero severiniano, seguendo due riferimenti principali: da un lato il modo in cui la questione emerge – più o meno esplicitamente – ne *La struttura originaria*, in particolare a partire dalla seconda edizione del 1980; in secondo luogo, il confronto tra la filosofia di Severino e il pensiero di Hegel, attraverso la mediazione di Gentile.

In prima battuta, occorre osservare che porre la questione della singolarità significa affrontare sotto un taglio ben preciso una questione fondamentale, ovvero la domanda circa il senso dell'essente. La questione della singolarità – o dell'individualità, dal momento che in prima analisi non ha ancora senso effettuare questa distinzione terminologica – va infatti distinta dalla questione circa l'individuazione. Non si tratta infatti di stabilire cosa faccia di un certo ente quell'ente e non un altro, bensì cosa l'espressione “un certo ente” innanzitutto significhi. Da questo punto di vista, dunque, la questione della singolarità si pone precisamente a partire dalla tesi dell'eternità di ogni essente, e riguarda appunto il senso di questo “ogni”.

Il problema della singolarità non si identifica a rigore nemmeno con la cosiddetta “questione degli universali”, che tuttavia certamente lo implica a un livello più fondamentale. In questo caso si potrebbe dire che il problema non è tanto lo statuto ontico del singolare o dell'universale – la loro “realtà” o la natura del loro nesso – bensì il senso stesso di una tale distinzione, che in effetti attraversa l'opera del 1958 in modo solo marginale, ma che ritorna in diverse opere successive (su tutte, lo scritto *Ritornare a Parmenide e Oltre il linguaggio*). Senza ulteriori premesse, il problema della singolarità è non altro che un modo specifico di trattare il tema della determinatezza dell'essente, modo che permette al tempo stesso di articolare la problematica in stretta correlazione ad altre questioni: la differenza ontologica, la questione di una concezione univocista dell'essere, il senso del nesso tra immediatezza e mediazione.

Il problema verrà affrontato in particolare a partire dalla lunga prefazione alla seconda edizione de *La struttura originaria* (con diversi riferimenti al capitolo IX), e più precisamente analizzando l'interpretazione severiniana delle prime categorie della logica di Hegel, con il supporto di altri testi (su tutti le *Istituzioni di filosofia*). L'obiettivo è quello di mostrare una diversa interpretazione del cominciamento hegeliano, interpretazione che muove in piena convergenza con l'idea – severiniana, ed espressa esplicitamente anche nello scambio recentemente pubblicato con Gustavo Bontadini – secondo la quale il “puro essere” in quanto distinto o addirittura separato dall'essente si riduce al puro nulla. In questa prospettiva, il senso hegeliano del *Werden* viene riconfigurato come movimento logico, e non propriamente come passaggio effettivo dell'essere nel nulla e viceversa. La trattazione hegeliana del rapporto tra essere e nulla, in questo modo, viene presentato come una sorta di critica ante-litteram all'idea di una “differenza ontologica” tra essere ed essente, critica in cui si mostra elenchicamente la necessaria flessione di qualsivoglia tentativo di “dire l'essere” nei termini di un discorso circa l'essente, e dunque circa il determinato.

Il discorso si approfondisce nella trattazione della concezione hegeliana della singolarità, che si struttura su tre livelli a partire dalle tre sezioni della logica. La tesi è che nel pensiero hegeliano siano operativi tre sensi distinti della negazione, e dunque tre sensi della determinatezza – nel modo più radicale, diversi sensi dell'essere stesso. Il problema è dunque conciliare questa plurivocità hegeliana del singolare – termine che in Hegel assume una connotazione tecnica molto precisa – con il modo in cui Severino articola la struttura dell'essente. Qui il passaggio viene mediato dalla presenza di Gentile, che nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* (ma anche nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*) affronta diffusamente il problema dell'individuale – così veniva tradotto al tempo il tedesco *Einzelne* – ma lo rimodella decisamente in chiave univocista. Si tenterà di mostrare, tuttavia, che proprio nell'elaborazione gentiliana si trovano i presupposti per una conservazione di più sensi distinti della singolarità, conservazione non incompatibile con la tesi univocista ma strutturata a partire dalla distinzione tra astratto e concreto.

Piuttosto, è nel problema del nesso onto-logico in senso proprio, ovvero del rapporto tra essere e linguaggio, che si registra la principale divergenza tra Hegel e Severino. Questa divergenza, tuttavia – evidente a partire dai passaggi iniziali della *Fenomenologia dello spirito* relativi alla certezza sensibile – si ricompone parzialmente nel momento in cui si individua il primo e più semplice senso del singolare in Hegel – quello legato alla deissi – come semplice punto di riferimento critico, come frontiera di demarcazione dell'ambito del *lògos* stesso.

La conclusione dell'intervento si rivolge al problema del nesso immediatezza-mediazione, soffermandosi in particolare sui capitoli II e VII dell'opera del 1958 (*La struttura originaria*). L'obiettivo teorico della ricerca è individuare precisamente nel problema della mediazione il punto in cui la struttura originaria può esibire e fondare logicamente una molteplicità di concezioni dell'essente singolare, e dunque il luogo in cui un confronto tra la concezione hegeliana del singolare e l'ontologia severiniana diventa effettivamente possibile e fruttuoso.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010.
E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981² (in particolare *Prefazione*, capitoli II, VII, IX)
E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992 (in particolare pp. 137-162)
E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Le Lettere, Firenze 2003.
G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1998.
G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.
G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008.

4.3 - La struttura originaria come «sintesi originaria» tra immediatezza logica e immediatezza fenomenologica

Niccolò Parise

Nel §23 del capitolo terzo de *La struttura originaria*, Severino sottolinea esplicitamente come la sintesi che lega tra loro i due momenti dell'originario (L-immediatezza e F-immediatezza) debba essere originaria, tale quindi da non poter essere intesa come un “terzo” rispetto ai suoi termini, che in questo caso verrebbero da lei necessariamente presupposti per poter essere connessi (situazione analoga, questa, a ciò che accade con lo

schema in Kant). Per illustrare con accuratezza questo aspetto teoretico capitale – che si crede costituisca il nucleo speculativo fondamentale dell'impianto filosofico di Severino (insieme all'altro tema del “porre come tolta” la negazione del fondamento affinché il fondamento possa essere tale); non è certo un caso che dopo la definizione formale della struttura originaria nel §1 del cap. primo e il riferimento al procedimento elenctico nel §2, Severino, prima della formulazione del “giudizio originario” nel §5, tra varie altre cose, si riferisca per l'appunto ai due elementi strutturali dell'originario nel §3 e alla questione della necessaria relazione tra fondamento e negazione del fondamento nel §4 –, si reputa necessario un vero e proprio commento al §23 del cap. terzo, facendo di volta in volta riferimento ad alcuni paragrafi presenti nei primi tre capitoli dell'opera, tramite i quali è possibile intendere la radicalità, nonché la problematicità, della proposta severiniana – a ciò è doveroso aggiungere come il concetto di “sintesi originaria” sia uno di quelli, insieme all'altro del “posto come tolto”, che non solo rimangono alla base di tutti i successivi lavori del filosofo, ma senza i quali non è minimamente possibile comprendere le analisi svolte nel celebre IV cap. dell'opera.

Il modo tramite cui è possibile togliere l'aporetica che investe originariamente la struttura originaria, ossia il considerare la L-immediatezza e la F-immediatezza tra loro separate, è quello di porre l'accento sul carattere strutturale (o di complessità semantica) dell'originario (Severino, 1981) – ciò evidenzia tra l'altro molto bene una netta differenza tra la posizione espressa qui da Severino con quanto da lui sostenuto anni prima a proposito del fondamento: del suo essere uno, *il che vuol dire* semplice (Severino, 1994); ed è evidentemente questa identificazione tra “unità” e “semplicità” a venire messa radicalmente in questione. Severino aggiunge inoltre come «tale complessità» sia «il concreto in cui i momenti astratti son tolti, o in cui i momenti astratti sono mantenuti come risolti nella loro relazione» (Severino, 1981). Questo passo, e in particolare l'espressione secondo cui i momenti astratti sono «mantenuti come risolti nella loro relazione», potrebbe a ragione essere indicato come il tratto più delicato e problematico della situazione concettuale qui in esame. Pertanto, per riflettere su queste parole, è necessario portare lo sguardo su di un importantissimo gruppo di paragrafi del cap. primo dell'opera (§§10-15), nei quali Severino analizza con radicalità alcuni dei concetti che stanno alla base per la comprensione del punto filosofico in questione: dal nesso tra “analisi” e “sintesi”, a quello tra “intuizione” e “discorsività”. Nelle linee successive del secondo capoverso del punto *a*, Severino sostiene chiaramente come l'errore centrale dell'intelletto astratto consiste nell'intendere la successione discorsiva del linguaggio – che non può che avvenire nel tempo: «il tempo è il destino della parola»²⁴ – con una successione logica, tale quindi da implicare prima la posizione di uno dei due lati dell'originario (o entrambi) e poi il loro nesso; ossia rendere diacronica una sintesi originaria.

Nel punto *b* del §23 Severino sottolinea come la contraddizione risultante dalla posizione astratta dei due ambiti dell'originario non potrebbe essere superata se si cercasse di connettere questi tramite una «semplice *determinazione reciproca* delle due posizioni»²⁵. Se infatti la determinazione reciproca è semplicemente (cioè astrattamente) concepita, si produce una sorta di perdita di unità degli ambiti dell'originario; vale a dire che le posizioni della F-immediatezza e della L-immediatezza (ossia della “valenza formale” della L-immediatezza) sono «rispettivamente *prive* [corsivo mio] della positività che compete all'altra delle due».²⁶ A proposito di ciò è nuovamente necessario riferirsi con cura a un altro gruppo di paragrafi capitali, quelli che vanno dal 9 al 13 (con particolare attenzione ai §§11-12) del cap. terzo, per poter avere in vista il significato che Severino attribuisce ai concetti di “distinzione” e “identità”, nonché al loro nesso con i temi dell'“astratto” (*noesi*) e del “concreto” (*dianoesi*) – ed è soprattutto il modo in cui Severino concettualizza il nesso tra i distinti (nonché il rapporto tra questi e il concreto) nel punto *e* del §11 che deve essere attentamente analizzato (e qui sarebbe appropriato istituire un ulteriore riferimento all'importante §10 del cap. sesto).

Nell'ultimo e fondamentale punto *c*, Severino delinea come debba essere intesa la concreta relazione tra i due ambiti dell'originario. La posizione dell'una deve essere cooriginaria a quella dell'altra, le quali valgono pertanto come lo strutturarsi dell'originario. Il convenire di ciascuna delle due posizioni all'altra deve quindi essere originario, e non può costituirsi come un che di sopraggiungente o di successivo. Nel secondo capoverso si dice per l'appunto che la posizione astratta dell'immediatezza «tiene separate le due forme di immediatezza in modo che la loro sintesi è un'ulteriorità rispetto al loro porsi». La sintesi che deve quindi essere istituita non può che essere una sintesi originaria, tale che i suoi momenti non debbano essere ulteriormente fondati, in quanto «sono già (originariamente, immediatamente)»²⁷ in questa sintesi – questa considerazione della sintesi

²⁴ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981², p. 154.

²⁵ *ivi*, p. 205.

²⁶ *ivi*, p. 206.

²⁷ *Ibid.*

può essere avvicinata al modo in cui essa viene considerata, sebbene in contesti certamente differenti, in Croce (1996, pp. 157, 232), Gentile (2003, p. 368) e Kant (1976, pp. 154, 204) (sul duplice modo di intendere la sintesi in Kant è centrale quanto viene detto da Visentin, 2015, pp. 118-125). Per usare un'icastica espressione usata da Severino molto tempo dopo ragionando sulla relazione tra soggetto e predicato, si potrebbe dire che gli «elementi della sintesi sono la sintesi»;²⁸ inoltre non si deve dimenticare come ciò che permette di risolvere secondo Severino l'aporetica del "nulla" è per l'appunto considerare i due momenti della contraddizione come inclusi tra loro in una sintesi originaria (Severino, 1981).

Tenendo in considerazione quanto detto, e riferendosi anche agli ultimi due capoversi del §23 (la parentesi finale mostra un'esigenza imprescindibile per Severino che verrà poi espressa come il «tacere veracemente» che ciascuno dei due momenti dell'originario fa dell'altro (Severino, 1980, p. 117, nota)), l'intenzione è quella di soffermarsi sulle ultime righe del §10 del cap. primo (dove si dice che la duplicità dei termini è tale solo dal «punto di vista della distinzione o dell'astratto») e sulle parole già richiamate del III cap., §23, a (ossia: «i momenti astratti sono mantenuti come risolti nella loro relazione»), per tentare di mostrare come l'unità dei termini della relazione e la loro distinzione rispondano, in Severino, a due esigenze tra loro diverse e inconciliabili.

Bibliografia

- B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, ed. naz. a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli, 1996.
- E. SEVERINO, *Destino della necessità. Katà to χρεών*, Adelphi, Milano, 1980.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano, 1994.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981.
- E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992.
- G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Le Lettere, Firenze, 2003⁵.
- I. KANT, *Critica della ragione pura*, trad. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1976
- M. VISENTIN, *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli, 2015.

4.4 - Il problema della negazione nella struttura originaria

Marco Vasile

La negazione (il "non") è il "cuore" della struttura originaria, concepita da Severino come dimensione sintattica nella quale, poiché «ogni essente è la negazione di ciò che esso non è»²⁹, la positività dell'essente esprime il senso autentico dell'"eternità". Questo lavoro intende indicare come le abissali "teorie" che separano la struttura originaria dal pensiero logico contemporaneo creino un contesto in cui lo status della negazione logica e quello della negazione dell'essere risultano problematici.

Due sono i problemi che, non esplicitati nei testi di Severino, ci si propone di enucleare e analizzare dal punto di vista della struttura originaria stessa. Il primo problema ha a che fare con l'apparente costruibilità, all'interno dello spazio logico della struttura originaria, della dimostrazione formale della nullità della negazione: sembra cioè che nella struttura originaria sia dimostrabile il teorema che afferma che la negazione logica è identica al nulla. Il secondo problema riguarda la negazione della copula ("non è") e interagisce con l'aporia del nulla: nella struttura originaria la negazione dell'essere (che per Severino è identica al nulla) possiede una struttura aporetica in cui al contempo, "è e non è" riconoscibile una "incompletezza" del genere di quella che, per Frege, caratterizza i significati insaturi (e dunque "bisognosi di completamento"), quale è, per il logico tedesco, la negazione.

Lo status "originario" del "non" può essere così caratterizzato. Da un lato la negazione è la componente fondamentale della determinazione dell'essente, visto che «ogni essente è la negazione di ciò che esso non è». Dall'altro lato la negazione è essa stessa uno degli essenti, che ricade integralmente nell'area del determinato e di cui dunque deve darsi una determinazione negativa. La struttura originaria, cioè, deve rendere dicibile il "non" della negazione stessa al fine di autorizzare la formazione della proposizione "il non non è l'altro dal non", nella quale il "non" (come indicato dalla sottolineatura) viene nominalizzato come soggetto logico, allo scopo di esprimerne il determinarsi attraverso l'opposizione al proprio altro.

²⁸ E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992, p. 187.

²⁹ E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano, 1995, p. 137.

Questo status “impredicativo” della negazione affonda le sue radici nelle più decisive profondità della struttura originaria, dalle quali affluiscono i due problemi cui questo lavoro è dedicato. Poiché la struttura originaria intende essere struttura della totalità dell’essente, essa rifiuta le “tipizzazioni” e le “gerarchizzazioni” proprie del pensiero logico contemporaneo: in essa opera una “variabile” assoluta (e dunque unica) che, spaziando sulla totalità del campo semantico, è suscettibile di assumere come “valore” uno qualunque dei significati appartenenti alla totalità. Nella proposizione «x non è l’altro da x», che contiene la forma logica della determinazione negativa dell’essente, il dominio di variabilità della x non è dunque delimitato da restrizioni categoriali ma la variabile è assolutamente libera di spaziare sull’intero semantico e può perciò essere rimpiazzata dal “non” stesso. Contrariamente alle teorie logiche di Frege e Wittgenstein – per le quali, rispettivamente, la negazione è un elemento che, pur essendo dotato di senso, è incompleto; ovvero un “operatore” che non contribuisce al senso delle proposizioni perché opera dal di fuori dello spazio proposizionale –, nella struttura originaria la negazione è un significato “a tutti gli effetti”, che però è al contempo una componente della sintassi di ogni essente.

A questo punto, sfruttando alcune “teorie” (di seguito indicate) vigenti all’interno della struttura originaria, è possibile indicare come in essa sembri costruibile la dimostrazione di una proposizione dal senso abissale: quella che asserisce la nullità della negazione logica, ovvero l’identità tra il “non” (un concetto logico) ed il nulla (un concetto ontologico-metafisico). Lo schema inferenziale di tale dimostrazione è il seguente:

1. non non è è. [Infatti «il “non è” è un significato complesso [...] le cui parti sono il “non” e l’“è”, le quali, concretamente intese, sono [...] a) il “non” che non è l’“è”; b) l’“è” che non è il “non”»³⁰];
2. ma allora non è non è. [Infatti nella struttura originaria vale la “regola” della traducibilità incondizionata della negazione dell’essere nell’essere la negazione: «non si dà mai un “non è” che non possa essere tradotto in un “è non”»³¹];
3. ma non è è il nulla. [Infatti nella struttura originaria «[...] affermando che [...] x non è [...] y, si afferma che x [...] è il nulla di y e che y [...] è il nulla di x [...]. Il ‘non è’ (o ‘non essere’) è (cioè significa) il nulla»³²];
4. dunque non è il nulla.

Sembra perciò che nella struttura originaria il non, cioè la negazione logica, sia identico al nulla. L’affermazione della identità “originaria” della negazione e del nulla configura il rapporto tra questi due concetti (e dunque tra il “dominio” della logica e quello ontologico-metafisico) in termini ancora più radicali di quelli della tesi di Heidegger secondo cui «il Niente è più originario della negazione»³³; tale affermazione sembra piuttosto spingere la struttura originaria verso la «dimensione del puro-perfetto positivo» teorizzata da Luigi V. Tarca, all’interno della quale «la negazione è il nulla»³⁴ perché intrinsecamente autocontraddittoria. Ma in realtà la dimostrazione schematizzata sopra è apparente, perché il secondo passaggio dipende dalla errata interpretazione del “non è” – che figura dopo la prima copula nella proposizione “non è non è” – come la negazione della copula, cioè come il significato non è. Questa interpretazione sfrutta una ambiguità segnica, in base alla quale il differente dall’è (che scriviamo: non-è) sembra identico alla negazione della copula (non è). A comparire nella seconda premessa è, appunto, non la negazione della copula ma il differente dall’è. Ma la negazione della copula non è né una istanza dello schema “non-x” per x=è (perché ciò che si ottiene è il differente dall’è); né una istanza dello schema “x è” per x=non (perché tale istanza viene a consistere nella posizione dell’essere del non: non è). Dunque, solamente se la struttura originaria è in grado di impedire che la negazione dell’essere sia identica al differente-dall’-è, in essa può essere respinto il teorema della nullità della negazione. Ci si deve allora porre il problema se la struttura originaria – all’interno della quale sia il non è che il non-è sono inevitabilmente concepiti come sintesi tra significati “a tutti gli effetti” – disponga effettivamente delle risorse logiche per affermare la differenza tra la negazione dell’essere e il differente dall’è.

Ma anche se l’affermazione della nullità della negazione non è un “teorema” della struttura originaria, a risultare indeterminata è la struttura semantica della negazione dell’essere. Infatti da un lato il non è è concepito da Severino come una sintesi tra significati, nella quale non è riconoscibile alcun “fenomeno” di integrazione o completamento di un elemento incompleto. Dall’altro lato, poiché il non è è identico all’è non, in esso risulta

³⁰ E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011, p.244.

³¹ E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1999, p. 163.

³² E. SEVERINO, *La morte e la terra*, cit., pp. 241-242.

³³ M. HEIDEGGER, *Che cos’è metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001, pp. 44-45.

³⁴ L.V. TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del Sole, Napoli, 2001, p. 488.

sintatticamente riconoscibile un “bisogno di completamento”: quello caratterizzante il “non”, in quanto esso richiede un ulteriore significato y per potersi costituire come predicato nominale “negativo” (“x è non-y”). Qui il problema è se, sulla base della identità tra la negazione dell’essere e il nulla, l’aporia in questione possa essere riassorbita nella contraddizione che nella struttura originaria caratterizza il nulla, in quanto unico significato che, negando la positività del proprio significare, è intrinsecamente autocontraddicentesi.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1999.

E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011.

E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano, 1995.

L.V. TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del Sole, Napoli, 2001.

M. HEIDEGGER, *Che cos’è metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001.

4.5 - Gentile e Severino: sulla negazione di ogni presupposto

Marco Calzavara

Il tentativo che si compie nel seguente lavoro è quello di mostrare, in breve, similitudini e consonanze tra l’idealismo attuale di Giovanni Gentile e la filosofia di Emanuele Severino, alla luce delle tracce della struttura originaria dell’essere che, nella filosofia di Giovanni Gentile restano indecifrate. Il confronto delle due filosofie, teso alla lettura del pensiero severiniano come solidale con l’intento gentiliano d’eliminazione d’ogni presupposto³⁵, intende perciò esplorare il significato della permanenza del presupposto concernente il senso del divenire evocato dalla filosofia greca, la fede nel divenir nulla degli essenti che per Severino affligge l’attualismo, autentica punta di diamante del nichilismo occidentale.

L’attualismo di Giovanni Gentile trae le mosse dalla prima triade della Scienza della logica hegeliana. Il divenire, che in Hegel precipita nella quiete del risultato che estingue l’identificazione dell’essere indeterminato al nulla, nell’attualismo assurge a prima e innegabile legge della realtà: realtà che non preesiste al pensiero che la pensa, ma è lo stesso pensiero nell’atto di pensare. Questo atto si struttura originariamente come autocoscienza: pensando, il pensiero pensa un oggetto – che è dunque oggetto pensato – e pensando il pensato il pensiero pensa sé, soggetto. Giungendo al proprio cominciamento – ossia, pensandosi, autocreandosi – il pensiero nega l’essere preesistente a tale atto, e pone, o meglio crea a partire da sé³⁶, l’essere dell’esperienza, il susseguirsi dei contenuti dell’esperienza in cui il divenire del mondo consiste. Il pensiero appare a sé stesso come apparso e apparente: è in questa dimensione – orizzonte, potremmo dire – che la vicenda del mondo riceve la propria consistenza. Il pensiero in atto – che è divenire, movimento di sé verso sé – è l’originaria incontrovertibilità, poiché la propria negazione si autonega. Affermare che esista una realtà indipendente dal pensiero che la pensa è (tentare di) negare l’innegabile; per confutare il negatore del divenire dell’atto, infatti, “basta lasciarlo parlare (esprimersi, affermarsi)”³⁷.

Il Sistema di logica come teoria del conoscere di Gentile è l’esposizione della struttura della negatività originaria. La logica è dunque un “sistema”: è lo stare di elementi in mediazione tra loro, sovrastati e sorretti dal divenire dell’atto trascendentale. Questi elementi sono originariamente l’astratto e il concreto. Come un fuoco che (eternamente) brucia, il concreto necessita dell’inesauribile combustibile astratto per superarsi in ogni nuova configurazione di sé, oltrepassando l’isolamento della parte dal tutto, del particolare dall’universale. La logica dell’astratto è la logica del pensiero come oggetto dell’atto del pensare – ed è “astratto” perché separato, distinto dalla totalità concreta che è l’atto; la logica del concreto è la logica del pensiero come soggetto del pensare, ovvero del pensiero in atto. L’astratto come essere, oggetto, contenuto, predicato, parte; il concreto come pensiero, soggetto, atto, nome, tutto. L’oggetto è dunque tale solo in unione con il soggetto, come la parte è appunto tale solo in relazione al tutto – stante l’impossibilità della parte di farsi

³⁵ «La negazione d’ogni presupposto è ciò in cui appare che ogni negazione di essa è un negare se stessa. Ciò significa che la negazione d’ogni presupposto è l’assolutamente incontrovertibile, l’innegabile», in E. SEVERINO, *Sul divenire. Dialogo con Biagio De Giovanni*, Mucchi editore, Modena 2014, p. 20.

³⁶ Il senso di questa creazione andrebbe approfondito; qui ci si limiti a sottolineare che l’atto è inteso da Gentile come “autoctisi”, creazione di sé a partire da sé.

³⁷ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in ID., *L’attualismo*, Bompiani, Milano 2014, p. 425.

e manifestarsi come tutto³⁸. Considerare l'oggetto indipendentemente dal proprio rapporto con il soggetto è considerare astrattamente l'astratto: considerazione, questa, che Gentile attribuisce alla intera storia della filosofia occidentale, da Parmenide a Hegel, nella forma del pensare la realtà – l'essere – in maniera isolata dal pensiero che la pensa. Il pensiero pensa sé stesso come oggetto, e in quanto tale determinato, identico a sé: $A=A$. Sottostante al principio d'identità, legge fondamentale della logica dell'astratto, l'essere pensato torna a sé per chiudere il circolo in cui la relazione $A=A$ consiste (se non fosse relazione, l'identità non sarebbe: sarebbe stasi, immobilità, da ultimo impossibilità che A si identifichi a sé muovendosi verso sé). Divenendo sé, pur sempre nella dimora dell'atto, A insieme nega l'essere altro da sé: $A=A$ è $A \neq \text{non-A}$, l'identità è la non contraddizione, poiché in caso contrario l'identico scoprirebbe il fianco alla contraddizione, e il non contraddittorio si riferirebbe ad un oggetto che ancora non è sé. Il principio del terzo escluso stringe questo rapporto nelle maglie della necessità, per la quale si nega che A possa essere un terzo tra A e non-A – ossia, che A possa essere smentito come fatto. Anche in questo secondo circolo la negazione è presente come tolta, poiché $A=A$ nega $A=\text{non-A}$, come nel primo circolo il pensiero pone – negandolo – l'essere presupposto. Ora, questa relazione d'identità è ciò che agli occhi di Severino mostra “l'antinomia di fondo”³⁹ di cui l'attualismo, al culmine del nichilismo occidentale, sarebbe preda: il sottrarsi radicalmente al e insieme, ricadere nel presupposto naturalistico. Negando infatti il differire del punto d'arrivo dal punto di partenza, il primo A sarebbe già il secondo A, e verrebbe meno il divenire. Tenendo fermo, invece, il divenire, il primo A dovrebbe essere presupposto alla relazione che è pensiero, rimanendo escluso dal divenire. Il punto di partenza di quel $A=A$ è però il pensiero, che nel circolo tocca il proprio cominciamento; così, l'identità con sé di A è custodita dalla negatività originaria del pensiero. Dire A è sempre dire $A=A$, ribadire l'identità del pensiero pensato: in qualche modo, potremmo dire che la bebaiotate archè, legge fondamentale del logo astratto, sia costante persintattica del pensiero pensato. All'interno di questo circolo, A inteso come punto di partenza della relazione d'identità non è separato dalla negazione originaria del circolo: a divenire identico a sé è A che appare sullo sfondo della negazione d'ogni presupposto. Ciò comporta che, aderendo alla critica di Severino, pur ammettendo che la relazione sia divenire – dunque seguendo quella che per Gentile è l'originaria evidenza, che in questa sede non vien discussa – quel primo A non è presupposto, ma posto dal pensiero nel pensiero nell'identità del pensato. La negazione di A isolato dal proprio rapporto d'identità con sé è la negazione di ogni presupposto del pensiero, e potremmo dire in termini severiniani, è la negazione di ogni ente che non appare. Se propriamente dunque non esiste un A separato da $A=A$, in qualche modo quest'essere determinato deve essere già, nel pensiero: il determinato appare, e questo apparire è il negarsi – annientarsi – dell'essere (presupposto), dove quest'essere determinato non è solo pensato, ma è altresì atto del pensare. Il divenire dell'atto è così soltanto questo annullarsi dell'essere nell'apparire del pensiero – nel pensiero, come orizzonte trascendentale, al pensiero, come autocoscienza attuale. L'attualismo di Gentile è considerato da Severino il culmine della coerenza del nichilismo occidentale: sul limitare della fede che gli essenti, da ultimo, siano nulla, Gentile pare allora dirigersi al di là di questa fede, verso una regione su cui il suo sguardo non può posarsi; decifrando le ragioni di quest'impossibilità, è possibile scorgere nell'attualismo motivi che spingono in direzione della Gloria.

Bibliografia

- B. DE GIOVANNI, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013.
- D. SPANIO, *Gentile*, Carocci, Roma 2011.
- E. SEVERINO, *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo, Paideia, Brescia, 1972*; seconda edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009.
- E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 2012².
- E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- E. SEVERINO, *Sul divenire. Dialogo con Biagio De Giovanni*, Mucchi Editore, Modena 2014.
- G. GENTILE, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014.

³⁸ Questa impossibilità può essere messa in relazione a quella che Severino chiama “contraddizione C”. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 2012², Cap. 10 §f.

³⁹ G. GENTILE, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, p. 42.

4.6 - Sui limiti dell'apparire. Soggettività, differenza, negazione in Severino, Hegel e Heidegger

Andrea Le Moli

Nel settembre 2012 in un articolo per la rubrica “La Lettura” del Corriere della Sera Emanuele Severino aveva presentato una rassegna di posizioni filosofiche a suo parere accomunate da una serie di lacune di fondo, riscontrabili alla luce di una rinnovata considerazione dell'attualismo gentiliano¹. Tra le posizioni esaminate spiccava quella di un giovane filosofo tedesco, Markus Gabriel, del quale avrei un paio di anni dopo tradotto un saggio per la rivista di ontologia *Epekeina*². In quell'occasione avrei rilevato un uso singolare del verbo *Erscheinen*, in particolare rispetto alla definizione di “esistenza”, che Gabriel intende come *Erscheinen in einem Sinnfeld*, “apparire in un campo di senso”. E avrei avanzato il sospetto che in questa ontologia dei campi di senso (ascrivibile al *milieu* del cosiddetto “New Realism”) l'uso della categoria di “apparizione” (o “apparire”) rimanga indefinito, suscitando, a mio avviso, più difficoltà di quante ne intenda risolvere. L'aspetto di maggior interesse mi pareva il fatto che il riferirsi all'esistenza come “apparizione” richiama una connessione tra l'istanza dell'individuazione (o della determinazione) ed una sorta di sfondo negativo dal quale l'esistenza stessa procederebbe. Tuttavia, nell'ontologia dei campi di senso vien detto esplicitamente che tale sfondo negativo è inconcepibile, altrimenti anch'esso dovrebbe esistere, dunque “apparire” in un campo di senso e, in qualche strano modo, venire a sua volta determinato restando al tempo stesso concepibile come sfondo o movimento di ogni determinazione. In tal senso Gabriel sostiene l'idea che l'apparizione di un oggetto in un campo di senso non proviene da un divenire o un differenziare. Poiché ciò comporterebbe l'assurdo controapparire di un complesso di determinazioni negative (ciò che quell'oggetto non è, non era o non sarà) all'interno di un altrettanto assurdo scenario di “controcampi”. Secondo Gabriel l'apparire di un oggetto in un campo di senso è dunque un evento integralmente positivo. Ossia non comporta l'apertura di fratture determinative (privazioni, movimenti, annullamenti) come neppure la propagazione di “ombre” residue del processo di individuazione. Questi argomenti scorrevano parallelamente all'idea centrale della teoria di Gabriel per cui, per il medesimo motivo, non è in generale possibile concepire (ossia pensare come possibile di apparizione in un campo di senso) il Tutto, nel senso dell'intero, dell'Assoluto o dell'Incondizionato³. Per concludere dunque che la nozione stessa di “Mondo” è un assurdo ontologico e, dunque, si deve dire che quest'ultimo letteralmente non esiste. Nell'articolo sul Corriere già Severino, pur rilevando alcune concordanze con la posizione di Gabriel, si soffermava sull'indeterminazione in cui il giovane filosofo tedesco lasciava il significato di *Erscheinen* e rilevava in questa indeterminazione il motivo per cui la critica alla concepibilità di un “Tutto” o di un “Intero” non poteva essere giustificata. Come conseguenza del dibattito innescatosi dallo scambio tra i due⁴, ho recentemente riproposto alcune obiezioni dal sapore “severiniano” all'interno di una Tagung organizzata dallo stesso Gabriel a Bonn, a cui ho preso parte assieme a Luigi Vero Tarca⁵. In particolare ho rilevato come, al di là della contrapposizione, possa essere sottolineata una certa affinità rispetto al senso da (ri)attribuire alla categoria dell'apparire e al contorno “negativo” che essa sembra portare con sé. Specialmente in due filosofie attente, anche se in modi diversi, a ribadire la positività integrale dell'essere. Mi pareva inoltre di poter rimettere in movimento queste idee ricollegando l'uso del lessico dell'apparire all'istanza della soggettività, ed al senso per cui, almeno secondo me, la proposta di Severino offre lo spunto per una concezione

¹ E. SEVERINO, *Il senso del Nuovo Realismo*, «Corriere della Sera», La Lettura, 16 settembre 2012.

² M. GABRIEL, *Metafisica o Ontologia?*, «EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics», Vol. 5, n. 1/2015, traduzione di A. Le Moli e G. Schimmenti. La versione tedesca del saggio è apparsa in M. GABRIEL, *Metaphysik oder Ontologie?*, «Perspektiven der Philosophie», 42/2016, pp. 73-93.

³ Ho a più riprese discusso con Gabriel i fondamenti della sua proposta teorica. In particolare rispetto alla prospettiva di *diminutio* della metafisica che nell'ontologia dei campi senso emerge come conseguenza della negazione dell'esistenza del “Mondo”, inteso come espressione delle diverse istanze del “Tutto”, dell'Assoluto o dell'Incondizionato. A. LE MOLI, *L'ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica*, «EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics», Vol. 5, n. 1/2015. A. LE MOLI, *Die Ontologie der Sinnfelder und die Reform der Metaphysik. Eine Diskussion mit Markus Gabriel*, «Perspektiven der Philosophie», 42/2016, pp. 94-109. M. GABRIEL, *Sinnfeldontologie oder reformierte Metaphysik? Replik auf Le Moli*, «Perspektiven der Philosophie», 42/2016, pp. 110-125.

⁴ La replica si trova in M. GABRIEL, *Il tutto non esiste ci sono solo i fatti*, «Corriere della Sera», 29 ottobre 2012. La controreplica in E. SEVERINO, *È il crepuscolo delle tradizioni*, «Corriere della Sera», 15 novembre 2012.

⁵ La conferenza, dal titolo *Negation and Difference*, si è svolta a Bonn il 9 gennaio 2018. Il mio intervento aveva il titolo: *To Appear or Not to Appear? Negative Predication and Sense-Field Ontology*.

della soggettività che tende ad emanciparsi tanto dal modello “cosmico” hegeliano quanto da quello “oltrepassato” heideggeriano, per citare solo due tra le impostazioni che legano dimensione dell'apparire (fenomeno), negazione e soggettività in un vincolo inaggirabile. Mi sembra (e questo sarà il contenuto della mia comunicazione) che, a dispetto della problematizzazione che egli fa della fenomenologia (per non parlare della critica al fenomenismo), anche in Severino ci sia un senso per cui “salvare i fenomeni” non è (solo) un'espressione contraddittoria o uno slogan destinato a esprimere l'alternativa fra due forme di nichilismo: la metafisica e l'antimetafisica. Direi che nel lessico di Severino “salvare i fenomeni” può significare, in senso proprio, salvarli dalla connessione stabilita nel pensiero occidentale tra i fenomeni stessi e l'istanza del Nulla. Ciò non comporta il negare l'apparire come struttura dell'esperienza, così come è impossibile non vedere il sole largo un piede anche se se ne conoscono le esatte dimensioni. “Togliere” il nulla e il negativo dall'esperienza umana significa invece intendere l'apparire come una transizione costante da una determinazione positiva all'altra all'interno di quello che Severino chiama l'orizzonte trascendentale della coscienza. Direi pertanto che, nello scenario delineato da Severino, parlare di apparire senza negazione significa denunciare l'apparire, inteso nel senso del venire ad essere dal niente, come qualcosa a sua volta di “apparente”. Dunque riqualificare l'apparire senza rimuoverne la struttura reale. Ciò a mio avviso equivale a mantenere l'apparire come l'unica struttura possibile entro cui un ente finito (vale a dire determinato dal tempo e dalla contingenza dei suoi apparati logico-linguistici) organizza il corso della propria esperienza in una forma unitaria. In questo modo la struttura dell'esperienza può essere conservata in un quadro non più minacciato dall'annientamento. Che ciò non implichi contraddizione è confermato a mio avviso dal fatto che, riferendosi tanto a Hegel quanto a Heidegger, Severino insiste sull'idea che ciò che più ostacola una concezione reale dell'esperienza è l'idea che la finitezza implichi la negazione in senso negativo, ossia lungo il tratto per cui differenza, privazione e indeterminazione risultano impropriamente connesse al sentimento di terrore che invece solo una rappresentazione del nulla assoluto potrebbe implicare. Rispetto a Hegel e Heidegger, poi, Severino sembra andare oltre, nella misura in cui, nella sua ottica, le tesi dei pensatori tedeschi non sembrano rendere effettivo questo superamento del senso “negativo” della negazione. E ciò in quanto entrambi paiono collocare l'istanza della negazione (anche se ridefinita) a capo (Hegel all'inizio, Heidegger alla fine) di una esperienza letta come realmente storica e, dunque, effettivamente (non solo apparentemente) diveniente. In conclusione, ritengo che per ripensare il rapporto problematico che lega l'uso del lessico dell'apparire e della negazione in Severino, Hegel e Heidegger (e dunque chiarire ulteriormente i rapporti di dipendenza o oltrepassamento tra queste filosofie), occorra insistere sul fatto per cui questi autori strutturano il nesso tra soggettività e finitezza in un senso che a mio avviso intercetta tematiche di forte attualità. In questo modo si potrebbero ulteriormente aggiornare i termini del dibattito contemporaneo senza prescindere (come troppo spesso si è inclini a fare) dal loro contributo.

Bibliografia

- A. LE MOLI, *Die Ontologie der Sinnfelder und die Reform der Metaphysik. Eine Diskussion mit Markus Gabriel*, «Perspektiven der Philosophie», 42/2016, pp. 94-109.
- A. LE MOLI, *L'ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica*, «EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics», Vol. 5, n. 1/2015.
- A. LE MOLI, *To Appear or Not to Appear? Negative Predication and Sense-Field Ontology*. Conferenza *Negation and Difference*, Bonn, 9 gennaio 2018.
- E. SEVERINO, *È il crepuscolo delle tradizioni*, «Corriere della Sera», 15 novembre 2012.
- E. SEVERINO, *Il senso del Nuovo Realismo*, «Corriere della Sera», La Lettura, 16 settembre 2012.
- M. GABRIEL, *Il tutto non esiste ci sono solo i fatti*, «Corriere della Sera», 29 ottobre 2012.
- M. GABRIEL, *Metafisica o Ontologia?*, «EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics», Vol. 5, n. 1/2015, traduzione di A. Le Moli e G. Schimmenti.
- M. GABRIEL, *Sinnfeldontologie oder reformierte Metaphysik? Replik auf Le Moli*, «Perspektiven der Philosophie», 42/2016, pp. 110-125.

Capitolo 5 – Filosofia della prassi

5.1 - Un omaggio dovuto a Emanuele Severino

Vasco Ursini

Desidero innanzitutto esprimere un vivo ringraziamento all'«Associazione di Studi Emanuele Severino» per aver organizzato questo importante congresso internazionale dedicato ai 60 anni de *La struttura originaria*, testo fondamentale di Emanuele Severino, che, come egli scrive, «rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio». Nella struttura originaria del destino, Severino mostra che la relazione necessaria tra l'essente e il proprio altro sta nell'originario esser sé come non essere altro da sé. Tale negazione è l'innegabile perché la negazione di questa negazione è autonegazione, è affermazione di ciò che essa nega.

«Mi sono spaccato la testa su *La struttura originaria*. In Cattolica giravamo con il libro in mano all'epoca del grande dibattito tra il professore e il maestro Bontadini, ci trovammo in 4 o 5 a leggerlo. È stata un'esperienza che ci ha insegnato a ragionare, ma ci è costata una fatica estrema».

Così il cardinale Angelo Scola ricordava qualche anno fa, in un dibattito con Emanuele Severino, l'arrovellarsi di un manipolo di studenti universitari sul primo importante libro del filosofo bresciano. Quello che diede il via a un percorso speculativo tra i più importanti del Novecento italiano e a una contrapposizione di Severino al cristianesimo che avrebbe portato al suo famoso allontanamento dall'Università Cattolica nel 1970. *La struttura originaria* era apparsa per l'editrice La Scuola nel 1958. Severino aveva 29 anni, cattedratico dall'età di 23! Era un allievo di Gustavo Bontadini e godeva di una particolare stima da parte di monsignor Francesco Olgiati, cofondatore dell'Università Cattolica e figura che il padre dell'Ateneo, Agostino Gemelli, ascoltava maggiormente nelle questioni filosofiche.

I nodi sarebbero venuti al pettine 8 anni dopo, con la pubblicazione sulla Rivista di Filosofia Neoscolastica, del saggio *Ritornare a Parmenide* e con gli scritti successivi che avrebbero definito le tesi portanti dell'autore: la necessità dell'essere in quanto essere e l'impossibilità del suo non essere; quindi la negazione del divenire e della contingenza; l'eternità dell'essente in quanto essente; la lettura della civiltà occidentale come la civiltà che pur sentendo orrore del niente, pensa nel proprio inconscio che le cose sono niente, e in superficie pensa che le cose escono dal niente e vi ritornano. La persuasione che l'essente sia niente è il nichilismo.

Mi confronto con gli scritti di Emanuele Severino dal 1987. L'impatto con essi ha determinato una graduale attenuazione dell'interesse verso gli scritti di altri filosofi e, più in generale, verso le varie forme di cultura dell'Occidente, ad eccezione di quelle rappresentate dalla poesia e dalla musica di cui da sempre mi nutro. Il confronto da quell'anno ad oggi non si è mai interrotto. Più procedeva, più mi sentivo immerso nelle problematiche che quei testi affrontavano. Mi sentivo irretito in quel sistema filosofico da cui, se ci entri e lo indaghi in profondità, non ne esci più. Prendi e riprendi, anche a notevole distanza di tempo, lo stesso testo, lo leggi e rileggi, lo confronti con il precedente e il successivo perché ormai hai capito che lo sviluppo del pensiero severiniano è strutturato come i gradini di una scala.

Quando lessi la prima volta il passo che apre *Ritornare a Parmenide* rimasi impietrito e incredulo di fronte ad affermazioni che proclamavano l'erroneità della intera storia della filosofia occidentale:

La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci: E in questa vicenda la storia della metafisica è il luogo ove l'alterazione e la dimenticanza si fanno più difficili a scoprirsi: proprio perché la metafisica si propone esplicitamente di svelare l'autentico senso dell'essere, e quindi richiama ed esaurisce l'attenzione sulle plausibilità con cui il senso alterato si impone. La storia della filosofia non è per questo un seguito di insuccessi: si deve dire piuttosto che gli sviluppi e le conquiste più preziose del filosofare si muovono all'interno di una comprensione inautentica dell'essere⁴⁵.

Anche Gustavo Bontadini, maestro di Emanuele Severino, alla lettura del passo non sfuggì allo stesso sbigottimento:

Confesso che non volli credere ai miei occhi, tanto che me li sfregai energicamente a più riprese, poi toccai gli oggetti solidi intorno a me, tanto temevo di sognare, finalmente cercai di comporre nella mia

⁴⁵ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 19

fantasia l'immagine di una dattilografia burlona che avesse cambiato i caratteri sulla carta. Niente. Non mi rimase che arrendermi non riuscendo a trovare altra lettura⁴⁶.

La lunga discussione che presto si sviluppò tra il maestro e l'allievo, portò Bontadini ad accogliere la tesi severiniana che l'essente, in quanto essente, è eterno. Il suo, come più volte Severino ha scritto e detto, rimane il consenso più rilevante dato a *Ritornare a Parmenide*. L'affermazione della necessità dell'eternità dell'essente dà inizio alla parte più importante del discorso filosofico di Severino. Discorso sconcertante e inaudito, costruito, testo dopo testo, con il rigore dell'autentica filosofia teoretica che per definizione è sempre rivolta al fondo ultimo delle questioni. Alla necessità che ogni essente sia eterno si affiancano altri tre momenti fondativi e deduttivi: la risoluzione della secolare aporetica del nulla assoluto con la fondazione della sua pensabilità, la deduzione dell'esistenza del prossimo, la fondazione della "Gloria". Quattro momenti, a parer mio, risolutivi.

Severino non intende la parola «de-stino» nel suo significato usuale di corso delle cose «stare innegabile» dell'essere. Dunque il «de» non ha un valore negativo, ma affermativo e potenziante, e «stino» significa «stare». Quindi «destino» indica uno «stare che non cede», uno stare che resiste ad ogni tentativo di abbatterlo e che quindi si pone come il «destino della necessità». Questo «stare necessario del destino» indica dunque lo stare innegabile e eterno dell'essere, cioè l'impossibilità che l'essere non sia. Il fondamento di questa impossibilità sta nell'immediata autonegatività della sua negazione, la quale, nell'implicare la verità di ciò che esplicitamente tenta di negare, nega se stessa proprio nell'atto in cui tenta di imporsi. Dunque, se la negazione dell'essere non riesce a porsi come negazione, ne discende che l'essere è eterno.

Il merito più grande di Emanuele Severino è senza alcun dubbio quello di aver dato una testimonianza del destino della verità così rigorosamente fondata, che nessuna forma di sapere può riuscire a negarla. Che rapporto ci sia tra il destino della verità e il filosofo ce lo dice lo stesso Severino:

«L'«uomo» si illude di capire e perfino di approvare la verità, e addirittura di capire e di farsi sostenitore della verità. In questa illusione mi trovavo e tuttora mi trovo (e vi si trova qualsiasi altrui essere «uomo» che creda di capire e di approvare il Contenuto del destino). Non è l'«uomo» a capire il destino, ma è il destino stesso a capirsi e ad apparire nel proprio sguardo – e questo apparire siamo Noi nel nostro essere originariamente oltre l'«uomo»⁴⁷.

Voglio, in conclusione, rendere omaggio al grande magistero di Emanuele Severino, sia come filosofo sia come persona. Da lui ho molto imparato e continuo ad imparare. Conservo gelosamente nell'anima l'affettuosa amicizia che mi ha donato. Infine, gli comunico con gioia che la diffusione del suo pensiero si va continuamente allargando anche in Internet, sia in Italia che nel mondo, come emerge dall'esame dei dati statistici riferiti agli accessi quotidiani al gruppo in facebook, «Amici di Emanuele Severino» e soprattutto al blog, «Il pensiero filosofico di Emanuele Severino», entrambi creati in suo onore da me in collaborazione con il sociologo Paolo Ferrario.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011.

E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

G. BONTADINI, *A Emanuele Severino*, in *Conversazioni di metafisica*, tomo II, Vita e Pensiero, Milano 1995.

5.2 - La pístis evangelica come “volto” del Destino della Verità che libera dalla contraddizione. Una rilettura della Lettera agli Ebrei

Antonio Stizzi

Molte volte si è discusso dell'incompatibilità tra il cristianesimo così come storicamente apparso nel linguaggio e nelle forme istituzionali, ed il linguaggio filosofico di Emanuele Severino.

Già alcuni teologi cattolici hanno tentato di mostrare la compatibilità tra il discorso filosofico di Emanuele Severino e la fede cristiana; primariamente Pierangelo Sequeri che nel trattato di teologia fondamentale *Il Dio affidabile*, considera la lezione di Severino «un punto di non ritorno anche per ogni revisione dell'ontologia classica nell'ambito del pensiero teologico»⁴⁸ riportando la discussione teologica circa la revisione del concetto

⁴⁶ G. BONTADINI, *A Emanuele Severino*, in *Conversazioni di metafisica*, tomo II, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 136

⁴⁷ E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011, p. 100

⁴⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

di fede nell'ambito del tentativo di eliminare il nichilismo residuo della forma dell'essere proposta dalla metafisica classica: «non vedrei nessuno scandalo nell'eventualità di giungere ad iscrivere la forma della *fides* nell'atto di questa apertura originaria e incontrovertibile del sapere dell'essere»⁴⁹. Anche Giuseppe Barzagli (1997), teologo domenicano, di scuola bontadiniana vede la possibilità di riscrivere il linguaggio che esprime le dottrine teologiche della creazione e dell'incarnazione secondo l'indicazione della verità dell'essere di Emanuele Severino.

Infine il confronto aperto dal professor Leonardo Messinese con il pensiero di Emanuele Severino soprattutto il pensiero del primo Severino quello che cronologicamente si colloca prima del *Proscritto di Ritornare a Parmenide*, dove la Metafisica classica viene rivisitata partendo dal bontadiniano principio di Parmenide, al fine di tentare una conciliazione tra l'essere e il divenire partendo dall'unità dell'esperienza.

Questo contributo intende "ridefinire" per quanto concesso all'apertura del linguaggio, il concetto di "pistis evangelica" partendo da un famoso testo della lettera agli Ebrei (capitolo XI, v. I) che lo stesso Severino ha più volte interpretato in senso nichilistico, considerandolo la prova "inconfutabile" dell'appartenenza del cristianesimo storico all'alienazione profonda del senso della Verità autentica da parte del pensiero dell'Occidente.

Consideriamo per cominciare il testo greco del versetto I della lettera agli Ebrei: «Ἐστὶν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων».

Concordando con quanto rilevato da Severino, l'interpretazione nichilistica del concetto di πίστις (pistis), che traduciamo in italiano con il termine fede, è indotto dalla traduzione che Girolamo ne fa nella *Vulgata*: «*est autem fides sperandarum rerum, argumentum non apparentium*».

Traducendo in italiano: la fede è garanzia di ciò che si spera, prova di ciò che non si vede.

Ma la traduzione di Girolamo risente già del senso filosofico che si attribuisce alle cose che "non appaiono": sono nulla sia ontologicamente che gnoseologicamente.

La fede è ciò che chiama all'essere le cose dal nulla e le rende note, visibili. La fede è la "corda" che lega le cose che non appaiono, perché non sono, alla conoscenza con un atto di volontà.

Per superare tale "scolio" cerchiamo di risalire al significato originario delle parole del testo della Lettera agli Ebrei tenendo fermi due presupposti:

- I. "far parlare" la sapienza delle parole indoeuropee (da cui deriva anche la lingua greca) a monte dell'interpretazione nichilistica delle stesse supportata dall'alienazione filosofica del pensiero occidentale;
- II. la necessità di porsi in un "nuovo ascolto" della Rivelazione cristiana tenendo ferma come condizione originaria in cui accade questo nuovo ascolto la Struttura della necessità così come appare nel discorso filosofico di Emanuele Severino.

Infatti così come Severino stesso sottolinea il Destino e la Terra isolata cantano, con le stesse note, gli opposti canti della Verità e dell'errore (Severino, 2007).

Nel canto dell'errore affiora quindi, rovesciato, il canto della Verità.

Si tratterà di capire, se il cristianesimo nella sua forma originaria (così come appare nel linguaggio del Nuovo Testamento) può rappresentare "lo spartito" su cui si legge il canto della Verità, oppure se il cristianesimo è "destinato" a presentarsi in maniera in-oltrepassabile come "lo spartito" su cui si legge solo il canto dell'errore.

Partendo da tali presupposti è possibile dare una "nuova" traduzione del testo della Lettera agli Ebrei considerato: la *pistis* è fondamento delle cose attese e confutazione delle cose che non possono mai apparire.

La parola "cosa" è tradotta con il greco *πραγμάτων* che indica una cosa fatta, un dato di fatto, ossia la dimensione fenomenologica della cosa.

La *pistis* di cui si parla nella Lettera agli Ebrei lega la dimensione fenomenologica della cosa alla dimensione logica o del fondamento. Essa è la dimensione dell'immediatezza di ogni ente che appare, immediatezza che si compone in immediatezza logica (= *ὑπόστασις*) e immediatezza fenomenologica (= *οὐ βλεπομένων*, ossia l'impossibilità che non appaia la cosa attesa) della cosa stessa (= *πραγμάτων*).

La stessa etimologia della parola *pistis* conferma tale interpretazione; in essa troviamo il semantema consonantico *pt-* che può essere fatto risalire al sanscrito *pātu* (=intelligente, geniale) che significa vedere in maniera immediata ciò che si fa innanzi.

Potremmo dire che la *pistis* è la struttura formale della visione del Tutto.

Bibliografia

⁴⁹ P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di Teologia fondamentale*, Glossa Milano 2002, p. 217.

- E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.
- E. SEVERINO, *Pensieri sul Cristianesimo*, Rizzoli Bur, Milano, 2010.
- G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna, 1997.
- L. MESSINESE, *Il Paradiso della Verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa 2010.
- L. MESSINESE, *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari 2013.
- L. MESSINESE, *Severino e la metafisica*, in D. SPANIO (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 29-53.
- L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" della verità*, Mimesis, Milano 2008.
- P. SEQUERI, *Il Dio affidabile: saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1996.
- P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di Teologia fondamentale*, Glossa, Milano, 2002.

5.3 - La Struttura Originaria di ἀγάπη

Alberto Cividati

L'elaborato cerca di approfondire il nesso originario verità-giustizia. La Struttura Originaria presuppone questo nesso, ma non lo tematizza: il pensiero di Severino pensa la verità dell'essere come suprema giustizia, poiché, così non fosse, la Struttura Originaria sarebbe solo fonte di cognizione e non di ingiunzione, ma fa coincidere l'ingiunzione con la cognizione, la necessità morale con la necessità logica. La mia ipotesi è che i lavori successivi a La Struttura Originaria siano lo sviluppo necessario della stessa e mostrino come la differenza ontologica sia tale solo se teologica. L'opera filosofica di Severino postula questo movimento, ma non lo esplicita, perché la differenza teologica ha la necessità di essere eticamente connotata. Bisogna riportare la deontologia del fondamento all'ontologia del fondamento. Se per Severino la storia dell'Occidente è la storia della liberazione dalla verità intesa come limite, da qui lo spazio per la tecnica, per Sequeri la crisi del fondamento e della metafisica appare sempre più come una crisi morale, non nel senso che si produca immoralità, il problema, piuttosto, è quello della "moralità del fondamento". Per istruire il problema è necessario superare la dicotomia fede-ragione. L'originaria determinazione dell'essere nel suo apparire si vuole alla luce della responsabilità. Credere non significa intraprendere un percorso diverso rispetto alla ragione o un percorso dove la ragione intervenga solo in seconda battuta a sostegno di verità date a monte del pensare e dell'agire. Credere è originario nel suo essere connotato dal "giudicare affidabile" quell'apparire la cui evidenza non si imporrebbe al di fuori della sua affidabilità. La stessa proposta di Severino della verità come incontrovertibile poggia sul ritenere l'incontrovertibile un qualcosa di affidabile e che quindi al tempo stesso possa riguardare il soggetto in prima persona nel leggere l'incontrovertibile appunto come orizzonte di senso. Sin dall'inizio proporrei due categorie che emergono dalla giustizia come sovratrascendentale del senso nell'estetica teologica di Sequeri: essere e dover essere. Come deve essere l'essere per essere come deve? Da qui nasce l'esigenza che ogni differenza ontologica sia teologica, poiché, determinata la verità come vera solo se incontrovertibile, le stesse evidenze elementari saranno accolte solo se conformi a tale processo logico incontrovertibile: qual è il dover essere dell'essere? La necessità che le cose siano. Già in questa prima fase si può intuire come gli elementi d'indagine siano implicitamente molti rispetto alla sola verità logica, la quale non basterebbe per rivolgere il suo dire all'uomo. La logica deve avere inerenza con le evidenze elementari del vivere. Severino è ben attento infatti a non vedere il mondo come illusione (Parmenide, Einstein), altresì vuole ancorare il logico al fenomenologico decretando l'infinito sopraggiungere nel cerchio finito dell'apparire di quegli eterni che ogni volta promettono una totalità che non possono mantenere. L'eternità di ogni essente spiega l'apparire, che non vuole essere vanificato nel solo dispositivo logico. L'inaffidabilità del darsi della totalità appare perché attraverso l'incontrovertibile la prospettiva dell'apparire risulta affidabile. Il passo successivo è mostrare come per legare il logico al fenomenologico non sia sufficiente la sua logicità: A=A non parla ancora della vita dell'uomo. Per legare il logico al fenomenologico è necessaria l'immaginazione, così come volgendo lo sguardo alla "causa sui", dalla totalità del fenomenologico alla totalità logica è ancora necessaria l'immaginazione. In sintesi ogni volta che io passo dall'essere al dover essere, dall'apparire alla sua necessità, quindi dall'apparire alla sua giustizia la logica non risulta sufficiente e ha bisogno di essere affiancata dall'immaginazione. La logica dell'incontrovertibile si mostra affidabile se sa interpretare il dato fenomenologico, primo momento immaginativo, e dischiude una promessa che può essere solo immaginata, secondo momento immaginativo. L'incontrovertibile non basta se non dischiude una prospettiva, perché lo

stesso incontrovertibile è soggetto al momento estetico: senza affidabilità l'incontrovertibile può essere letto come dispotico o semplicemente come indifferente all'esistenza dell'individuo (Sequeri, 2013, pp. 432-433). Se l'etica si vuole trasversale all'ontologia, ciò non significa che debba essere alternativa ad essa, poiché l'evidenza simbolica non sia un significare nominalistico o equivoco. Queste coordinate si trovano nel pensiero di Severino perché la verità logica è l'articolarsi del Destino che salva dall'isolamento della terra. La salvezza trova ampio sviluppo negli scritti di Severino. Essa è salvezza dall'errore, dall'isolamento astrattivo del reale, tuttavia l'eternità dell'essente non può che rispondere al problema della morte, seppure quest'ultimo risulti essere soltanto una lettura vittima ancora della contraddizione. La Gloria e la Gioia mostrano come lo stesso Destino si voglia di una qualche deontologia. Severino si allea con Kant per smantellare il libero arbitrio nella celebre definizione della libertà come "idea pura trascendentale": il fatto che una azione si dia perché unicamente soggetta alla decisione dell'uomo non è un fatto empirico. Il mondo che sarebbe potuto essere mediante una decisione ipotetica è il mondo che non viene sperimentato. Il mondo è sperimentato unicamente per come appare. La follia dell'Occidente che vuole liberarsi dalla verità per non avere limiti è contrapposta al Destino che salva liberando dall'errore, ma anche liberando dalla libertà stessa: il Destino della necessità. L'escatologia del pensiero severiniano è completamente immaginata, con rigore logico, ma la sua necessità è una necessità immaginata. Quale verità incontrovertibile si offre senza immaginazione? Di indubbio interesse quanto concerne l'analisi sul nulla, motivo per non pensare l'ente e l'individuo a partire da esso, ma pericoloso quando il nesso verità-giustizia rischia di riassorbire il tragico nella dialettica essere – non essere (*ivi*, pp. 463-464). Istruito nuovamente il problema si cercherà di riscrivere il concetto di destinazione fondandolo sul nesso originario di verità-giustizia a partire dai termini e dalle categorie del pensiero severiniano (Severino, 2015, pp.502-503) in modo che qualsiasi deontologia, qualsiasi evidenza simbolica, qualsiasi ordine degli affetti non sia solo retorica, ma possa essere il tessuto della Struttura Originaria: quel far essere che è volontà di generazione. L'elaborato conclude con un'incursione teologica: se i corpi risorgono, essi da sempre possono risorgere. Accolta la provocazione hegeliana sulla difficoltà di un'immortalità aggiunta, donata in un momento successivo alla mortalità umana, si recupera il concetto di "creazione in Cristo" per mostrare come il nesso originario verità-giustizia salva perché la giustizia della sua forma è quell'eterno di ἀγάπη forma e destinazione di ogni uomo.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano, 2015.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995.
- E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001.
- E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.
- E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano, 1984.
- P. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, Torino, Giappichelli, 2016
- P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia, 2013.
- P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, Brescia, Queriniana, 2016.

5.4 - Libertà dell'uomo e aporia dell'agire nel pensiero di Severino

Matteo Zanetti

La riflessione di Severino è attraversata dall'esigenza di risemantizzare tutti i concetti della tradizione filosofica occidentale. Questa esigenza, a mio avviso, mostra gli esiti più sorprendenti in ambito antropologico, dove il tentativo severiniano è quello di riformulare concetti quali "libertà", "azione", "decisione" e simili, collocandoli in un'architettura concettuale che non sia costretta all'interno dell'alternativa tra determinismo e contingenza che ha caratterizzato la storia della filosofia occidentale. Il pensiero determinista vede come unica chiave di lettura della realtà la certezza di una legge immutabile meta-fisica, al di fuori della quale non c'è altra prospettiva che il dominio del caso e dell'imprevedibilità, foriero dell'ancestrale paura dell'incontrollabile; la concezione del primato della contingenza, invece, pensa che il divenire delle cose non possa essere predeterminato da nulla, perché se così fosse, cioè se esistesse una legge alla quale gli enti necessariamente devono adeguarsi nel proprio percorso di uscita e ritorno dal e nel nulla, si annullerebbe proprio il divenire delle cose, che invece è l'evidenza massima. L'inconciliabilità di questi due approcci filosofici si ripropone anche in merito alla libertà dell'uomo. Il primo la nega, concependola come un'illusione; il secondo la ritiene imprescindibile perché l'uomo possa vivere, altrimenti non avrebbe senso agire se nessuna decisione fosse in

grado di mutare il corso degli eventi. In Severino emerge un nuovo concetto di libertà, sia per quanto riguarda l'apparire e scomparire degli enti, sia per quanto riguarda l'agire dell'uomo. Perché ciò sia possibile, bisogna comprendere se la successione degli enti eterni avvenga liberamente, e quindi ciò che attualmente appare potrebbe o sarebbe potuto non apparire, o se questa successione si sviluppi di necessità, e quindi ciò che attualmente appare non sarebbe potuto non apparire. In merito all'apparire e scomparire degli enti, è necessario osservare che anche quell'ente che è l'accadere dell'ente, che consiste nell'unità dell'ente e del suo apparire, in quanto è un ente, è eterno, e quindi anch'esso non sarebbe potuto apparire in nessun altro modo se non nel modo in cui effettivamente appare:

L'impossibilità che un qualsiasi ente sia, senza che un qualsiasi altro ente sia, è il legame necessario che unisce ogni parte al Tutto e ad ogni altra parte. Per questo legame, ogni ente è e possiede il senso che ad esso compete, solo in quanto è unito a tutti gli altri enti. L'essere con tutti gli altri enti, nessuno escluso, appartiene all'essenza di ogni ente. [...]. Il Tutto non si limita cioè a circondare la parte, ma la parte è ciò che essa è – una città, un'epoca – solo in quanto è unita al Tutto. È appunto per il legame necessario, che unisce la parte ad ogni altra parte, che la parte non può esistere e non può aver senso indipendentemente dal Tutto. L'essere in eterna compagnia di tutti gli altri enti appartiene all'essenza di ogni ente⁵⁰.

Questo, però, non obbliga Severino ad ammettere nessuna delle forme del determinismo occidentale, perché gli enti, contrariamente a quanto credono i deterministi, non sono schiavi della verità. Essi, infatti, non sono trattenuti in una condizione oltre la quale potrebbero seguire logiche differenti da quelle che seguono stando nella verità, ma sono nell'unica possibile condizione per essere ciò che sono:

Di nessuna cosa la verità del Tutto dice: “avrebbe potuto”. Tutto ciò che accade sulla terra – e, innanzitutto, l'accadimento stesso della terra – è inevitabile. A ogni cosa della terra è assegnata con necessità la sua parte nell'apparire. Ma, ancora una volta, questa inevitabilità non è sopportata dalle cose come un peso estraneo, e le parti che la *Μοῖρα* assegna alle cose non sono un *signum* imposto dall'esterno, ma ciò che le cose “meritano” in quanto tali. Le cose “meritano” ciò che di esse la verità dice. La destinazione della terra all'apparire appartiene a ciò che la verità dice delle cose e quindi è in accordo col loro cuore – giacché il vero cuore delle cose è ciò che di esse la verità dice⁵¹.

Queste considerazioni si ripercuotono inevitabilmente sulla seconda questione, ossia la libertà dell'uomo. Se ogni ente è eterno e se nessun ente potrebbe apparire diversamente da come appare, allora la decisione umana, che crede di avere la potenza di modificare le cose, non riesce ad ottenere ciò che crede di ottenere (ossia, appunto, la modifica degli enti). Sia che si pensi la libertà all'interno della possibilità di annichilire o creare gli enti, sia che la si pensi all'interno della possibilità che certi enti appaiano al posto di altri, si ammette che qualcosa (nel primo caso gli enti, nel secondo caso l'unione dell'ente e del proprio apparire, che è a sua volta un ente) coincida col nulla. Il fatto che insieme a ciò che il mortale chiama “mia decisione” appaia un cambiamento nei contenuti dell'apparire non significa che l'uomo sia il motore di tale mutamento, ma significa solo che quell'ente-eterno che è la decisione appare contemporaneamente all'apparire di quell'ente-eterno che sembra subire l'azione del mortale⁵². Tuttavia la decisione umana, come ogni altro ente, è eterna e deve necessariamente apparire. Quindi, se da un lato si afferma l'impossibilità dell'agire umano, dall'altro si sottolinea la necessità che la decisione umana appaia. L'azione umana è impossibile ma, allo stesso tempo, è necessaria. Nessun fine per l'uomo, nessuna etica, nessuna morale, ma soltanto la presenza di una decisione necessaria che, in quanto ente tra gli enti, non può che presentarsi esattamente nel modo in cui si presenta. L'azione umana è impossibile ma, allo stesso tempo, è necessaria. Nessun fine per l'uomo, nessuna etica, nessuna morale, ma soltanto la presenza di una decisione necessaria che, in quanto ente tra gli enti, non può che presentarsi esattamente nel modo in cui si presenta. Anche la più spregevole delle decisioni (o, per meglio dire, ciò che gli uomini considerano essere una propria decisione) deve necessariamente apparire affinché la totalità dell'apparire (comprendente ogni singolo ente che appare) appaia come appare. L'uomo, quindi, deve continuare ad agire in modo tale che ogni ente-deliberazione che il Destino prevede si debba palesare, si palesi:

⁵⁰ E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 114.

⁵¹ *Ivi*, p. 128.

⁵² N. CUSANO, “Prassi” e “Nichilismo”, in “La Filosofia Futura”, 2014, III, pp. 33-43, in particolare cfr. p. 39: «“mortale” indica quel modo di pensare che concepisce l'essere degli essenti come qualcosa che è e insieme non è, come qualcosa che si oppone e insieme non si oppone al proprio non essere e conseguentemente ritiene che la natura essenziale degli essenti sia quella di passare dal nulla all'essere e poi ancora al nulla. Insomma, in una parola, il mortale è colui che innanzitutto crede che le cose e lui stesso siano mortali: crede cioè che l'essere sia nientificabile e il niente sia entificabile. Il nichilismo è appunto il fondamento inconscio del mortale e della civiltà occidentale».

Il decidere non può essere il luogo ove l'isolamento tramonta (appunto perché il decidere è l'isolamento e il tramonto è il tramonto del decidere), ma se l'isolamento della terra è destinato al tramonto, allora, poiché la terra è destinata a inoltrarsi nel cerchio dell'apparire e a inoltrarsi nel modo in cui vi si inoltra (e quindi come isolata dalla verità), allora le decisioni del mortale e dell'Occidente sono ciò che è necessariamente richiesto affinché la decisione originaria, in cui consiste l'isolamento della terra, giunga al proprio compimento. Nessuna "azione razionale", nessuna azione o iniziativa del mortale possono condurre alla salvezza della verità, ma se la salvezza della verità è destinata ad accadere, allora essa accade solo in quanto l'alienazione della verità (la decisione originaria) è accaduta ed è giunta al proprio compimento⁵³.

La soluzione severiniana rappresenta una novità rispetto a tutti i modi in cui la libertà umana è stata concepita nella storia della filosofia occidentale perché, contrariamente a quanto crede la concezione del primato della contingenza, la decisione non può non apparire e, contrariamente a quanto crede il determinismo, tale impossibilità non consiste in una costrizione esercitata sull'uomo, ma nello svelarsi del Destino.

Il pensiero di Severino, quindi, non comporta l'abbandono e il sacrificio dell'uomo, ma, al contrario, la sua valorizzazione attraverso la rilettura della sua essenza che, alla luce della verità dell'essere, coincide con lo stesso apparire della verità.

Bibliografia

- A. ANTONELLI, *Verità, nichilismo, prassi. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Armando Editore, Roma, 2003.
- C. ARATA, *A proposito del tema antropologico nella prospettiva neoparmenidea*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", 1970-1971, III-IV, p. 401-415. (poi in ID., *L'aporetica dell'intero e il problema della metafisica*, Marzorati, Milano, 1971, pp. 169-185).
- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 2010.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981².
- G. BRIANESE, "Agire" senza contraddizione, in "La Filosofia Futura", 2013, I, pp. 17-28.
- G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma, 2015.
- L. GRION, *Libertà e destino. Riflessioni sulla filosofia di Emanuele Severino*, in *Etiche e politiche della post-modernità*, a cura di C. Vigna, Vita e pensiero, Milano, 2003, pp. 303-334.
- N. CUSANO, "Prassi" e "Nichilismo", in "La Filosofia Futura", 2014, III, pp. 33-43.
- N. CUSANO, *Libertà e liberazione*, in "La Filosofia Futura", 2014, II, pp. 68-88.

5.5 - Il destino dell'Arte

Paolo Andreoni

«L'agire umano [...] che accomuna la costruzione della bomba atomica, la vita edificante del cristiano per la salvezza dell'anima, la nona sinfonia di Beethoven, la rivoluzione sovietica, appartiene all'essenza del nichilismo e [...] non solo la tecnica occidentale, e l'economia e la politica, ma anche l'etica e l'arte e la fede religiosa dell'Occidente crescono all'interno di una fondamentale volontà di dominio, la cui struttura, espressa dal rapporto mezzo-fine, trova nella tecnica la sua realizzazione più adeguata. Pensando il senso dell'azione umana in quanto umana, l'Occidente pensa in effetti l'azione tecnica; sì che anche la carità di san Francesco e la Pietà di Michelangelo sono azioni tecniche»⁵⁴. Con queste parole estremamente radicali, Emanuele Severino dimostra che l'azione non è più – come invece accadeva all'altezza degli Studi di filosofia della prassi – il contenuto di una fede che prescrive di agire, bensì è essa stessa fede; ovvero dimostra che l'essenza dell'agire è nichilistica, in quanto la volontà isola l'ente dalla verità. Volere significa credere che le cose siano passibili di modificazione, che l'accadere sia dominabile e quindi non necessario. La struttura formale dell'azione, così come viene formulata da Aristotele, semantizza, dunque, anche il sostrato ontologico che fonda la concezione dell'arte nel suo sviluppo storico e antropologico. Fine dell'arte e degli artisti è la volontà di dominio, quella

⁵³ E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 408. Severino giungerà ad affermare la necessità del tramonto dell'isolamento della terra e del mortale in E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001. Tali argomenti, però, non sono oggetto del presente lavoro

⁵⁴ E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 249

stessa volontà che si erge sulla fede di essere liberi di decidere dell'essere dell'ente. Data questa necessaria premessa, abbiamo però la facoltà di poter sostenere che l'artista che agisce credendo di creare si affaccia su un mondo diverso dall'artista che sa l'impossibilità del creare in senso nichilistico e che, per il fatto stesso di avere dinnanzi il senso nichilistico della propria fede nel fare, ha dunque davanti una forma d'arte diversa da quella che ha di fronte la prima tipologia di artista. Ciò non significa che si possa pensare un'arte non nichilistica, perché è impensabile un'arte che non sia una forma di volontà, ma, come specificazione di quanto scritto precedentemente, significa che l'agire di chi sa che il proprio agire è follia ha un senso diverso da quello di chi agisce non vedendo la follia dell'agire in quanto tale. È necessario rilevare, dunque, che tale distinzione relativa al senso dell'agire non può che intersecare direttamente il problema della testimonianza della verità. Non solo ogni arte cresce nel linguaggio attraverso cui si esprime, ma ogni arte ha la funzione di rappresentare - nel proprio linguaggio di appartenenza - il significato ultimo delle cose, anche quando dichiara l'impossibilità di adempiere a tale compito, radicato nell'essenza stessa del fare artistico in divenire. Severino, infatti, rilevando nell'Occidente lo sviluppo necessario che dall'affermazione dell'epistème giunge alla sua negazione, conclude che si può mostrare come l'epistème abbia impartito (seppur con esiti fallimentari) l'indipendenza del significato dalla parola che lo dice, mentre l'antiepistème (filosofie della "svolta linguistica"), dichiarando l'impossibilità di una verità assoluta, abbia sostenuto l'inseparabilità di parola e significato. Ma in quanto il de-stino non è l'epistème occidentale, esso obbliga necessariamente l'indipendenza tra parola e significato: dal momento che il significare del de-stino è ciò che originariamente è, esso non può coincidere con il farsi del linguaggio. C'è uno scarto essenziale, quindi, tra l'originario come originaria autonegatività del proprio negativo, quindi come totalità concreta (struttura originaria) e l'originario detto dal linguaggio, che in un progresso inesauribile toglie le contraddizioni. Se ne *La struttura originaria* leggiamo: «Si è costretti a dire una cosa dopo l'altra (e quindi una cosa fuori dell'altra); senza che il dopo esprima alcunché sulla natura del rapporto logico tra le due cose»⁵⁵, in un'opera come *Oltre il linguaggio*, Severino, risolvendo il problema della legittimità della testimonianza del de-stino, fornisce anche una risposta assoluta al dibattito sul rapporto tra segno e significato. È in quest'opera che l'autore, interrogandosi sulla possibilità che il linguaggio testimoni il destino della verità, sebbene (apparentemente) il rapporto tra segno e significato non sia di assoluta identità, giunge prima alla conclusione che sussista una relazione tra parola e cosa, consistente nella necessità che la parola parli della cosa, sebbene la relazione tra parola e cosa non sia necessaria, per poi dimostrare, infine, che le parole sono le forme in cui la cosa viene detta, la quale è l'identità a cui queste forme si riferiscono: se esse non si riferissero alla cosa (identità), non potrebbero essere le differenze che sono. Ciò comporta, aggiunge Severino, che se si nega che il linguaggio sia affermazione di identità, se si afferma che sia il puro differenziarsi, si afferma che il linguaggio è posizione dell'identità delle differenze come tali: per essere la differenza che è, ogni differenza deve essere differenza, ossia qualcosa di identico: l'identità delle differenze. Ogni differenza è identica alle altre in quanto differenza. Tali argomenti ci permettono di concludere che non solo l'artista, in quanto mortale, simboleggia l'urto tra la terra isolata e il de-stino, ma anche che il linguaggio in cui l'artista si esprime è la testimonianza dell'identità dell'esser sé dell'essente, in cui riposa l'alienazione suprema dell'Occidente. A questa consapevolezza a cui può tendere l'artista e che imprime un nuovo senso (seppur folle) alla creazione dell'opera d'arte (senso che andrà debitamente discusso) si accompagnerà il momento più complesso del nostro intervento, l'autentica *pars construens*, in cui potrà essere dimostrato che l'arte, ovvero l'abisso del negativo, la volontà isolante, il luogo del diventar altro, se ricondotta nell'alveo delle scienze poietiche non può che coincidere con l'estetismo, concetto che andrà risemantizzato e che indicherà la volontà di affidare al mondo un senso specifico (attraverso la rappresentazione) per poterlo dominare, ma se sottoposta al vaglio della riformulazione severiniana del giudizio speculativo, impedisce ai significati del linguaggio in cui si esprime che questi vengano isolati dal linguaggio stesso (esito aporetico della metafisica classica), o che essi vengano fatti coincidere con il costante mutare del linguaggio, così come pretende la svolta (a sua volta auto contraddittoria) antiepistemica novecentesca e che in una prospettiva storico-culturale impera ancora nel nostro tempo. Il giudizio estetico, in definitiva, per non intraprendere il sentiero nichilistico della Notte, deve coincidere con la concezione severiniana del giudizio teoretico.

Bibliografia

- D. SPANIO (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014.
- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

⁵⁵ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², p.120

- E. SEVERINO, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.
- E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².
- E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.
- G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- N. CUSANO, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011.

THIRD PARALLEL SESSION TERZA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 6 – Filosofia teoretica

6.1 - Eternità e passaggio del tempo.

Il divenire in Severino e nell'eternismo dinamico

Federico Perelda

Ciò che mi propongo di affrontare è il problema della cosiddetta “aporetica del divenire, del comparire e scomparire degli essenti”, nei termini della questione di che cosa sia il passaggio del tempo nel pensiero di Severino, accostandolo al dibattito metafisico contemporaneo.

Per Severino tutto è eterno; questa teoria è chiamata oggi giorno anche eternismo, per il quale il grande inventario del mondo, il dominio irristretto di quantificazione, è immutabile. Ora, consideriamo lo scenario eternista e chiediamoci: se tutto co-esiste, se eterne ed immutabili sono non solo le cose, ma anche il loro ordine di precedenza/successione temporale, che cosa vuol dire che il tempo passa? Infatti, se tutto è eterno, nulla muta; ma se non cambia niente, il tempo non passa! Questo quesito, in gergo noto come la *no-change objection*, era stato posto da McTaggart in un famoso articolo del 1908, e il suo svolgimento aveva condotto il filosofo a negare la realtà del tempo.

C'è tuttavia un senso in cui l'ontologia eternista può fare spazio al passaggio del tempo, ed è l'idea che vari ciò che della totalità appare. Infatti, non si dà né il caso che tutto l'essente (ciò che in gergo analitico è chiamato “il blocco”) appaia, né che di esso non appaia nulla; piuttosto, il blocco appare in parte, e, cosa non meno rilevante, questa parte varia; ossia varia ciò che del tutto volta a volta appare. Nel 1923 Broad prefigurava questa posizione – che da quel momento in poi è stata denominata la teoria del fascio di luce mobile, *the moving spotlight view* – con queste parole:

Siamo naturalmente tentati di considerare la storia del mondo come eternamente esistente in un certo ordine di eventi. Lungo questo, e in una direzione prefissata, immaginiamo la caratteristica dell'esser presenti come moventesi, in qualche modo simile a il fascio di luce di una torcia di un poliziotto, che attraversi le facciate delle case in una strada. Quel che è illuminato è il presente, quel che lo è stato è il passato, e quel che lo sarà è il futuro⁵⁶.

In questa immagine, la strada rappresenta la totalità dell'essente, e la luce il cerchio dell'apparire. Severino si esprime in questo modo:

[I] Tutto, di cui eternamente appare la verità, non appare tutto insieme, in ogni suo tratto, ma si inoltra nella luce dell'apparire. Vi si inoltra, rimanendo ciò che esso è, inalterabile e immutabile. Come il sole che, immobile, si mostra nel cielo. ([...] Ma l'inoltrarsi nel cielo dell'apparire non è un'“apparenza” o un'“illusione trascendentale”, bensì appartiene a ciò che appare e quindi a ciò che la verità dice). Solo l'immutabile può inoltrarsi nella luce dell'apparire e ritirarsi da essa, giacché nessun ente è mutevole (ossia è un'oscillazione tra l'essere e il niente). E solo la luce dell'apparire può posarsi sugli enti senza alterarli, giacché essa è appunto il loro apparire, il loro mostrarsi come sono. L'inoltrarsi nell'apparire non è l'inoltrarsi nell'essere⁵⁷.

Questa teoria dell'apparire processuale degli eterni pone però un problema, del quale lo stesso Broad era consapevole. L'essere una casa illuminata dalla luce del presente è un fatto; ma allora anch'esso è un eterno che deve essere una delle case della strada. Dunque il problema si ripropone.

⁵⁶ C.D. BROAD, *Scientific Thought*, Harcourt, New York, 1923, p. 59.

⁵⁷ E. SEVERINO, *Destino della Necessità*, Adelphi, Milano, 1980, p. 127.

Infatti, prima si era detto che, se tutto è eterno, il tempo non sembra passare in nessun senso; quindi s'è aggiunto che sì, tutto è eterno, ma non anche presente, e che la presentità o appartenenza al cerchio dell'apparire fa la differenza, variando, e che questo costituisce il senso in cui il tempo scorre. Da ultimo però si è detto che anche l'essere illuminati o presenti (l'essere contenuti nel cerchio dell'apparire) è un eterno, e quindi appartiene al blocco; ma in questo modo si è bloccato lo scorrere del fascio di luce, e daccapo non si spiega in che senso il tempo passi. A meno di non dire che ci sia una luce ulteriore, che passi in rassegna le case e tra esse anche quelle case che rappresentano l'essere le altre case illuminate dal presente; ma è evidente che c'è un regresso in agguato, che è peraltro prefigurato in una delle interne opzioni del paradosso di McTaggart. Per trattare le cose da un altro lato, Price (2011, cit. pp. 276-311), considerando il passaggio temporale della *spotlight view*, ha sollevato la seguente domanda, che riporto con qualche adattamento: immaginiamo che la strada di Broad (o di Severino) sia abitata, e di poter suonare i campanelli delle case e chiedere: «ehi, laggiù! siete illuminati dalla luce del presente?», e chiediamoci: quale risposta potremmo ottenere? Una prima risposta, afferma Price, è: «certo che sì!» (perché avremmo fatto una domanda su un momento a quel momento). Però se fosse vero che tutte le case fossero nella luce del presente, allora non ci sarebbe più processualità. C'è allora anche questa seconda possibile risposta: «dipende da quando me lo chiedi! Se me lo chiedi quando la luce mi investe, sono illuminato, altrimenti no». Questa risposta mantiene un altro tratto della teoria generale, ovvero l'esclusività di ciò che è presente, e ciò garantisce la processualità. Ma a questa risposta va fatto notare, con Broad, che l'essere illuminati è un fatto, che quindi è a sua volta una delle case, e si ripropone il regresso dianzi delineato.

Severino tratta la stessa tematica analizzando la struttura dell'accadimento. Egli considera il blocco e pensa che la fenomenologia dinamica consista nel fatto che le sezioni del blocco progressivamente entrino nell'apparire. C'è un evento, un mio schiocco di dita. Appare, e quindi anche l'apparire dello schiocco è un evento. Solo che non appariva, e quindi non appariva non solo lo schiocco ma neppure l'apparire dell'apparire dello schiocco. Quindi è perché è iniziato ad apparire l'apparire dell'apparire dello schiocco che lo schiocco appare. Ma quante volte si può ripetere questo discorso? Severino rifiuta il regresso infinito. Per lui la manifestazione della manifestazione dello schiocco è manifestazione dello schiocco e anche di sé, senza ulteriori regressi. Secondo Severino, c'è una forma di auto-contenimento tra i due apparire connessi a un evento (l'apparire dell'evento e l'apparire di quell'apparire), e in tal modo, sembra che Severino voglia ricondurre il meta-tempo (quando qualcosa appare? è presente?) al tempo, onde evitare il regresso. Dato un evento, se esso appare, c'è il suo apparire (ad un tempo); e l'evento inizia ad apparire quando incomincia ad apparire l'apparire dell'evento; e questo sembra dar luogo ad un regresso; tuttavia,

quest'ultimo apparire, che è esso stesso apparire incominciante, [...] non è nemmeno qualcosa di diverso dal proprio contenuto, cioè dall'incominciante apparire delle cose della terra, ma è questo stesso incominciante apparire. L'apparire incominciante ha come contenuto sé medesimo (insieme a tutte le cose che incominciano ad apparire). Dire cioè che l'apparire incominciante delle cose della terra, entrando nel cerchio non incominciante dell'apparire, appare, e che quest'ultimo apparire è esso stesso apparire incominciante, significa dire che tra le cose della terra, il cui apparire incomincia, vi è questo stesso loro incominciante apparire.⁵⁸

In tal modo l'accadimento di qualcosa, ciò per cui diciamo che il tempo passa, non fa nessuna differenza rispetto al "grande blocco" perché questo accadimento è accadimento di sé medesimo, al tempo in cui accade. In altre parole, sembra che il 2013 accada, si manifesti, ad un tempo, diciamo nel 2013. Il che è come dire: quand'è che il 2013 è presente? Beh, nell'anno 2013! E questo vale per ogni altro anno, che accade entro se stesso. Ma questa allora sembra una risposta molto simile a quella data da quegli abitanti della strada di Broad che, alla domanda se siano illuminati dalla luce, rispondono: sì, certo! Purché si chieda loro del momento in cui sono illuminati al momento in cui lo sono, ed essi sono sempre illuminati nel tempo in cui sono, ovvero, nel caso del 2013, nel 2013, e questo è un fatto immutabile. Con ciò ogni tempo è presente quando è presente, e il tempo della sua presenza non è ulteriore a quel tempo medesimo. L'accadimento della presenza è relativizzato al tempo dell'essere della cosa. In altre parole, sembra che il meta-tempo sia dello stesso tipo "statico" del tempo soggiacente. Il che però sembra contrastare la struttura della processualità effettiva, riducendola a una sequenza ordinata in cui tutto co-esiste.

Forse questo risultato non è di indesiderato per Severino, che negli ultimi scritti ha fatto riferimento alla Gloria e all'apparire infinito, in cui ogni cerchio dell'apparire contiene tutti gli altri, e tutto (tutto ciò che è apparso sinora, ciò che apparirà in futuro e anche ciò che mai sarebbe destinato ad apparire) appare in tutto, come se l'intero blocco apparisse, ma con la complessità di tutte le prospettive parziali, e cioè con le presentità

⁵⁸ E. SEVERINO, *Destino della Necessità*, cit., p. 139.

relative alle parti del blocco. Eppure resta il problema di fondo, mi pare: se tutto appare insieme, non si esclude nulla dall'apparire, ma l'escludervi qualcosa era l'unica condizione del passare del tempo. Nel voler salvare il tempo da sé stesso, Severino sembra cancellare il tempo medesimo, inteso come processualità.

Bibliografia

C.D. BROAD, *Scientific Thought*, Harcourt, New York, 1923.

E. SEVERINO, *Destino della Necessità*, Adelphi, Milano, 1980.

H. PRICE, *The Flow of Time*, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Time, Part II The Direction of Time*, a cura di C. Callender, Oxford University Press, Oxford, 2001.

6.2 - Che cosa resta del passato?

Andrea Possamai

La riflessione severiniana sulla struttura ontologica del passato, sulla differenza che intercorre tra quest'ultimo e ciò che è presente e su che cosa significhi realmente il divenir passato di qualcosa, sebbene non sia tra le più note, è tuttavia tra le più longeve e significative. Da *La Struttura originaria* a *Dike*, passando per la maggior parte delle grandi opere teoretiche, questa riflessione non solo si rivela centrale all'interno del grande tema del "comparire e scomparire" degli essenti⁵⁹, ma intercetta questioni specifiche, nonché non marginali, come, ad esempio, l'impossibilità che un essente rimanga identico in contesti diversi. Analizzandone lo sviluppo sarà possibile sia affrontare questi temi fondamentali, sia porre un confronto tra alcune delle principali opere del filosofo bresciano come: *Essenza del nichilismo*, *Destino della necessità*, *La Gloria*, *Oltrepassare*, *La morte e la terra*. Va rilevato inoltre come la discussione intorno all'essenza di ciò che è passato e al significato che possa avere il passare delle cose si confronti continuamente con quanto il senso comune chiama "ricordo", con quanto cioè, nel pensiero dei mortali, ha a che fare con i temi della memoria e dell'oblio. Il passato e il ricordo di ciò che è passato sono normalmente considerati due cose differenti. Ricordare è richiamare alla memoria qualcosa che è stato, ma per sapere se quel che ricordiamo è vero, è necessario che sia conforme a ciò che è effettivamente accaduto e oramai è passato. Ugualmente il ricordarsi di essersi dimenticati qualcosa in ciò che ricordiamo è il rendersi conto che il ricordo manca di qualcosa che invece apparteneva a quello che si vuole ricordare, quindi all'evento o alla cosa passata che si vuole richiamare alla memoria. La conformità del ricordo a ciò che è passato è dunque il criterio con il quale si stabilisce la sua veridicità. Agostino d'Ippona però, e con lui buona parte della storia del pensiero occidentale, sostiene che il passato è nulla: «Il passato non è più»,⁶⁰ «Risulta dunque chiaro che futuro e passato non esistono».⁶¹ Ma se il passato non esiste, come fanno i nostri ricordi a basarsi e a trarre da esso la loro veridicità? Esisterebbero i ricordi, ma non esisterebbe più ciò che li origina, pertanto i ricordi poggierebbero sul nulla e non potrebbero che essere un ricordare nulla. Il passare delle cose non può quindi concidere con il loro annullamento e la verità dell'essere non è che la conferma e il fondamento di ciò. Tutto l'essere è eterno ed è impossibile che qualcosa si annienti, quindi ciò che diviene passato non può essere diventato nulla. Che cosa è dunque il passare delle cose e che cosa ne rimane? Una prima risposta si incontra in *Essenza del nichilismo*. Il divenire non è che l'apparire e lo scomparire dell'essere, il sopraggiungere di qualcosa e il dileguarsi di qualcos'altro, ma affinché il sopraggiungere possa apparire come tale, deve apparire il "prima" rispetto al quale si costituisce quel sopraggiungere e affinché il dileguare possa apparire come tale, deve apparire il "poi" rispetto al quale non è più incluso ciò che si è dileguato. «Anche ogni maturazione è accompagnata dalla sparizione della fioritura che alla maturazione conduce: appare il frutto, sparisce il fiore; appare il giorno, sparisce la notte; appare l'uomo, sparisce l'adolescente; appare il poi, sparisce il prima»,⁶² «È vero che quando il frutto appare resta il ricordo del fiore, il quale continua così ad apparire: ma il fiore appare, nel ricordo, in modo diverso da quello in cui prima appariva. Sì che, quando il frutto appare, c'è qualcosa, nel fiore, che non appare più».⁶³ In questa prospettiva dunque, il divenire delle cose implicherebbe da un lato che qualcosa del prima debba rimanere

⁵⁹ «L'essenza del divenire non può essere stabilita indipendentemente dall'essenza del passato.» E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1999², p.177.

⁶⁰ A. D'IPPONA, *Le confessioni*, XI, 14, trad. di C. Vitali, Bur, Milano, 1998, p. 559.

⁶¹ *ivi*, XI, 20, p. 569.

⁶² E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, in *Id.*, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 2005², p. 174.

⁶³ *ibid.*

affinché ciò che sopraggiunge possa apparire come tale e dall'altro, al contempo, che qualcosa di questo prima debba scomparire. Il passato quindi continuerebbe ad apparire anche nel presente, ma in qualche modo depotenziato, mancante di qualcosa che prima possedeva. In *Destino della necessità* questa prospettiva subisce un cambiamento. Nel capitolo VI di quest'opera troviamo la più elaborata riflessione severiniana sul tema. Il passato viene qui indentificato con il *perfectum*, vale a dire con il compimento della permanenza dell'identità dei diversi che costituiscono ciò che sopraggiunge nell'apparire: «Nell'apparire del divenire, il "passato" è ciò che non "cresce" più, ma la cui avvenuta crescita continua ad apparire insieme al "presente" – dove il "crescere" non è una trasformazione ontologica, ma è la successione degli eterni [...] che, sebbene diversi, hanno qualcosa di identico (che è appunto ciò che nella successione è il crescente). Il "crescere" è cioè l'apparire dell'identità degli eterni diversi, che si succedono nel cerchio dell'apparire».⁶⁴ Il passare di qualcosa non implica quindi il suo non apparire più, bensì il suo non ripetersi. Ciò che è passato continua perciò ad apparire così com'è e non come un'immagine sbiadita di ciò che un tempo era e ora non è più. Diversamente da quanto sostenuto in *Essenza del nichilismo* è solo una possibilità che nel passare delle cose qualcosa scompaia quando qualcosa compare. Non vi è base, cioè, su cui si possa affermare che, nell'apparire, qualcosa del passato sia andato perduto. *La Gloria* conferma quanto già sostenuto in *Destino della necessità* e completa quanto lì affermato mostrando come la configurazione definitiva del passato implichi che non solo nessuna sua parte vada annientandosi, ma anche che nessuna sua parte sia destinata a un oblio definitivo. Tutto ciò che è passato è cioè destinato, da ultimo, ad apparire e permanere nel cerchio finito dell'apparire del destino. In *Oltrepassare* incontriamo invece una sorta di "ripensamento", in quanto, richiamando un tratto incontrovertibile del destino già presente ne *La struttura originaria*, ossia che una stessa determinazione, apparendo in contesti diversi, non possa essere la stessa determinazione, si afferma che sul fondamento dell'esser sé dell'essente sia necessario che l'apparire dell'oltrepassante sia insieme lo scomparire di una parte dell'oltrepassato. Si sostiene, cioè, di poter mostrare la necessità che l'apparire del sopraggiungere degli essenti (del "poi") implichi lo scomparire di una parte del "prima". Infine *La morte e la terra*, e successivamente *Dike*, correggono questa posizione e, sebbene confermino l'impossibilità che un essente rimanga identico in contesti diversi, ribadiscono che: «Non è invece necessario e anzi è impossibile che, in quanto tale, l'apparire del sopraggiungere implichi (come invece si dice in *Oltrepassare*) lo scomparire di un aspetto o parte del "prima"».⁶⁵ Questo perché una simile tesi si troverebbe in contraddizione con la necessità che, col sopraggiungere della terra che salva, la totalità concreta della terra isolata appaia e quindi riappaia la totalità di ciò che nella terra isolata è scomparso. Pertanto, se alla luce di quanto detto si volesse dare una risposta alla domanda da cui si è partiti, si dovrebbe dire che ciò che è passato rimane "in carne e ossa" come un che di compiuto nell'apparire e che, sebbene qualcosa di esso possa eventualmente scomparire nell'apparire del sopraggiungere delle cose a causa della necessità che tutto ciò che sopraggiunge sopraggiunga nel modo in cui sopraggiunge (e non a causa del fatto che l'apparire del sopraggiungere implichi necessariamente lo scomparire di una parte di esso); tuttavia con l'avvento della terra che salva tutto ciò che è passato riapparirà. Nulla dunque del passato è definitivamente andato perduto, scomparso o dimenticato.

Bibliografia

A. D'IPPONA, *Le confessioni*, trad. di C. Vitali, Bur, Milano, 1998.

E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1999².

E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano, 2015.

E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 2005².

⁶⁴ E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1999², p. 184.

⁶⁵ E. SEVERINO, *Dike*, Milano, Adelphi, 2015, pp. 227-228.

6.3 - Per una riconsiderazione del problema dell'apparire e dello scomparire nel pensiero di Emanuele Severino

Cristina Pagnin

La questione sulla quale ci proponiamo di tornare a riflettere riguarda la concezione non nichilistica del divenire – e dunque la struttura dell'apparire – delineata da Severino.

In particolare, si vogliono prendere in esame alcune delle obiezioni che, fin da *Ritornare a Parmenide*, rilevarebbero nel divenire non nichilisticamente inteso un residuo ineliminabile di “non essere”, un *minimum*, come G. Bontadini ebbe ad affermare, che non può essere “divinizzato”⁶⁶.

La principale critica rivolta alla tesi di Severino dice questo: anche se ogni ente fosse eterno, e anche se il divenire fosse l'apparire e lo scomparire di un ente dal cerchio dell'apparire, il non apparire ancora, o il non apparire più di quell'ente, sarebbe comunque l'annullamento di un certo positivo: di quel positivo che è l'apparire dell'ente. In altri termini, anche se il divenire non fosse l'annullarsi o l'uscire dal nulla di un certo ente, esso sarebbe pur sempre l'annullarsi di quell'ente che è l'apparire dell'ente.

Tale obiezione si fonda, a nostro parere, su due equivoci sui quali vale la pena soffermarsi.

Il primo equivoco, nel quale anche i più autorevoli sostenitori dell'inseparabilità di essere e pensiero inciampano, è determinato da un errore dell'intelletto astratto, il quale pensa di poter separare un ente dal proprio apparire. Al contrario, secondo Severino, l'ente è sempre l'ente-che-appare o, il che è lo stesso, l'appariredell'-ente. Non esiste qualcosa come un “ente” separato dal proprio “apparire”, o un “apparire” separato dall' “ente” del quale è l'apparire: ogni ente è il momento di una sintesi, come lo è il suo apparire⁶⁷.

L'ente che appare, dunque, è l'apparire dell'ente, dove l'apparire dell'ente non è un secondo, diverso ente, ma è lo stesso ente che appare.

Tuttavia, per il nostro autore, l'apparire dell'ente non è mai solo apparire dell'ente, ma è sempre anche apparire dell'apparire dell'ente: se un ente appare, cioè, allora anche il suo apparire deve necessariamente apparire. Se l'apparire di un ente non apparisse, l'ente non apparirebbe⁶⁸.

L'apparire dell'ente, dunque, è sempre anche apparire dell'apparire dell'ente, dove però questo secondo apparire non è qualcosa di diverso dal primo apparire: l'apparire dell'ente è lo stesso apparire dell'apparire dell'ente. E l'apparire dell'apparire dell'ente è lo stesso apparire dell'ente.

Perché questo rilievo è importante? Perché ci dice che, quando un ente comincia ad apparire, anche l'apparire di quell'ente comincia ad apparire. E quando un ente cessa di apparire, anche l'apparire di quell'ente cessa di apparire. Quando qualcosa, dunque, passa dall'apparire al non apparire più, anche l'apparire di quel qualcosa passa dall'apparire al non apparire più.

Ora, quando l'obiezione a Severino dice che il non apparire più dell'ente è, inevitabilmente, un non essere più di quell'apparire, dimentica che quel “non essere più” dell'apparire è già stato posto come un “non apparire più”.

Quando, cioè, si vuol presentare come “non essere” quel “non apparire” dell'ente, ci si dimentica che l'essere di quell'apparire era già stato identificato non come essere dell'apparire, ma come apparire dell'apparire. Sicché, non è che l'apparire dell'ente non sia più, ma esso non appare più⁶⁹.

Tuttavia, sembra che con ciò l'aporia del divenire non sia risolta: infatti, anche l'apparire dell'apparire di un ente appare e scompare. Di esso, dunque, si deve pensare che venga dal nulla e finisca nel nulla?

La critica (e il senso comune) certamente lo pensa: essa interpreta l'apparire e lo scomparire di una determinazione come il suo venire dal nulla e il suo finire nel nulla.

Per Severino, invece, questo è l'impossibile, e l'apparire o lo scomparire di un ente deve essere interpretato come il suo entrare o il suo uscire dal cerchio trascendentale dell'apparire.

⁶⁶ G. BONTADINI, *Postilla*, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, 1965, Vol. V, pp. 619-622: 619.

⁶⁷ Affermare che l'ente non è separabile dal proprio apparire significa semplicemente affermare ciò che l'idealismo ha messo in luce nella maniera più chiara: che il pensiero è intrascendibile.

⁶⁸ E. SEVERINO, *Poscritto a ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, pp. 95-97.

⁶⁹ Tale tesi, secondo la quale il non essere ancora o il non essere più di un ente è qualcosa che non appare, rappresenta un punto di svolta nella riflessione di Severino: mentre ne *La struttura originaria*, e anche in *Ritornare a Parmenide*, il dato fenomenologico di un divenire ontologico era ritenuto evidente, a partire dal *Poscritto*, Severino nega che all'esperienza si offra qualcosa come un divenire in cui ne va dell'essere: il divenire ontologico non è più trattato come un'evidenza, ma come un'interpretazione (errata) di ciò che appare.

Perché la critica contesta questa interpretazione non nichilistica del divenire? La ragione è che non considera adeguatamente – e questo è il secondo equivoco - la differenza tra apparire finito e apparire trascendentale.

Infatti, l'apparire trascendentale è l'orizzonte nel quale l'apparire del Tutto appare: qui non solo appare l'apparire della totalità infinita degli enti, ma anche la totalità infinita delle relazioni che legano ogni essente a tutti gli altri essenti. L'apparire trascendentale è la condizione dell'apparire di ogni singolo contenuto che appare all'apparire empirico: è lo sfondo, rispetto al quale ogni contenuto emerge. Esso è la dimensione nella quale tutto è compreso: non soltanto gli enti che appaiono all'apparire finito, e lo stesso apparire finito, ma anche il cominciante apparire o il cessante apparire di quegli enti. Il cerchio trascendentale è, dunque, propriamente, l'"immutabile", perché non solo non inizia e non finisce, ma nemmeno inizia ad apparire o finisce di apparire⁷⁰.

Torniamo ora alle obiezioni. Si è detto che quando un ente non appare più, anche l'apparire di quell'ente non appare più. Dov'è finito l'apparire dell'apparire dell'ente? La risposta di Severino è: l'apparire dell'apparire dell'ente è uscito dall'orizzonte trascendentale e, per questo, non appare più.

A questo punto, allora, l'obiezione dice: dunque, il cerchio dell'apparire trascendentale, che prima conteneva l'apparire dell'apparire dell'ente, ora non lo contiene più. Il cerchio dell'apparire trascendentale è passato dall'essere includente l'apparire dell'apparire dell'ente ad essere non più includente quell'apparire. Esso, che si era detto l'immutabile, è diventato qualcosa di diverso da se stesso, e questo è proprio quanto il discorso di Severino aveva inteso escludere.

In realtà, infatti, questo non accade, perché il cerchio trascendentale dell'apparire è l'orizzonte che contiene tutto ciò che esiste. Tutto ciò che esiste: quindi, non solo l'apparire dell'apparire di ogni ente, ma anche lo stesso uscire dell'apparire dell'apparire di ogni ente (o lo stesso entrarvi). L'entrare (o l'uscire) dell'apparire dell'apparire di un ente dall'apparire trascendentale è esso stesso un ente: un ente già da sempre e per sempre contenuto nel cerchio dell'apparire trascendentale.

Non è che il cerchio trascendentale passi dall'essere includente l'apparire dell'apparire di un ente al non esserlo più: anche l'essere includente o il non esserlo più è un contenuto del cerchio trascendentale. Dicendo che in esso vi è Tutto, si intende che in esso vi è anche l'incominciante o il cessante apparire dell'apparire di ogni cosa. E quindi anche la stessa "accoglienza" di ogni cosa nel cerchio trascendentale, o il suo "congedo" da esso.

Questo è l'autentico senso della struttura dell'apparire: una struttura che non concede mai a nessuna cosa di non essere, poiché tutto dimora già eternamente presso l'orizzonte infinito che ospita ogni cosa (e che, dunque, ospita anche lo stesso ospitare).

Bibliografia

- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981². (Originariamente pubblicato nel 1958)
- E. SEVERINO, *Poscritto a ritornare a Parmenide*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1965, Vol. LVII, n. 2, pp. 559-618; ora in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010.
- E. SEVERINO, *Risposta ai critici*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1968, Vol. LX, n. 4/5, pp. 349-376; ora in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010.
- E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1964, Vol. LVI, n. 2, pp. 137-175; ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010.
- G. BONTADINI, E. SEVERINO, *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana, Brescia 2017.
- G. BONTADINI, *Postilla*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1965, Vol. V, pp. 619-622.

⁷⁰ «Questo orizzonte - l'evento trascendentale, ossia la totalità degli enti che appaiono - non solo non diviene in senso nichilistico, ma non può divenire nemmeno in senso non nichilistico», E. SEVERINO, *Risposta ai critici*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 296.

6.4 - Coscienza prima del pensiero.

Appunti di Filosofia della Mente tra Severino e Huangpo

Daniele Rostellato

«...la filosofia intende essere la forma assolutamente radicale del sapere. E per mostrare in che cosa consista il sapere radicalmente incontrovertibile si porta alle spalle di ogni altro sapere...»⁷¹. Severino chiarifica in modo esemplare il moto proprio della filosofia, il porsi dietro (cioè prima ed al di fuori) ai sistemi di conoscenza, uno spostamento che riconosce alla filosofia non la titolarità di un luogo di pensiero, non quindi l'appartenenza ad un luogo-altro rispetto a quello che la voleva rivendicare a sé, ma la maternità della possibilità stessa dei concetti-fondamento di ogni luogo di pensiero. La filosofia, insomma, è dietro perché è precedente ed è precedente perché è causa: genera, è condizione necessaria perché ciò che verrà dopo avvenga. Ciò che viene dopo, in Severino, in virtù della volontà di potenza, abbandona la verità accettando ciò che è incerto.

La scienza quindi, pur ostentando uno slancio matricida, poggiando su basi funzionali alla tecnica ma orfane dell'orizzonte del vero, perde la forza dialettica. In realtà l'assenza è solo vizio visivo: la filosofia si rivela come il tessuto della scienza, non può quindi che essere onnipresente, e quest'ultima si ritrova obbligata al silenzio, privata della parola e, se anche desiderasse recuperarla, dovrebbe farlo voltandosi indietro, riconoscendo così alla madre una presenza che è precedenza.

Scienza e filosofia non sono i due corni di un'aporia, ma un medesimo aspetto dell'uomo che conosce: ciò che le distingue, ma in realtà le lega, è il metodo che conduce alla conoscenza scientifica, la quale si concreta come un bisogno che nel suo manifestarsi si afferma come filosofia e nel suo essere sistematizzato diviene scienza. La sistematizzazione della conoscenza si realizza nel momento in cui più soggettività sono poste nella condizione di poter condividere gli esiti di uno stesso dato di esperienza sottoposto alla loro attenzione: è allora che parliamo di oggettività, al cui fondamento risiede la possibilità di replicazione degli esperimenti scientifici. Nella sistematizzazione, la conoscenza diviene un prodotto: raggiunge cioè uno stato di quasi-oggetto andando incontro ad un processo di materializzazione, essenziale per la sua comunicazione, ma in grado di generare un senso di illusoria indipendenza, un moto di adolescenziale riottosità nei confronti dell'ininterrotta sequenza di passi concettuali che alla sua edificazione hanno condotto.

Ma allora, se la ragione-origine filosofia si nega ovunque la si cerchi, per rivelarsi in un altrove che si situa anteriormente ad ogni luogo, esiste qualcosa che possa esserle precedente?

Quel sapere che è origine della filosofia è l'esperienza, un sapere che non è dietro ma dentro la filosofia, non quindi un sapere che la precede ma che la anima. Severino rivela che «Non esisterebbe infatti alcun sapere, quindi nemmeno quello scientifico, se il mondo non fosse manifesto, cioè non si mostrasse, non apparisse, non se ne facesse, appunto, esperienza»⁷². E proprio per fare esperienza, la coscienza sporge i suoi sensi oltre il limite di quella che appare a se stessa come singolarità cosciente, verso il manifestarsi del mondo, con lo scopo unico che è *appetitus*: brama davanti alla quale la ragione vacilla, generata dalla necessità che è prima della ragione perché proprio il contatto esperienziale con il mondo sarà alla base della possibilità della sussistenza fisiologica della singolarità cosciente stessa.

È proprio dinnanzi alla esistenza della coscienza che la metodica di sistematizzazione della conoscenza non può però che arrendersi («La scienza però non si interessa di quel fondo che è appunto l'esperienza da cui la scienza pur parte»⁷³): si incontra infatti il limite alla condivisibilità, paradossalmente causato dal medesimo strumento che un attimo prima la garantiva: l'oggettivazione del sapere; dapprima essenziale proprio per la capacità di riduzione dello stesso a dato di fatto replicabile, ora significa perdita del punto di vista, perdita cioè delle peculiarità stesse della esperienza. Xiangyan Zhixian, un maestro buddhista cinese precedente a Dōgen, indicava con questa espressione l'impossibilità della oggettivazione dell'esperienza: «*A painting of a rice cake does not satisfy hunger*»⁷⁴. Il fare esperienza del mondo è evento irriducibilmente soggettivo.

Dato che al conoscere per eccellenza, al conoscere che discute, al conoscere che non indietreggia innanzi alla prova del *polemos* si accompagna la necessità dell'uscir fuori, del porsi dietro che è precedenza, quale sarà

⁷¹ E. SEVERINO, *Cervello, Mente, Anima*, Morcelliana, Brescia 2016, p.11.

⁷² *ivi*, p.11.

⁷³ *ivi*, p.12.

⁷⁴ Traduzione: «Un dipinto di un dolce di riso non soddisfa la fame». ZEN MASTER DOGEN, *Treasury of the True Dharma Eye: Zen Master Dogen's Shōbo Genzo*, a cura di K. Tanahashi, Shambhala, Edizione Kindle, 2012, pos. 9798

allora il dietro dell'esperienza, il luogo che consentirà di incontrare la singolarità cosciente, l'accadere-della-coscienza-di-per-se-stessa? Per la filosofia contemporanea, dice Severino, la volontà vorrebbe portare il pensiero all'essenza, ma ciò che ottiene, in virtù della negazione di questa, è il nasconderla. E l'essenza, sempre in Severino, è l'eternità dell'essere che appare necessariamente in ogni esperienza poiché direttamente la precede. La differenza rispetto a Huangpo su questo punto è distanza incolmabile: ora ad essere eterna è il molteplice tutto, che diviene anche coscienza, ma quanto è in comune tra i due è comunque affascinante. Severino infatti afferma che «l'esperienza è la forma originaria della mente»⁷⁵: è l'esperienza-di-per-se-stessa ad esserlo, priva cioè della conoscenza, del raziocinio, della valutazione che ad essa comunemente si legano ma che, fatto di primaria importanza, vengono successivamente a questa. Giungere alla esperienza di per se stessa è quindi incontrare quella "Mente" che in Huangpo è maiuscola (Lok To, 1985) perché una, a differenziarsi dalla "mente" che invece è minuscola perché declinata, ove la declinazione consiste in ultima analisi nella interpretazione dell'esperienza da parte del pensiero, entrambi figli di possibilità e limiti procurati dal corpo che quell'esperienza e quel pensare compie: «*Your Original Face is without discrimination*»⁷⁶ afferma Lok To nella introduzione al pensiero di Huangpo, ad indicare che illuminazione è il ritornare-senza-ritorno alla esperienza di per se stessa, un ritornare privo di movimento poiché questo ultimo fondamentale passo si raggiunge senza moto, senza un dover andare, dato che il fare esperienza è sempre stato con noi ed è quindi paradossalmente questa volta necessario restare assolutamente fermi, nell'assolutamente immobile, che non è costrizione ma morbidezza, non imposizione ma suprema leggerezza. L'assolutamente immobile che è oltre il pensiero, oltre perché, di nuovo, è prima, ma stavolta non in senso di causa-effetto, ma di essere fonte originaria dell'oggetto cui il pensiero si rivolge, cioè l'esperienza, poiché il pensiero è sempre pensiero-di-qualcosa: «il pensiero è innanzitutto l'apparire degli enti»⁷⁷ indica Severino.

Va da sé che il movimento, ora, divenga stasi: si è giunti alla fonte, che è in Huangpo Mente, singolarità cosciente prima del pensiero, cioè esperienza del proprio esistere e del mondo, resa dai propri sensi, prima della discriminazione, del ragionamento. Un passo indietro ulteriore è impossibile: si è nel luogo raggiunto a fronte dell'ultimo movimento che è il non-movimento, il luogo che ha alle spalle solo la causa prima della mente, un luogo che la mente può esperire od indagare solo a posteriori ed eppure da questa, la materia, in qualche modo origina: «Che la materia pensi è un fatto»⁷⁸ rivela Giacomo Leopardi e questa sua affermazione è proposta, non a caso, da Severino.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Cervello, Mente, Anima*, Brescia, Morcelliana, 2016.

DHARMA MASTER LOK TO, *The Zen teaching of Huangpo*, 1985. <http://dharmaflower.net/eBooks/mahayana.aspx>.

ZEN MASTER DOGEN, *Treasury of the True Dharma Eye: Zen Master Dogen's Shobo Genzo*, a cura di K. Tanahashi, Shambhala, Edizione Kindle, 2012.

6.5 - Struttura originaria e inconscio come insiemi infiniti

Gabriele Pulli

Nelle poche, intense pagine dedicate al libro dello psicoanalista cileno Ignacio Matte Blanco *L'inconscio come insiemi infiniti*, Emanuele Severino definisce «apparente ed equivoco l'incontro della psicoanalisi con Parmenide»⁷⁹ che tale libro propone.

Se per Matte Blanco l'inconscio si rappresenta la realtà come eterna e indivisibile, dunque nello stesso modo in cui Parmenide concepisce l'essere, e con ciò è «specchio veritiero della realtà»⁸⁰, l'equivoco consiste

⁷⁵ E. SEVERINO, *Cervello, Mente, Anima*, cit., p.14.

⁷⁶ Traduzione: «Il tuo volto originario è privo di discriminazione». LOK TO, *The Zen teaching of Huangpo*, 1985 <http://dharmaflower.net/eBooks/mahayana.aspx>

⁷⁷ E. SEVERINO, *Cervello, Mente, Anima*, cit., p.26.

⁷⁸ *ivi.*, p.13.

⁷⁹ E. SEVERINO, *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 1983, p. 122.

⁸⁰ *ibid.*

nella «radicale diversità delle vie»⁸¹ attraverso le quali ciascuno perviene a una pur stessa conclusione. L'idea matteblanchiana che l'inconscio, e con esso la follia, sia uno specchio veritiero della realtà resta infatti «senza alcuna giustificazione»⁸², e dunque risulta qualcosa di «completamente gratuito»⁸³. Poiché, com'è ovvio, se «una massa imponente di osservazioni cliniche mostra che lo schizofrenico percepisce la realtà come unità indivisibile ed eterna, da questo fatto non segue che la realtà sia indivisibile ed eterna»⁸⁴. In Parmenide, invece, questa tesi risulta perfettamente fondata. La grandezza del suo pensiero, infatti, «non sta tanto nelle [sue] tesi»⁸⁵ ma nella perentorietà del loro fondamento: «nella Necessità che rende impossibile»⁸⁶ la loro negazione.

Ora, in tale equivocità, in tale differenza fra infondatezza e fondatezza di una stessa tesi, svolge ovviamente un ruolo centrale il principio di non contraddizione. Se sia per Parmenide, sia per l'inconscio la realtà è un'unità indivisibile ed eterna, nel primo caso ciò avviene in virtù di un'originaria affermazione di tale principio, mentre nel secondo caso è attribuito a una sua sospensione. È per questo che nel primo caso è qualcosa di necessario e nel secondo caso qualcosa di arbitrario.

Freud afferma infatti che per l'inconscio «non vale il principio di non contraddizione»⁸⁷, e questa affermazione è condivisa e sviluppata da Matte Blanco. E tuttavia Freud aveva precedentemente affermato che nel sistema inconscio è assente non il principio di non contraddizione ma la contraddizione stessa. Egli non ha distinto in alcun modo una cosa dall'altra, sicché la seconda affermazione è apparsa come una specificazione della prima, ed è stata in tal modo universalmente intesa. Ma il fatto che in un sistema sia assente la contraddizione non significa affatto che in esso sia assente il principio di non contraddizione. E può anche significare il contrario. La contraddizione, infatti, può essere assente in un sistema non solo perché manchi il principio in grado di rilevarla ma anche, semplicemente, perché non c'è. E può darsi che non ci sia perché il principio che le si oppone – cioè appunto il principio di non contraddizione – è presente in un modo preventivo, in un modo così pervasivo da impedire il determinarsi stesso della contraddizione.

Ora, una tale presenza originaria del principio di non contraddizione racchiusa nell'assenza inconscia di contraddizione può corrispondere a quell'affermazione originaria di tale principio di cui parla Severino a proposito di Parmenide. Freud afferma infatti, in più occasioni che l'inconscio non conosce alcunché di negativo. Se l'inconscio non conosce alcunché di negativo, vuol dire che non conosce il non essere stesso, che è la radice del negativo. E se Freud afferma anche che l'inconscio è fuori del tempo, può farlo perché se il non essere non è, niente può finire nel nulla, che appunto non è, niente può trovare nel tempo, prima o poi, la sua fine. In questi caratteri dell'inconscio cioè si deve riconoscere la presenza di quell'affermazione originaria del principio di non contraddizione per la quale il nulla non è. Tali caratteri, e con essi tutti i caratteri dell'inconscio, devono essere intesi come ispirati da tale affermazione originaria del principio di non contraddizione.

Ciò corrisponde all'osservazione – centrale per quanto intendo proporre – che la scoperta della logica dell'inconscio operata da Matte Blanco, sulla base dell'analogia con la teoria cantoriana degli insiemi, debba considerarsi incompiuta. E che per portarla a compimento sia necessario affermare che nell'inconscio il principio di non contraddizione vige nel modo più nitido e profondo, quello che impedisce di pensare che il non essere sia.

In sostanza, intendendo l'assenza inconscia di contraddizione come diversa dall'assenza inconscia del principio di non contraddizione, e opposta a questa, e intendendo la concezione matteblanchiana come incompiuta, e bisognosa del compimento che appunto si propone, si può realizzare un autentico incontro non solo fra il pensiero di Parmenide e l'opera di Freud, ma anche fra l'opera di Severino e quella di Matte Blanco, oltretutto quella dello stesso Freud.

Si mostrerà come il principio di simmetria individuato da Matte Blanco alla radice delle caratteristiche dell'inconscio sia al servizio del principio di non contraddizione così inteso; si mostrerà poi come Matte Blanco parlando in un primo momento, a proposito del modo di essere dell'inconscio, di «totalità omogenea e

⁸¹ *ibid.*

⁸² *ibid.*

⁸³ *ibid.*

⁸⁴ *ivi.*, pp. 121-122

⁸⁵ *ivi.*, p. 122

⁸⁶ *ibid.*

⁸⁷ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni) (1932)*, in *Freud Opere, Vol 11* trad. M. Tonin Dogana ed E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 185.

indivisibile» ma affermando poi (benché in un'unica occasione) di preferire l'espressione «totalità indivisibile»⁸⁸, dunque solo indivisibile e non anche omogenea, si allontani da Parmenide (almeno dal «Parmenide quale è interpretato dalla tradizione platonico-aristotelico-hegeliana») che non ammette la molteplicità per avvicinarsi proprio a Severino che la ammette. Si mostreranno diverse altre cose, soffermandosi in particolare sul rapporto fra la parte e il tutto nel modo in cui è trattato nell'opera di Matte Blanco, sulla base del concetto cantoriano di insiemi infiniti, e in quella di Severino, a partire dalla fondamentale differenza, posta ne *La struttura originaria* fra “concetto astratto dell'astratto” e “concetto concreto dell'astratto”. Si mostrerà infine come dall'incontro, in tal modo divenuto possibile, fra le tematiche psicoanalitiche, dapprima freudiane e poi matteblanchiane, e le tematiche filosofiche, dapprima parmenidee e poi severiniane, emerga la possibilità di nuovi sviluppi.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982².
E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.
E. SEVERINO, *La gloria*, Adelphi, Milano 2001.
E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi Milano, 2011.
E. SEVERINO, *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 1983.
E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².
E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
I. MATTE BLANCO I., *L'inconscio come insiemi infiniti*, trad. P. Bria, Einaudi, Torino 1981.
I. MATTE BLANCO, *Pensare, sentire, essere*, trad. P. Bria, Einaudi, Torino 1995.
S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni) (1932)*, in *Freud Opere, Vol 11*, trad. M. Tonin Dogana ed E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

6.6 - La nozione di apparire in Essenza del nichilismo e la teoria identitarie della verità nella filosofia analitica

Marco Simionato

Il contributo intende mostrare in quale misura la nozione di apparire in Severino (1981, 1982) possa dar luogo a quella che nella filosofia analitica è chiamata teoria identitaria della verità (*identity theory of the truth*), e nello specifico - utilizzando la classificazione di Dodd (2008) - una *robust identity theory of the truth*. Una distinzione molto importante all'interno delle diverse teorie della verità è quella tra teorie corrispondentiste (CR) e – appunto – teorie identitarie (ID) della verità:

- (CR) Una proposizione p è vera se e solo se p corrisponde a un fatto
- (ID) Una proposizione p è vera se e solo se p è identica a un fatto

(dove con “fatto” si intenda qui uno stato di cose che sussiste (*obtaining state of affairs*). Lo stato di cose può essere pensato nella forma “a è F” dove a è un oggetto, F una proprietà. Ad esempio, l'essere barbuto di Marco è uno stato di cose; ed è anche un fatto, qualora Marco sia effettivamente barbuto, altrimenti è solo uno stato di cose che (attualmente) non sussiste). Semplificando il più possibile – le teorie corrispondentiste attribuiscono al pensiero e al linguaggio (che dicano il vero) un ruolo – per così dire – rappresentativo di come stanno le cose del mondo; invece le teorie identitarie riconoscono una qualche identità, tra pensiero, linguaggio e (“porzioni” di) mondo, qualora il pensiero e il linguaggio dicano il vero. Come scrive Gaskin (2015): «*The significance of the identity theory, for its supporters, is that it appears to make available the closing of a certain gap that might otherwise be thought to open up between language and world and/or between mind and world*»⁸⁹.

L'esigenza di porre in identità pensiero (o linguaggio) e realtà (o anche: mente e mondo) può essere introdotta dall'argomento di Bradley, che qui riporto dalla parafrasi di Dodd (2008): «(1) *All judgments*

⁸⁸ I. MATTE BLANCO, *Pensare, sentire, essere*, trad. P. Bria, Einaudi, Torino 1995, p. 107

⁸⁹ R. Gaskin, *The Identity Theory of Truth*, in “The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)”, 1 maggio 2015, a cura di E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/truth-identity/>

abstract from reality; (2) If a judgment abstracts from reality, it cannot represent reality exactly (3) For a judgment to be true, it must represent reality exactly So (4) No judgment can be true»⁹⁰.

Assumendo che la nozione di *judgment* in Bradley sia sostanzialmente equivalente a quella di proposizione che rappresenta la realtà (o perlomeno assumendo che il contenuto di un *judgment* sia (il contenuto di) una proposizione), possiamo dire che l'argomento di Bradley si propone come una confutazione della teoria corrispondentista della verità (vedi sopra (CR)), ossia di quella che egli chiama *copy-theory*. Per evitare l'esito (4), Bradley lavora sulla premessa (1). Vi è un giudizio che non astrae dalla realtà, cioè una rappresentazione del mondo che non è selettiva e parziale: il giudizio che rappresenta esattamente e completamente la realtà. Ora, una rappresentazione del genere può aver luogo solo se essa stessa è identica alla realtà, senza alcun residuo. Se così non fosse, ci sarebbero sempre dei dettagli della realtà che rimarrebbero esclusi dalla sua rappresentazione nel pensiero-linguaggio. In effetti, almeno un aspetto della realtà – cioè del contenuto della rappresentazione – rimarrebbe escluso: la rappresentazione stessa (e poi il soggetto che rappresenta, etc.). Ci stiamo muovendo nel terreno di quelle che Dodd (2008) chiama "*robust identity theory of the truth*", cioè quelle versioni di (ID) dove l'identità tra proposizione vera e fatto è immediata, senza alcun medium, appunto, tra i due.

In direzione analoga credo si muova Severino (1981, 1982), secondo cui nelle varie nozioni occidentali di anima, coscienza, pensiero, mente etc., il significato sottostante è «apparire dell'essere»⁹¹. Ciò vuol dire che il pensiero, nella sua essenza originaria, non è un atto, un movimento attraverso cui si arriva alle cose che già ci sono; e neppure è un atto che crea le cose. Scrive Severino: «[...] il pensiero non è gesto, atto, opera, azione, ma il luogo in cui sopraggiunge ogni atto, gesto, opera, azione [...]. È anzi, il pensiero, il luogo in cui sopraggiunge [...] tutto ciò che può sopraggiungere»⁹².

E continua poi Severino specificando che in esso sopraggiungono e appaiono anche quelli che il linguaggio comune chiama "i nostri pensieri", "i nostri stati d'animo", etc. La relazione tra un oggetto e l'apparire non ripropone una figura dualistica, perché, pur essendo l'apparire l'orizzonte entro cui ogni cosa si manifesta e non una semplice cosa tra le altre (sicché si potrebbe obiettare che da una parte ci sono le determinazioni e dall'altra l'apparire in quanto tale), è anche vero che esso stesso appare, è uno dei contenuti che si manifestano. Scrive Severino: «L'apparire entra [...] tutto nel proprio contenuto, vi appare *senza residui*: l'assoluta soggettività è assoluta oggettività»⁹³.

E ancora: «L'affermare che questa lampada è accesa è lo stesso apparire del suo essere accesa. L'apparire dell'essere è il dire originario; e l'originariamente detto non forma una zona intermedia – per esempio la dimensione mentale, o la dimensione della proposizione, del giudizio, eccetera – tra il dire e l'essere che appare: l'originariamente detto è l'essere che appare»⁹⁴.

Ciò che mi interessa sottolineare è che nella filosofia severiniana "pensare la cosa" non lascia spazio per alcuna "zona intermedia" – quella che nel pensiero concettuale è rappresentata appunto dal "concetto", l'"idea", etc. Infatti l'assoluta oggettività, cioè la cosa così come essa è, e l'assoluta soggettività, ossia il pensiero della cosa, coincidono. Non nel senso che – ad esempio – l'idea del tavolo e il tavolo siano identici, bensì nel senso che il pensiero del tavolo inteso come l'apparire del tavolo si risolve senza residui nel tavolo stesso, perché «l'essere che appare include [...] il suo stesso apparire»⁹⁵. Questo risolversi senza residui è a mio avviso accostabile a una *robust identity theory of the truth* piuttosto che ad altre teorie della verità diffuse oggi (corrispondentiste, pragmatiste, deflazioniste, coerentiste, etc.).

Bibliografia

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².

F.H. BRADLEY, *Appearance and Reality*, Allen & Unwin, London 1983.

⁹⁰ J. DODD, *An identity theory of truth*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p.168

⁹¹ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, p.198: «Il significato originario dell' 'anima' – e della 'mente', del 'pensiero', della 'coscienza' ecc. – è il loro porsi come apparire dell'essere».

⁹² E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981², p. 91.

⁹³ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 239, n8, corsivo mio.

⁹⁴ *ivi*, p.237

⁹⁵ *Ibid.*

F.H. BRADLEY, *On Truth and Copying*, in “Essays on Truth and Reality”, Oxford University Press, Oxford 1914².

J. DODD, *An identity theory of truth*, Palgrave Macmillan, New York 2008.

R. GASKIN, *The Identity Theory of Truth*, in “The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)”, 1 maggio 2015, a cura di E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/truth-identity/>

6.7 - Le contraddizioni del tempo in John McTaggart ed Emanuele Severino

Claudio Tugnoli

John McTaggart Ellis McTaggart (1866-1925), esponente del neoidealismo inglese, nel 1908 pubblicò un articolo *The Unreality of Time*, che avrebbe destato notevole interesse, in virtù dei sottili argomenti che adduceva a sostegno della tesi dell'irrealtà del tempo. Professore di filosofia presso il Trinity College di Cambridge, McTaggart affronta la questione del tempo dopo aver pubblicato due saggi su Hegel: *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1896 e *Studies in Hegelian Cosmology*, 1901. Nel 1910 avrebbe dato alle stampe *A Commentary on Hegel's Logic*. Negli *Studies in the Hegelian Dialectic* McTaggart affronta la questione del rapporto tra la successione temporale e lo svolgimento delle categorie della Logica hegeliana. McTaggart è convinto che il processo dialettico non si svolge nel tempo, poiché se così fosse si dovrebbe attribuire al tempo una realtà sostanziale, inoltre se fosse nel tempo il processo dialettico non potrebbe mai né cominciare né concludersi. Lo stesso Hegel nel § 257 dell'*Enciclopedia* ha definito il tempo come la sfera dell'essere fuori di sé. In se stesso il tempo non potrebbe avere alcun ordine, né principio di unità, né alcun limite intrinseco. Partendo dalla tripartizione di passato, presente e futuro, sarebbe stato possibile ricavare da Hegel il concetto di tempo come contraddizione che ininterrottamente pone e toglie se stessa nel divenire temporale, ma McTaggart attribuisce a Hegel l'idea di un tempo informe, senza ordine, senza limiti e senza inizio né fine. Come potrebbe un universo completamente razionale – così lo concepiscono Hegel e McTaggart – svolgersi nel tempo, che non ha né inizio né fine, mentre l'universo deve avere inizio e fine? McTaggart non poteva abbandonare né la metafisica, né l'idea che il processo temporale, pur non essendo la vera realtà, potesse assicurare la realizzazione della sintesi degli opposti contrari e il compimento dell'armonia nell'Assoluto. Nel famoso articolo pubblicato su *Mind* nel 1908, *The Unreality of Time*, McTaggart sostiene che il tempo è apparenza a causa di una contraddizione ineliminabile intrinseca, partendo dall'argomento hegeliano per cui il tempo è una contraddizione permanente e aggiungendo una serie di argomentazioni originali.

Nel suo *Gli abitanti del tempo* (1978), Emanuele Severino indica la struttura dell'Occidente nella volontà che le cose siano tempo, perciò niente. Il tempo è la struttura stessa dell'Occidente, inaugurata dal pensiero greco e divenuta stabilmente dominante in quanto dimora abitata da tutte le forme di cultura, istituzioni, individui. Riprendendo *l'Essenza del nichilismo* (1971), Severino mostra che tale struttura dominante, il tempo, coincide con la persuasione che gli enti escono dal niente e vi rientrano. Essa è all'origine della tecnica, identica alla volontà che ogni ente sia niente. All'alienazione essenziale, al tempo come separazione dell'ente dall'essere appartiene la persuasione che tale separazione appaia in tutta evidenza, che il tempo sia evidente. Quando la casa viene distrutta diciamo che essa non è più, ma in realtà essa esce dall'apparire e noi, basandoci sull'apparire, non possiamo dire nulla perché non sappiamo nulla di ciò che è uscito dall'apparire. Appare l'ente nell'intervallo, ma non appare il suo essere niente. Non c'è alcuna evidenza del fatto che l'ente sia divenuto un niente, la sua nientità non è qualcosa che appaia e si mostri incontestabilmente con evidenza. Il tempo, che coincide con l'essere niente dell'ente, non è evidente. L'apparire del tempo è il risultato di una errata ermeneutica dell'apparire, la quale, per soddisfare la volontà che l'ente sia niente, accampa la pretesa che l'essere niente dell'ente sia del tutto evidente. Ma se ci ritiriamo dall'alienazione essenziale, possiamo solo dire che l'ente appare e che, essendo eterno, può entrare e uscire dall'apparire, senza che l'apparire e lo scomparire possano dirci alcunché sulla sorte dell'ente che non appare ancora o non appare più. Ben più evidente della nientità dell'ente è allora la necessità che l'ente permanga unito all'essere e che nessuna separazione sia accettata, nessuna alienazione, nessun tempo possa persuadere della sua pretesa evidenza. Ci sono dunque due ermeneutiche: l'ermeneutica dell'isolamento, della separazione dell'ente dall'essere e l'ermeneutica della congiunzione e inseparabilità di ente ed essere. Il tempo è il risultato della prima ermeneutica, alla quale appare evidente la nientità dell'ente, di cui ha bisogno per rendere l'ente disponibile alla manipolazione da parte della volontà di potenza. Il tempo è dunque un errore che si prende il lusso di non vedere la clamorosa contraddizione della persuasione che l'ente è niente. L'ermeneutica della congiunzione necessaria dell'ente all'essere non ha bisogno della successione temporale in cui l'ente esce dal niente e vi

ritorna. L'apparire e lo scomparire dell'ente non riguarda l'essere dell'ente, che dunque al nuovo sguardo dovrà apparire eterno.

Al di là dei diversi orizzonti speculativi, McTaggart e Severino condividono l'idea che la rappresentazione degli eventi nel tempo da parte della Tradizione filosofica e del Senso comune, si fondi sull'accettazione di una contraddizione tanto innegabile quanto inconsapevole. La metafisica rappresenta per entrambi la via che conduce al riconoscimento della verità dell'Assoluto o dell'Essere attraverso la negazione dell'errore. Solo l'evidenza della verità assoluta e incontrovertibile potrà preparare il ritorno in patria dall'esilio dell'alienazione e dell'errore.

Bibliografia

- C. TUGNOLI, *Da Platone a McTaggart: le contraddizioni del tempo e gli usi linguistici*, in "Dialegesthai", 9 luglio 2001, <https://mondodomani.org/dialegesthai/ct01.htm>
- C. TUGNOLI, *La dialettica dell'esistenza. L'hegelismo eretico di John McTaggart*, FrancoAngeli editore, Milano 2000.
- C. Tugnoli, *L'interpretazione della natura del tempo in John McTaggart Ellis McTaggart*, in "Dianoia", 1998, III, pp. 163-199.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982².
- E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando editore, Roma 1978.
- J.M.E McTaggart, *The Unreality of Time*, in "Mind, New Series", Vol. 17, n.68, 1908, pp. 457-474, (ristampato in italiano in L. CIMMINO (a cura di), *L'irrealtà del tempo*, Rizzoli, Milano 2006).
- J.M.E. MCTAGGART, *La natura dell'esistenza*, a cura di C. Tugnoli, Bologna, Pitagora editrice 1999. (Titolo originario *The Nature of Existence*, vol. 1, 1921, vol. 2, 1927, Cambridge University Press, Cambridge)
- J.M.E. MCTAGGART, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1896.

FOURTH PARALLEL SESSION

QUARTA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 7 – Storia della filosofia

7.1 - Filosofia e poesia in Heidegger e Severino. Un confronto

Francesco Mora

La relazione che qui si presenta intende analizzare e ricostruire, attraverso una strumentazione critica e storico-filosofica, le posizioni teoretiche riguardo al rapporto tra filosofia e poesia di due giganti del pensiero novecentesco e del XXI secolo, quali Martin Heidegger e Emanuele Severino.

Il confronto, tra pensiero poetante e pensiero calcolante della filosofia in quanto metafisica, gioca un ruolo centrale per quanto riguarda, in Heidegger, il suo *Denkweg*, per cui il linguaggio poetico risulta, allo stesso tempo, quello che più si avvicina, tenendosi tuttavia lontano, alla originaria verità dell'Essere (*Seyn*).

La poesia e il linguaggio poetico si manifestano in Heidegger a partire dalla metà degli anni Trenta (*Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»* del semestre invernale 1934/35; *Perché i poeti?* in Id. *Sentieri interrotti*, Conferenza tenuta per il ventesimo anniversario della morte di R.M. Rilke nel 1926 e pubblicata nel 1950; *Hölderlin e l'essenza della poesia*, conferenza tenuta a Roma nel 1936, in Id., *La poesia di Hölderlin*, anno anche del saggio sull'*Origine dell'opera d'arte*; *L'inno «Andenken» di Hölderlin*, semestre invernale 1941/42; *L'inno «Der Ister» di Hölderlin*, semestre estivo 1942; *La poesia di Hölderlin*, che raccoglie saggi che coprono in gran parte il 1943) per giungere anni Cinquanta con i saggi raccolti nel volume *In cammino verso il linguaggio*, edito nel 1959, ai quali va aggiunto anche se pubblicato nel 1954 e risalente al 1947 una raccolta di brevi testi poetici heideggeriani, da lui stesso commentati in calce, che va sotto il titolo di *Aus der Erfahrung de Denkes* tradotto in italiano con il titolo *Pensiero e poesia*.

Dopo questo lungo e un po' noioso, quanto incompleto, elenco, va detto che l'architettura del lavoro consiste nel prendere in considerazione principalmente il volume *La poesia di Hölderlin* e il corso del 1942 sull'inno *Der Ister*, non tralasciando, tuttavia, altri contributi, al fine di ricavarne le tematiche fondamentali che forniscono un panorama non solo della concezione della poesia e del linguaggio poetico in Heidegger, ma mettono pure in evidenza i paradigmi della sua stessa filosofia. Per far questo ci siamo serviti di strumenti critici che riteniamo di alto valore e che ci hanno supportato nello sforzo interpretativo. Poesia, pensiero

poetante, linguaggio, umanismo sono motivi fondamentali del pensiero heideggeriano che tenta di svincolarli dal linguaggio tecnologico e dalla stessa tecnica, dall'uomo *oeconomicus* e *animal rationale*, dalla *Weltanschauung* della metafisica insomma, che da Platone in poi si è imposta nell'Occidente. Con tali presupposti si cercherà di far chiarezza, per quanto possibile e nelle nostre capacità, ma per una via ancora poco battuta, del significato che il poetare (*dichten*) ha per il pensiero (*denken*), quali siano le aderenze e le differenze, in un orizzonte che è di entrambi i filosofi e che ha oltrepassato quello dell'utile e del mercato.

A partire da queste riflessioni si è tentato di gettare un ponte verso il pensiero di Severino, riguardo al medesimo tema centrale ossia il rapporto tra filosofia e poesia e il significato della poesia per il pensiero filosofico. Certamente, si è dovuto evidenziare differenze e una diversità di approccio alla questione, ma questo non ha impedito un proficuo confronto tra due posizioni di pensiero che hanno segnato il nostro tempo e la nostra cultura.

Per quanto riguarda la riflessione severiniana la relazione ha tenuto presente i due testi che trattano dell'opera poetica di Giacomo Leopardi (Severino, 2005, 2006); ma sin ponendo attenzione ai titoli dei due volumi si nota che i temi centrali nel pensiero di Severino sono presenti con tutta la loro forza: Nulla, Nichilismo, Tecnica, Occidente. È questo un possibile punto di contatto tra i due Pensatori: entrambi, infatti, fanno interagire, per un verso Hölderlin e per l'altro Leopardi, la poesia con i temi specifici della loro filosofia, proponendo al lettore non solo una interpretazione che esula dalla critica letteraria e dalla storia della letteratura, ma anche un particolare approdo a quelli che sono i *Grundprobleme* che determinano e si dipanano lungo il loro cammino di pensiero.

Tra le tante che possono essere rilevate, una differenza si impone con più evidenza; se per Heidegger Hölderlin rappresenta il poeta che, forse anche in virtù della sua particolare sensibilità e malattia mentale, ha saputo, quasi come una sacerdotessa greca, dire in maniera oracolare l'originaria verità dell'Essere (*Seyn*), per Severino, diversamente, Leopardi, anch'egli minato nel fisico, «è uno dei grandi pensatori dell'Occidente perché apre e fonda la dimensione in cui si muove l'intera filosofia contemporanea», osservando il fallimento dell'epoca della tecnica, ma proprio in quanto fonda il pensiero filosofico contemporaneo mostra l'inevitabile, ossia la distruzione degli Eterni e l'annientamento di ogni cosa, il dominio e la signoria del Nulla. Essendo il pensatore più radicale dell'Occidente è anche colui che si confronta al massimo grado con il nichilismo che ne è l'essenza (*Essenza del nichilismo*) con la “frantumazione e frammentazione”, che pur non venendo perseguita da Leopardi – considerato in primis come pensatore e non come poeta – non le può evitare in quanto matrici del pensiero occidentale. Così il suo pensiero come la sua esistenza si frantumano nella morsa della contraddizione; ed evitare l'abisso non è più possibile, «Così tra questa/ immensità s'annega il pensiero mio:/ e il naufragar m'è dolce in questo mare».

In questo senso, allora, Leopardi rappresenta colui che meglio di altri ha espresso l'essenza dell'Occidente, e per questo motivo è il fondatore della filosofia contemporanea; e tuttavia proprio per tale ragione cade nell'abisso del Nulla.

Per quanto sin qui detto si sono tenuti presenti anche i volumi di Severino: *Destino della necessità. Kata to chreon*, e *La gloria*.

È chiaro a tutti che il confronto tra questi due pensatori risulta problematico e non sempre possibile; il rischio è quello di far cortocircuitare i due pensieri, mettendo assieme elementi che per loro stessa natura si respingono. Allora non bisogna tanto ricercare analogie e differenze quanto piuttosto – e in ciò sta la difficoltà estrema – lasciar parlare i due filosofi.

Bibliografia

AA.VV., *Heidegger e la poesia (1)*, in “aut aut”, n. 234/1989.

AA.VV., *Heidegger e la poesia (2)*, in “aut aut”, n. 235/1990.

E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 2006

E. SEVERINO, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015.

F. HÖLDERLIN, *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Mondadori, Milano 1996.

F. HÖLDERLIN, *Sul tragico* a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1994.

G. BONTADINI, E. SEVERINO, *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana, Brescia 2017

G. LUKÁCS, *Filosofia dell'arte. Primi scritti sull'estetica (1912-1918)*, vol. I, a cura di T. Perlini, SugarCo, Milano 1971.

G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1985²

J. PAUL, *Scritti sul nichilismo* a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997.

R. JAKOBSON, *Hölderlin. L'arte della parola*, a cura di C. Angelino, trad. O. Meo, Il Nuovo Melangolo, Genova 1979.

7.2 - Emanuele Severino interprete di Nietzsche

Antonio Surace

L'obiettivo del seguente lavoro è quello di discutere dell'interpretazione severiniana dell'eterno ritorno, tema importantissimo della filosofia nietzschiana: tanto famoso quanto assai frainteso. Severino, a differenza dei precedenti interpreti, mostra che si tratta di un discorso estremamente filosofico, e non di un semplice mito letterario inserito a caso nelle opere di Nietzsche. Al contrario, gli restituisce tutta la potenza speculativa che era stata ignorata o addirittura negata, ricomponendo la struttura della sua fondazione a partire dal linguaggio di Zarathustra e da alcune annotazioni dei *Frammenti postumi*. L'argomentazione ruota essenzialmente intorno a tre capitoli fondamentali di *Così parlò Zarathustra: Sulle isole beate; Della redenzione e La visione e l'enigma*. Dopo un breve chiarimento sul fondamento sui cui poggia tale fondazione, e cioè la verità innegabile del divenire, passa agli sviluppi necessari della sua analisi. «Dio è morto» afferma Nietzsche, e Severino spiega il perché. Non si tratta di una semplice volontà che Dio non esista, ma di un'impossibilità necessaria. Se infatti esistesse un Dio (come un ente eterno e immutabile) che contiene già tutto e impone un ordine cui tutto deve adeguarsi (anche il nulla), allora il divenire sarebbe negato, vanificato; perché se il divenire consiste nell'uscire delle cose dal nulla e nel ritornarvi (e per dirsi tale necessita dunque di questa opposizione tra essere e nulla), e se un Dio cancella tale opposizione, allora il flusso delle cose resterebbe annientato. Ma la verità del divenire è innegabile, allora occorre affermare la morte di Dio. «Dio è morto» è la sentenza di Nietzsche. All'uomo non resterebbe nulla da creare, cioè trarre fuori dal nulla, se esistesse Dio. Tuttavia, anche se si nega l'esistenza di Dio, la volontà creatrice dell'uomo rimane ancora incatenata, imprigionata. Ma cos'è che ancora non la lascia libera? Troviamo la risposta nel capitolo *Della redenzione*. La volontà è trattenuta dal passato come ciò che non si lascia smuovere, e dunque si costituisce come un ente immutabile che sovrasta il mondo e gli uomini. Sovrasta la volontà di potenza e la incatena. La redenzione da questa sofferenza è che la volontà sia potente anche sul passato: la volontà deve volere quanto è da sempre accaduto, affinché niente si accumuli come un macigno che impedisce il divenire. Tutto ciò che è stato deve essere ri-voluto, e non una sola volta, ma tutte le volte, e cioè eternamente, altrimenti, daccapo, si costituirebbe come un immutabile e ci ritroveremmo al punto iniziale del problema. Sostanzialmente non avremmo risolto nulla. Saremmo di fronte a un muro inoltrepasabile che ostacolerebbe il flusso di tutte le cose. La soluzione definitiva la troviamo nell'atto del volere eternamente che tutto ritorni, che la via in avanti e quella all'indietro siano effettivamente un'unica via, la via dell'eterno ritorno: un circolo senza inizio né fine, senza scopo né senso. In nessun punto di questo circolo ci si può fermare, perché altrimenti qualsiasi punto si costituirebbe come un ente permanente che negherebbe il divenire. Per affermare il divenire, questo circolo non può essere percorso una volta sola, ma infinite volte. Bisogna sempre volerlo eternamente, e volere eternamente quanto in questo circolo è accaduto, accade e accadrà. Ecco mostrata la potenza speculativa del più grande pensiero di Nietzsche, che è la massima affermazione della verità del divenire. Severino, però, a questo punto, ci fa vedere quanto il pensiero di Nietzsche in tutta la sua potenza appartiene al cuore della "Follia dell'Occidente"; quanto il filosofo tedesco sia anch'egli protagonista dell'essenza del nichilismo che avvolge tutta la tradizione filosofica fin dai greci. Severino spiega che la "Follia" di cui parla è il credere nel divenire come un uscire delle cose dal nulla e un ritornarvi. Ma se le cose sono, come possono non essere? Non è questa forse la più radicale delle contraddizioni? Se l'essere è non può non essere, non può essere un nulla. Tutto è eterno. Il Divenire è soltanto un apparire di stati eterni dell'essere.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.
- E. SEVERINO, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006.
- E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.
- E. SEVERINO, *La potenza dell'errare*, Rizzoli, Milano 2013.
- E. SEVERINO, *Oltrepasare*, Adelphi Milano 2007.
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976.

F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1983.

F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977.

7.3 - Testimonianza della verità e fallimento heideggeriano

Pedro Manuel Bortoluzzi

Il nostro intervento è strutturato in due parti: la prima ha carattere storiografico-espositivo, mentre la seconda teoretico-ermeneutico. Nella prima parte vengono esposti tutti i passaggi lungo i quali si snoda il rapporto più che cinquantennale del cammino severiniano col pensiero di Martin Heidegger. La struttura dell'esposizione intende essere sintetica, in quanto il suo obiettivo è quello del semplice – e ciononostante accurato – delineamento del contesto e del valore di questo rapporto, di modo che l'analisi teoretica della seconda parte dell'intervento possieda tutti gli elementi a essa necessari. Per prima cosa esponiamo il senso del rapporto col pensiero heideggeriano, quale viene profilato nella tesi di laurea di Severino, scritta sotto la guida del maestro Gustavo Bontadini, nella quale egli intendeva «[...] mostrare che l'apertura della filosofia contemporanea alla metafisica classica trovava la propria espressione più concreta e sviluppata nel pensiero»⁹⁶ del Tedesco. Successivamente viene indicata la presenza di Heidegger nell'opera fondamentale, *La struttura originaria* (1958), e nelle successive opere, in cui avrà luogo il definitivo assestamento del pensiero del Bresciano, avente al suo centro la tesi dell'eternità dell'essente in quanto essente. Si cerca di mettere in luce il senso di quello che è indicato da Severino come il merito di Heidegger, ossia di aver richiamato l'attenzione del dibattito filosofico contemporaneo sul tema del nulla e dell'opposizione fondamentale essere-nulla⁹⁷. Accanto a quella del merito, l'indicazione della profonda ambiguità: da un lato la sostanziale insostenibilità del suo pensiero fondamentale, la differenza ontologica, ovvero dell'assoluta differenza che si istituisce tra due che hanno in verità in comune il loro non essere un *nihil absolutum*⁹⁸; dall'altro lato, l'ambiguità dovuta al fatto che il pensiero heideggeriano, nel suo preoccuparsi di illuminare le condizioni di possibilità della metafisica, non riesce a dimostrarne l'impossibilità (o l'impossibilità dell'esistenza di Dio⁹⁹), in ciò non riuscendo a comprendere la propria appartenenza a ciò che Severino chiama sottosuolo filosofico del nostro tempo, ovvero alla necessaria distruzione degli immutabili della tradizione in cui consiste la coerenza del nichilismo occidentale. L'esposizione si conclude con un tentativo di valutazione dell'assenza, negli ultimi decenni, di un corposo confronto con la filosofia heideggeriana, malgrado la continua pubblicazione di numerosi nuovi volumi della *Gesamtausgabe* (con particolare attenzione ai *Beiträge*¹⁰⁰). Un breve intermezzo immette nella seconda parte dell'intervento: vengono introdotte le recenti analisi severiniane in merito al rapporto della testimonianza della verità con l'altro, ovvero con l'"altrui esser uomo", ponendo il focus sull'immagine/metafora della terra degli dèi, e mostrando come il linguaggio che testimonia il destino giunga ad affermare la necessaria presenza, in ogni cerchio dell'apparire, della dimensione più simile a quella testimonianza¹⁰¹. A partire da questi sviluppi del pensiero severiniano, viene dunque indicata la necessità che la testimonianza della verità, nel suo costituirsi rigoroso, riconfiguri il suo rapporto con "gli altri", e innanzitutto con "le altre filosofie": non più individuazione delle tracce svianti della gioia, bensì tentativo incessante di decifrazione e conoscenza delle autentiche tracce della verità dell'essere; un tentativo che sia in grado di individuarle e tenerle ferme pur nella loro appartenenza a contesti di pensiero, i quali permangono nichilistici, o aventi un significato complessivo che nega (crede di negare) la verità stessa. Questa indicazione fa esplicito riferimento ai risultati della nostra monografia dedicata alle filosofie di C. Michelstaedter e

⁹⁶ E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 18.

⁹⁷ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², p. 226 e sgg.; ID., *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 57-58.

⁹⁸ E. SEVERINO, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, p. 110 e sgg.

⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 302

¹⁰⁰ M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, traduzione di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007. (titolo originale: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pubblicato nel 1989).

¹⁰¹ «È quindi necessario [...] che in ogni terra degli dèi di ogni altro cerchio [...] sia presente ciò che è la dimensione più simile a quella testimonianza, ma rispetto al quale rimane un problema se negli altri cerchi rimane una sapienza nascosta – e non sia invece una sapienza manifesta, come lo è nel cerchio originario, o anche più ampia, e sia il linguaggio che ne cerchio originario testimonia il destino a non saper decifrare ciò che negli altri o in certi altri cerchi è già decifrato». E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 334.

Severino (Bortoluzzi, 2016). Lo stesso Bresciano risulta del resto perfettamente consapevole di questo “compito”, delineandolo, proprio all'interno di un dialogo su Heidegger, nel modo seguente: «Viene così indicato un compito essenziale: pervenire allo sguardo che sappia leggere i pensatori – ma anche qualsiasi linguaggio umano – alla luce delle tracce che la Verità lascia nel linguaggio della Follia»¹⁰². Come si configura questo compito in relazione al pensiero heideggeriano? La seconda parte dell'intervento costituisce un tentativo di abbozzare una risposta. Nell'impossibilità di analizzare tutti o molti aspetti della filosofia del Tedesco, i quali possono ambire a essere individuati come tracce della verità nel senso sopra indicato, si procede dunque a mettere in relazione i due sensi del fondamento, nella convinzione che questo sia il punto di partenza più adeguato per affrontare quel grande aut aut che è il rapporto Heidegger-Severino (Cacciari). Il procedimento, nel ribadire la verità del giudizio severiniano su quella filosofia – in merito alla sua incapacità di testimoniare l'autentico fondamento/verità –, spinge verso un di più essenziale. Viene recuperato il concetto heideggeriano di “dottrina” (*Lehre*), ossia di ciò che nel detto di un pensatore rimane non detto¹⁰³, arrivando a chiedere: qual è la dottrina del detto heideggeriano? La tesi che cerchiamo di avvalorare è che se in Platone «Ciò che vi rimane non detto è una svolta intervenuta nella determinazione dell'essenza della verità»¹⁰⁴, in Heidegger ciò che rimane non detto, eppur intravisto, è una svolta nella determinazione del senso del fondamento, e dunque della verità, che va in direzione di quella severiniana. Il linguaggio, il detto heideggeriano è (assolutamente) incapace di testimoniare ciò verso cui pur tende, perché l'intravederlo atterrisce il processo argomentativo del pensatore, condannandolo alla titubanza, all'ambiguità (agli psicologismi e anti-intellettualismi). La nostra analisi fa dialogare il senso autentico del fondamento, quale è testimoniato nelle pagine severiniane, principalmente con gli scritti *Vom Wesen des Grundes* e *Beiträge zur Philosophie*.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- E. SEVERINO, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006.
- E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2008.
- E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981². (originariamente pubblicato nel 1958).
- M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, traduzione di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007. (titolo originale: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pubblicato nel 1989).
- M. HEIDEGGER, *Segnavia*, traduzione di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987. (titolo originale: *Wegmarken*)
- P.M. BORTOLUZZI, *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, Inschibboleth, Roma 2016.

7.4 - Il mare dell'esistenza e la rete della ragione.

Il dialogo Severino-Panikkar

Massimiliano Cabella

Quando martedì 9 marzo 2004 assistetti all'incontro tra Raimon Panikkar ed Emanuele Severino nell'Aula Magna dello IUAV di Venezia, mi resi conto di una difficoltà fondamentale che accomuna spesso i dialoghi interculturali: per quanto si possano avere tutti i migliori propositi e ci si impegni ad assumere un atteggiamento “dialogale” (cioè per quanto tentiamo di calarci nei panni dell'altro essendo disposti a riconoscere ed eventualmente abbandonare i nostri presupposti), frequentemente si finisce per parlare “lingue diverse” e spesso non si riesce a capire se si stia parlando o meno della stessa realtà. Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente, è il titolo opportunamente scelto per la pubblicazione di quel dialogo di quasi quattordici anni fa. Vorrei qui proseguire in qualche modo quel dialogo. Sottolineando alcuni punti secondo me importanti che emersero quel 9 marzo. Per quanto concerne la mia personale testimonianza e opinione a

¹⁰² E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2008, p. 181.

¹⁰³ «La “dottrina” di un pensatore è ciò che ne suo dire rimane non detto [...] Per poter esperire il non-detto di un pensatore [...] dobbiamo ripensare ciò che ha detto». M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in ID., *Segnavia*, op. cit., p.159.

¹⁰⁴ *ibid.*

proposito, la risposta ad una tale domanda (Severino e Panikkar parlano della stessa realtà? L'Oriente rappresentato da Panikkar e l'Occidente da Severino, parlano la stessa lingua?) è no e sì.

Partiamo dal sì. Panikkar e Severino parlano la stessa lingua filosofica. Parlano la lingua della filosofia occidentale. Usano tutti e due per parlare e pensare la rete della ragione occidentale: i concetti chiave dell'ontologia greca. E parlano della realtà intendendola allo stesso modo come mare dell'esistenza. Come divenire. Nell'introduzione L.V. Tarca sottolinea come i due forse guardino in qualche modo l'essere da prospettive differenti senza per questo vedere spettacoli diversi. Non è che la realtà sia la stessa, seppur guardata un po' più da Oriente nel caso di Panikkar e un po' più da Occidente nel caso di Severino?

Veniamo al no. Severino fa notare a Panikkar che anche lui, per quanto non lo ammetta, per quanto stenti ad ammetterlo, vuol usare la rete della ragione. Come gran parte del pensiero filosofico occidentale contemporaneo, anche Panikkar non ammette, secondo Severino, la propria fede nel divenire altro, la propria volontà che la realtà sia in ultima analisi un mare che diventa sempre altro da sé. L'esistenza è essenzialmente un mare che diventa sempre altro. L'essenza dell'essere è l'esistenza, il divenir-altro. Panikkar nel momento in cui non ammette l'eternità dell'essente in quanto essente, cioè l'eternità di ogni esistente, dal più corporeo e materiale al più spirituale e formale, nel momento in cui non ammette tale "eternità", non è che cada solamente in contraddizione, ma non si accorge, o non vuole accorgersi e ammettere, che sta usando una rete invisibile potentissima dalle maglie finissime: la rete della ragione che uccide gli essenti come tali, la rete del nichilismo. Sicché è un errore pensare che Severino intenda utilizzare la rete della ragione mentre Panikkar non intenda usarla per rispetto del mare. È proprio un errore, e un equivoco. Severino dichiara di farne uso. Panikkar "finge" di no. (Ma finge nel senso che, secondo me, dissimula in qualche misura a se stesso di farne uso). Il mare dell'esistenza a cui guardano i due filosofi non è lo stesso. Il mare della realtà di Severino, non ha le caratteristiche della realtà del mare Panikkar. E la rete-lingua filosofica di Severino non ha i caratteri della lingua-rete filosofica di Panikkar.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989.

E. SEVERINO, prefazione a M. CABELLA, *Il Tao e la Filosofia di Jaspers*, ECIG, Genova 2016.

K. JASPERS, *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, Piper, München 1967; traduzione di R. Brusotti, *Volontà e destino. Scritti autobiografici*, il melangolo, Genova 1993.

L. V. TARCA, *Il sapere mistico. Un'esperienza filosofica tra Wittgenstein e Panikkar*, in I. ADINOLFI, G. GAETA, A. LAVAGETTO, *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, il melangolo, Genova 2017, pp. 611-634.

L. V. TARCA, *Pratiche filosofiche e cura di noi*, in C. BRENTANI, R. MADERA, S. NATOLI, L.V. TARCA, *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 114-143.

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, traduzione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1971. (originariamente pubblicato nel 1927).

R. PANIKKAR, E. SEVERINO, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, Jaca Book, Milano 2014.

R. PANIKKAR, *La nuova innocenza. Innocenza cosciente*, Servitium editrice, Troina (En) 2005.

R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, Jaca Book, Milano, 2004; ora in R. PANIKKAR, *Opera Omnia Vol. VIII, Visione trinitaria e cosmoteandrica*, Jaca Book, Milano 2010.

R. PANIKKAR, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000.

R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002.

7.5 - Severino e la dicotomia tra pensatori sistemici e analitici

Giuseppe Ieropoli

Premessa indispensabile alla discussione sulle dicotomie, nei più disparati campi del sapere, è che difficilmente le posizioni assunte dai vari studiosi si collocano rigidamente e precisamente ai poli dell'antitesi, bensì le diverse visioni si collocano in punti intermedi tra i due estremi ideali. Per cui nell'esame del dibattito tra due studiosi, sostanzialmente annoverabili nella medesima orbita, potrebbe capitare anche di distinguere nettamente le loro posizioni, considerando uno dei due studiosi come rientrante nella sfera della categoria "A", solo perché la posizione teorica assunta dall'altro studioso sembra, da certi punti di vista, pur tuttavia minimali, più vicina all'estremo ideale rappresentato dal polo "B".

Se ora prendiamo in considerazione un tema filosofico centrale come il rapporto tra il “tutto” e la “parte”, può accadere che in un confronto tra pensatori, che per lo più si ritengono tutti essenzialmente sistemici, il dibattito assuma i tratti di una disputa tra sistemici e analitici, definendo così gli uni e gli altri, a seconda di chi appare possedere l’ottica sistemica più forte e quella meno forte. Ebbene Emanuele Severino ha esaminato in profondità questa fondamentale dicotomia ed è arrivato a dimostrare che anche la visione sistemica più forte nasconde al proprio interno un punto debole che, nonostante le più sincere intenzioni, la fa inevitabilmente ricadere nel suo esatto opposto, cioè in una visione che pur se inconsapevolmente si rivela inesorabilmente analitica.

«Che il mondo sia l’unità di parti inseparabili è la verità più profonda. Ma non è sul fondamento della logica dell’Occidente che lo si può affermare (né sul fondamento della logica separante del nostro tempo né sul fondamento di quella unificante)»¹⁰⁵.

Cioè quello che a prima vista si presenta come uno scontro tra sistemici e analitici, a volte leggibile anche come una contesa tra sistemici forti e deboli, si risolve a ben vedere in una disputa tutta interna al pensiero analitico. Da ciò si potrà dedurre che ben altre dovranno essere le fondamenta su cui basare un pensiero sistemico coerentemente a-dualistico ed unificante.

Severino ha pensato meglio di chiunque altro la verità più profonda ossia l’interconnessione di tutte le cose in quanto, nonostante tale concetto sia stato da tempo espresso nelle forme e nei modi più diversi, meravigliosi e suggestivi, anche da grandissimi mistici, artisti, filosofi e scienziati, tuttavia esso non ha mai avuto un fondamento sicuro, incontrovertibile, capace di allontanare le sempre più attrezzate critiche separanti del nostro tempo. Secondo Severino, da due millenni circa in Occidente si assiste non tanto allo scontro tra visioni separanti e visioni unificanti, ma a bene vedere a quello tra visioni che si rivelano essere tutte essenzialmente separanti, anche quando credono di essere fortemente unificanti.

Cioè a dire: nonostante le più grandi espressioni filosofiche, scientifiche, artistiche e spirituali d’Oriente e d’Occidente, siano fortemente convinte che il luogo della verità risieda nella interconnessione di tutte le cose, nonostante questa sentita ed anche ragionevole consapevolezza, tuttavia esse non riescono a fondare in modo incontrovertibile e soprattutto ad intendere il senso più profondo della verità che peraltro strenuamente sostengono. Pertanto, anche quando si fa un gran parlare di epistemologia del pensiero complesso, di olismo nelle scienze sociali e di organicismo nelle scienze fisico-matematiche e della natura si rimane tuttavia nel campo della sola “giustapposizione di tutte le cose”, che è qualcosa di abissalmente diverso dalla “interconnessione di tutte le cose”.

Ciò è dovuto, secondo Severino, al fatto che spesso si sottovaluta che il tratto comune a tutte le logiche sia a quelle unificanti che a quelle separanti è pensare la cosa come oscillante tra l’essere e il nulla, e che dare per scontato ciò pregiudica inequivocabilmente qualunque tentativo, per quanto nobile e persuasivo possa essere, di fondazione di una logica effettivamente e inconfutabilmente unificante. Infatti, se tutte le cose escono dal nulla e vi fanno ritorno, ossia sono enti che si sporgono temporaneamente dal nulla, tra di esse non vi può essere alcun saldo e necessario legame in quanto qualunque collegamento è interrotto dal nulla che in questa ottica si frappone inevitabilmente alle cose, ossia: ogni cosa non è immediatamente prossima alle altre cose ma al nulla da cui proviene e a cui è destinata. Se le cose escono dal nulla e vi fanno ritorno, questo significa che la separazione tra di esse è massima perché appunto, per quanto vicine le si possa pensare, rimangono irrimediabilmente divise dal nulla, o più precisamente dal nulla assoluto, che è una categoria introdotta dall’ontologia greca. Severino ha precisato che il linguaggio pre-filosofico, e quindi pre-ontologico, non ha mai concepito tale categoria in quanto essa è emersa solo ed esclusivamente dalla estrema e fondamentale contrapposizione dell’essere al nulla, antitesi che con ogni probabilità ha iniziato ad influenzare anche le lontanissime concezioni della sapienza orientale fin dai tempi della conquista dell’Oriente da parte di Alessandro Magno e poi sempre più durante il periodo ellenistico. In sostanza prima della filosofia il nulla era una regione o una dimensione distante, anche moltissimo da quella dell’essere, ma pur sempre con essa in qualche modo comunicante e dunque collegata.

A conferma di ciò si può citare quanto scrisse nei suoi ultimi appunti Raffaele Pettazzoni (1883-1959), fondatore e organizzatore della Storia delle religioni in Italia:

«Si dice (ma io ne dubito): tutti i miti sono miti delle origini. Io ho delle riserve. Ad ogni modo, il pensiero primitivo non si ferma alle origini. Per noi, l’origine è un iniziare assoluto; prima dell’origine c’è il nulla. Il

¹⁰⁵ E. SEVERINO, *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993, p. 105.

pensiero primitivo non concepisce il nulla. Il Bevor [Prima] delle origini non è il nulla, è un altro. Prima di questo mondo c'è un altro mondo. [...] Il pensiero primitivo ignora il nulla».¹⁰⁶

Insomma, quand'anche il linguaggio pre-filosofico parla di nulla non lo concepisce mai in termini assoluti. La novità della filosofia greca sta proprio in questo: cioè nell'elaborare le categorie fondamentali dell'essere e del nulla e la loro contrapposizione assoluta, il che comporta che nessuna delle due dimensioni partecipa in alcun modo dell'altra. Tuttavia anche se l'ontologia greca ha consentito di uscire dalle nebbie di un discorso inevitabilmente indeterminato, quale può essere il linguaggio non ontologico, essa è stata da sempre caratterizzata da una letale contraddizione: cioè dalla concezione della cosa come oscillante tra l'essere e il nulla, il che alla fine comporta l'entificazione del nulla, che è appunto una conclusione da respingere perché assurda.

Severino invece con la sua straordinaria argomentazione, che è arrivata a dimostrare l'eternità di tutti gli enti, indica la strada attraverso cui si diradano, fino a scomparire del tutto, le nuvole che avvolgono la verità.

Chissà quali scenari inediti potranno farsi avanti una volta che anche lo sguardo dei popoli si sarà definitivamente liberato da tutte le palesi e subdole contraddizioni con cui ha finora guardato all'interconnessione tra tutte le cose?

Bibliografia

E. SEVERINO, *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993.

E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.

R. PETTAZZONI, *Monoteismo e Politeismo*, Medusa, Milano 2005.

7.6 - Una nota su Del Noce e Severino interpreti dell'idealismo attuale

Amedeo Roncato

Il sistema di Giovanni Gentile è stato determinante per lo sviluppo delle filosofie di Augusto Del Noce ed Emanuele Severino, due tra i pensatori più influenti della contemporaneità italiana. Ma spesso le letture di Del Noce e Severino – entrambe sicuramente radicali nei confronti della filosofia gentiliana – non sono state tra loro accomunate, vuoi anche per le profonde differenze che solcano sia il pensiero, sia l'approccio speculativo dei due filosofi. In tale occasione si vorrebbe in qualche modo mostrare le analogie – a dir la verità, non poche – e le differenze tra queste due interpretazioni, che oggi, assieme a poche altre, hanno guadagnato lo status di “classico” per quel riguarda lo studio della filosofia di Giovanni Gentile. Per svolgere l'indagine qui proposta si dà come assunto che l'attualismo di Gentile rappresenti la forma più rigorosa e coerente di tutta la stagione cosiddetta “idealistica”, ossia di quel pensiero che pone come suo cardine l'intrascendibilità del pensare rispetto all'essere. In tal modo, sia per Del Noce, sia per Severino, il sistema gentiliano si esprime come il culmine assoluto: per Severino, come culmine del nichilismo, di cui rappresenta il grado più avanzato, in quanto in esso la persuasione che il divenire sia l'evidenza originaria raggiunge la sua più perfetta coerenza; per Del Noce, l'attualismo coincide coll'apogeo, e al contempo, con la conclusione del pensiero della modernità, per cui una filosofia posteriore all'idealismo attuale, o dovrà svolgersi entro presupposti affatto differenti, o sarà semplicemente una ripetizione, magari anche estremizzata, della medesima filosofia di Gentile. L'ermeneutica delnoceiana compiuta nei confronti del testo gentiliano si può riassumere sotto una fondamentale direttrice interpretativa: l'idealismo attuale come radicale ed assoluta critica dell'intuito. Per il filosofo torinese infatti il nocciolo duro dell'attualismo risiede – ed ha la sua genesi – nel superamento della conoscenza intesa come riflessione. Proprio per questo Gentile ritiene speculativamente insostenibile non solo tutto il dualismo gnoseologico, in quanto tara corrottrice del pensiero moderno, ma anche l'antica distinzione che fonda l'atto del conoscere sul vincolo intenzionale tra soggetto e oggetto, rifiutando così il valore teorico della conoscenza come semplicemente spettatrice, ed annullando così la datità del reale, fondamento proprio di tale *modus cognoscendi*. Proprio questo aspetto della filosofia gentiliana, e quindi il vincolo indissolubile tra critica radicale della teoria dell'intuito e conseguente negazione della realtà di fatto, è stato più volte sottolineato con vigore da Emanuele Severino:

Se non riusciamo a capire per quale motivo la filosofia contemporanea è antiassolutismo e antimetafisicismo, continuiamo a fare chiacchiere. Ebbene, Gentile è un pensatore che non ha fatto chiacchiere. Mi limiterò ad evidenziare il tratto che prima ho definito come la potenza radicale della distruzione gentiliana degli immutabili e degli assoluti. Un tratto, a mio avviso, poco esplorato. Consiste

¹⁰⁶ R. PETTAZZONI, *Monoteismo e Politeismo*, Medusa, Milano, 2005, pp. 201-218

nella coniugazione del principio idealistico, per il quale una realtà immutabile ed esterna al pensiero è un presupposto inaccettabile, e della consapevolezza che una realtà presupposta al pensiero è una realtà immutabile rispetto al pensiero, ossia rispetto a ciò che, per Gentile, è la vera dinamicità, il vero divenire dell'essere¹⁰⁷.

In virtù del suo essenziale carattere antiintellettualistico, l'idealismo attuale di Gentile viene criticato da Del Noce per il suo spiccato carattere prassista, che non può altro che traboccare nel più rigido dei solipsismi, per cui nel pensiero gentiliano

l'azione come trasformazione della realtà viene assunta quale valore in sé, con la conseguente retrocessione degli altri soggetti a strumenti e ad ostacoli. [...] L'insoddisfazione agostiniana rispetto ai beni finiti si trasforma in Gentile nell'insoddisfazione rispetto al fatto. Che cosa ne consegue? Tutto è bene in quanto è atto, tutto è male in quanto è fatto. [...] Si tratta di una totale spersonalizzazione del reale, la realtà viene ridotta nel soggetto, assume aspetto di realtà nella mia azione, come ostacolo che proietto davanti a me per superarlo¹⁰⁸.

Proprio come lo stretto legame che intercorre tra estremo antiintellettualismo e prassismo - i due baluardi inscindibili del pensiero gentiliano - conduce al solipsismo, similmente, per Severino, la prassi, intesa come divenire «in quanto forza consapevole che conduce le cose nell'essere nell'essere e nel niente, appartiene all'essenza del nichilismo è una delle categorie fondamentali secondo cui il nichilismo pensa le cose»¹⁰⁹.

Se da una parte, per Del Noce, si è stabilito un legame indissolubile ed irremovibile tra prassismo e solipsismo, dall'altra, per Severino, lo stesso fenomeno si verifica entro prassismo e nichilismo. Ed è proprio in Giovanni Gentile che questi due vincoli, assumono una valenza che mai si era scorta nella storia del pensiero occidentale. Proprio per questa ragione, sia Del Noce sia Severino, non possono attribuire all'attualismo alcuna funzione di mediazione, mediazione tanto voluta da colui che di Severino fu il maestro, e per qualche verso, anche se non in senso stretto, di Gentile l'allievo, Gustavo Bontadini. All'idealismo attuale spetta quindi un ufficio che pochi hanno avuto nella storia del pensiero, quella di essere un sistema filosofico di carattere sommamente risolutivo.

Bibliografia

- A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.
- A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.
- A. DEL NOCE, *Pensiero della chiesa e filosofia contemporanea*, Studium, Roma 2005.
- D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- E. SEVERINO, *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, a cura di M.I. Gaeta, Marsilio, Padova 1995.
- E. SEVERINO, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Roma 1978.
- E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.
- L. RAMELLA, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- U. SPIRITO, A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971.

¹⁰⁷ E. SEVERINO, *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, a cura di M.I. Gaeta, Marsilio, Padova 1995, pag. 58.

¹⁰⁸ A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 39-40.

¹⁰⁹ «Proprio perché è un punto d'arrivo, l'attualismo non può essere "riformato", ma deve dar luogo all'opposizione radicale». A. DEL NOCE, *Pensiero della chiesa e filosofia contemporanea*, Studium, Roma 2005, pag. 37.

7.7 - 60 anni de "La Struttura Originaria". Prime linee di una genealogia

Franco Pepe

Per i 60 anni de *La struttura originaria* abbiamo scelto di mettere a tema il grande confronto ontologico che Severino ha condotto con Martin Heidegger sin dalla stesura di *Heidegger e la metafisica*. La scelta è dettata dalla convinzione che sulla struttura speculativa quale si mostra ne *La struttura originaria*, la grande opera del 1958, e a partire dalla Struttura originaria, si possa far luce andando a riflettere su quanto esposto nel primo grande confronto con il pensatore della Foresta Nera.

La prima formulazione concreta della nostra proposta di riflessione suona: l'interpretazione della problematica heideggeriana quale si mostra in *Heidegger e la metafisica* si svolge intorno ad un nucleo speculativo – quello del “fondamento metodologico” – che ne *La struttura originaria* trova il suo primo autonomo e grandioso assestamento. In altri termini, ciò che nello scritto del '58 costituisce la strutturazione concreta dell'originario (=sintesi di immediatezza logica e di immediatezza fenomenologica), agisce nell'opera del '50 – come “fondamento metodologico”.

Che “La Struttura Originaria” si configuri come la forma matura di ciò che in *Heidegger e la metafisica* appare come “fondamento metodologico”, è il nucleo centrale della originale e “sconcertante” interpretazione severiniana della filosofia heideggeriana: attraverso la posizione del fondamento metodologico il giovanissimo Severino è in grado di mostrare come nella teoresi del filosofo tedesco agisca – sia pur in modo inconsapevole – quella tensione della metafisica originaria che ha sorretto l'intera tradizione filosofica occidentale. Insomma, Severino mostra come il fondamento metodologico – l'intelligenza del quale egli aveva maturato grazie al magistero di Gustavo Bontadini – venga reso operativo da Heidegger allo scopo di una nuova problematizzazione della *metaphysica specialis* sul terreno dell'elaborazione della direzione ontologica dell'ontologia.

Leggiamo il grande pensatore bresciano in uno dei suoi scritti della maturità:

«Col tramonto al quale l'isolamento della terra è destinato, tramonta l'errare e la contraddizione in cui consiste tale isolamento [...]. Ma non tramonta ogni contraddizione. Non tramonta la “contraddizione C” ([...] - una figura questa della contraddizione C, che a partire da S.O., è costantemente presente nei miei scritti); ossia non tramonta la contraddizione che è tale non perché il suo contenuto sia l'errore e il contraddittorio, e dunque il nulla, ma perché è la forma astratta della verità [...]»¹¹⁰.

Il fatto che Severino abbia a più riprese richiamato all'importanza della grande contraddizione dialettica dell'originario (negazione che è dialettica in quanto negata dal Destino), ci consente di sostenere la tesi che tale contraddizione sia in qualche modo già in vista nel giovanile confronto con la grande filosofia tedesca dei primi decenni del XX secolo.

Orbene, che la problematicità dell'originario (=contraddizione dialettica dell'originario) appaia come contraddizione sin da *La struttura originaria*, è tale da sostenere la nostra proposta di riflessione su quanto in qualche modo è presente, già presente, a partire dai primissimi scritti severiniani consegnati al grande pubblico. In altri termini e più concretamente, ciò che consente al giovanissimo Severino di operare una lettura assai originale e dunque contro corrente dell'opera heideggeriana, è la convinzione, speculativamente fondata, di quella forma astratta della verità che in *Heidegger e la metafisica*, lo ribadiamo, si concentra nella nozione di “fondamento metodologico”. Onde non è affatto azzardato sostenere l'ulteriore tesi fondamentale secondo la quale una delle direzioni speculative fondamentali dell'intera opera severiniana sia in nuce presente nel confronto con il grande pensatore di Messkirch a partire dal 1950.

Che sia così, che cioè il centro radiante di *Heidegger e la metafisica* costituisca la prima grande formulazione della Struttura Originaria e della sua contraddizione dialettica (= problematicità originaria), è attestato dalla assai impegnativa tesi teoretico-storiografica dello scritto del 1950: intento di fondo del pensatore della celeberrima *ontologische Differenz* tra essere ed ente e della distruzione della storia dell'ontologia (*Destruktion der Geschichte der Ontologie*) quale è annunciata nel par. 6 di *Essere e tempo*, è quello di «muovere verso la riproposizione delle questioni centrali della direzione ontica della scienza metafisica». Ma – e in questo consiste il nodo problematico più rilevante in ordine all'impostazione che abbiamo dato al nostro discorso – per il giovanissimo Severino, Heidegger può progettare quella *Destruktion* perché anche in lui è attivo uno dei risultati più maturi dell'intera tradizione filosofica occidentale, ossia il concetto di Unità dell'Esperienza; quell'unità che agendo come superamento categorico della posizione

¹¹⁰ E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 87-88.

realistica – matrice questa di ogni scetticismo, relativismo e problematicismo trascendentale – si pone come il terreno sicuro sul quale innalzare l'edificio della scienza assoluta.

In definitiva, la nostra proposta di riflessione per i 60 anni de *La Struttura Originaria*, è quella della messa in evidenza del modo in cui il giovanissimo Severino, e nella direzione tracciata dal maestro Bontadini, ha inteso contribuire alla rigorizzazione della metafisica classica proprio attraverso il confronto con il pensiero di Martin Heidegger. Si tratta dunque di verificare altresì la tesi assai scottante, tanto in senso speculativo quanto in senso storiografico, secondo la quale la posizione teoretica heideggeriana si configura come piano di una rielaborazione delle classiche questioni della *metaphysica specialis* al lume dell'orizzonte del risolvimento della *Seinsfrage*. Questa, in sostanza, la tesi di *Heidegger e la metafisica*: Heidegger pone la questione del senso dell'essere nella sua differenza dall'ente (differenza ontologica) nell'orizzonte della rielaborazione del problema della trascendenza teologica (= della distinzione ipostatica tra Dio e il mondo); e questo a sua volta sul fondamento sicuro del superamento della concezione naturalistica del rapporto fra coscienza e realtà. Che Heidegger, e sin dalla posizione speculativa costituita da *Sein und Zeit* nonché dagli scritti e i corsi universitari che ruotano intorno ad esso, possa affermare la trascendenza come costituzione fondamentale dell'essere umano (*als Grundverfassung des Daseins*), vale a dire come impotenza superpotente (*ohnmächtige Uebermacht*) dell'Esserci rispetto all'ente; che Heidegger affermi la superpotenza impotente dell'esserci come senso ultimo del fenomeno dell'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) ossia come costituzione ontologica dell'essere umano, – ché è questo il punto nevralgico della grande interpretazione severiniana –; che, da ultimo, egli possa aprire la direzione ontologica dell'ontologia quale progetto dell'enucleazione del senso dell'essere (=enucleazione concettuale dell'essere) rispetto alla direzione ontica dell'ontologia come enucleazione del senso dell'*ens qua ens*, si deve alla potenza di ciò che la struttura originaria è in *Heidegger e la Metafisica*; quella potenza che se, da un lato, si fa garante della sintesi originaria di coscienza e realtà, dall'altro lato, e proprio sul fondamento di tale garanzia, può progettare la costruzione della scienza metafisica, sia nella sua direzione ontologica, sia nella sua direzione ontica.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.

3 march, saturday
FIRST PARALLEL
SESSION

3 marzo, sabato
PRIMA SESSIONE
PARALLELA

Capitolo 8 – Filosofia prima

8.1 - Il confronto di Leonardo Messinese con Emanuele Severino in vista della riorganizzazione della metafisica classica

Nicolò Tarquini

Il contributo intende mettere in evidenza la rilevanza del confronto di Leonardo Messinese con il discorso filosofico severiniano, tenendo presente soprattutto l'esito cui Messinese è pervenuto negli ultimi anni relativamente al suo tentativo di rigorizzazione della metafisica classica.

L'intento di Messinese si costituisce come prosecuzione della rigorizzazione metafisica operata da Gustavo Bontadini, in vista di una sua ulteriore puntualizzazione, operata principalmente sulla scorta del magistero severiniano, che Messinese ha sempre considerato come un punto di riferimento irrinunciabile per raggiungere l'obiettivo da egli perseguito.

L'opera principale in cui Messinese si confronta con il pensiero di Severino, ed in particolare con *La struttura originaria* (1958, = SO), è *L'apparire del mondo* (2008): in questo fondamentale testo (a cui ne sono seguiti altri che ne esplicitano ulteriormente gli esiti) egli intende valorizzare il contributo offerto da Severino in merito alla rigorizzazione della metafisica classica, intento che trova il suo esito compiuto appunto in SO, sulla scia di quanto già stava facendo da alcuni anni il suo maestro Bontadini. L'itinerario speculativo di SO termina proprio con il cap. XIII (2a ed.) intitolato appunto *La metafisica originaria*, in cui Severino pone fondamentalmente il principio di Creazione: l'essere immutabile acquista i tratti del Creatore essendo non solo ciò senza di cui la totalità diveniente non è, ma ciò "per cui" quella totalità è: affermazione che esprime la dipendenza ontologica del diveniente dall'intero immutabile.

Inoltre, prosegue Severino, dal momento che la totalità diveniente non appartiene necessariamente all'essere immutabile, il fatto che questa sia, è una decisione dell'immutabile, con il che si viene ad affermare anche la libertà dell'atto creatore. Messinese specifica che, benché in questo fondamentale passaggio non sia presente il termine "creazione" ne è tuttavia espressa la "res". L'intero immutabile è ciò che positivamente pone, fa essere la realtà diveniente volendola liberamente, decidendo appunto che essa sia.

È questa la metafisica originaria di Severino che Messinese intende valorizzare tenendo comunque sempre presenti, e in parte accogliendole, le "autocorrezioni" che Severino ha apportato al suo discorso, soprattutto in *Ritornare a Parmenide* (1964, = RP) e nel relativo *Poscritto* (1965, = RPP). È in quest'ultimo lavoro che Severino afferma la non evidenza fenomenologica del divenire ontologico, cosa da lui affermata in precedenza fino a RP: l'esperienza non attesta la produzione/annullamento degli enti ma solo il loro apparire/scompare, e questo deve dirsi poi anche del loro apparire: anche l'apparire dell'ente che appare e scompare non è sottoposto al divenire ontologico, ma appare e scompare dall'orizzonte totale dell'apparire, l'apparire trascendentale. Nell'opera del 1958, invece, si affermava l'attestazione immediata del divenire ontologico, corretta poi dalla L-immediatezza che portava alla modificazione di quanto attestato a livello F-immediato, e quindi ad intendere correttamente il divenire come apparire e scomparire degli enti.

Se però non si dà più opposizione tra versante logico e fenomenologico della struttura originaria, non sembra essere più necessario quel trascendimento dell'esperienza che Bontadini riteneva dovesse condurre ad affermare il Dio creatore, come questi indicava nella seconda inferenza della trascendenza dell'Assoluto da egli formulata (la prima è del 1952), ed enunciata nell'articolo del 1965 intitolato *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*. In uno studio dedicato appunto a Bontadini dal titolo *Il cielo della metafisica* (2006) Messinese proponeva una sua rigorizzazione della metafisica sostanzialmente concorde con quella dell'ultimo Bontadini.

Ne *L'apparire del mondo* invece, Messinese, rigorizzando la sua posizione, accoglie l'esito di RPP relativamente alla F-immediatezza, ma non per questo egli ritiene che non sia più necessaria una mediazione metafisica come invece potrebbe sembrare dall'eliminazione dell'opposizione tra esperienza e logo, che per Bontadini era il "trampolino di lancio" per affermare la Trascendenza dell'assoluto, anzi proprio questa acquisizione permette una migliore ripresa del discorso metafisico.

Il divenire attestato dall'esperienza, quindi non va più inteso in senso ontologico, cosa che oltretutto porterebbe la metafisica a cadere nella critica mossa dal "secondo" Severino alla metafisica - in questo concorde con le più rigorose dimostrazioni dell'inesistenza dell'Immutabile - nel suo intero percorso storico, per cui questa sarebbe essenzialmente una fisica; questo convincimento espresso in RP, ha portato Severino ad un allontanamento sempre più marcato dalla metafisica classica proprio perché ogni immutabile affermato a partire dall'essere diveniente - e come giustificazione di tale divenire - sarebbe inevitabilmente destinato ad essere "eliminato" dall'evidenza del divenire medesimo, come ha dimostrato ogni pensiero nichilistico pienamente coerente con se stesso, vanificando così ogni sforzo speculativo.

Ma, sostiene Messinese, «questo esito critico nei confronti della teologia filosofica [...] non è necessario allorché [...] si affermi che il divenire delle cose attestato dall'esperienza non deve essere inteso come provenire dal nulla e tornare nel nulla dell'essere degli enti» (*Stanze della Metafisica*, p. 172 = SDM). Quindi da una parte la concezione non nichilistica del divenire inteso come variazione, non è in conflitto con la possibilità dell'inferenza metafisica, allo stesso tempo però anche questo variare, sostiene Messinese, deve essere giustificato, ovverosia egli sottolinea «l'esigenza di non lasciare la manifestazione dell'essere, in quanto "processuale", alla sua semplice dimensione di attestazione fenomenologica, ma di assumerla anche nella sfera del logo e, in questo senso, di fondarla, di mostrarne la "ratio" essendi in modo determinato»¹¹¹.

Infatti, ciò che per Messinese rimane ancora da spiegare, e che lascia spazio all'inferenza della trascendenza dell'assoluto è appunto il fatto del variare dell'esperienza, che non fa perfetta equazione con l'essere stesso come esso è affermato a livello di immediatezza logica: la vera domanda metafisica per Messinese è «perché [ci sono] gli enti (la molteplicità e il divenire) e non solo l'essere (= l'Essere)?»¹¹²: è la molteplicità e la variazione dell'esperienza l'"inaspettato" dal pensiero che afferma la verità dell'essere che esige di essere giustificato; cioè quello che Messinese chiede a Severino è di rendere ragione in modo più determinato del variare dell'apparire, soluzione che secondo Messinese va individuata nella determinazione più concreta del Principio di Parmenide, che è il Principio di Creazione: l'essere dell'esperienza che si presenta molteplice e variante, implica l'Essere. La creazione non assume quindi l'aspetto nichilistico che Severino scorgeva in questa, intesa come produzione del mondo da parte di Dio, che trae gli enti dal proprio non essere, ma consente invece di rendere concretamente ragione del "non" - quel "non" irriducibile di cui anche Bontadini continuava a chiedere ragione a Severino - che gli enti molteplici e divenienti (non ontologicamente) sono rispetto all'essere nella sua pienezza, cioè della disequazione tra l'essere e il suo apparire. L'integrazione metafisica dell'esperienza si ottiene appunto con l'introduzione del Dio creatore come giustificazione più completa dell'essere dell'esperienza.

La rigorizzazione della metafisica fatta da Messinese si costituisce grazie all'accoglimento di alcuni guadagni speculativi di Severino, benché questi sia giunto a criticare la metafisica classica: ciò è in linea con il magistero bontadiniano per cui la metafisica, proprio grazie al confronto col pensiero contemporaneo può riformulare in modo più rigoroso il suo risultato.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².
E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2005.
E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980².
L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Mimesis, Milano 2008.
L. MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010.
L. MESSINESE, *Metafisica*, ETS, Pisa 2012.
L. MESSINESE, *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013.
L. MESSINESE, *Severino e la metafisica*, in *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. Spanio, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 29-55.

¹¹¹ L. MESSINESE, *Severino e la metafisica*, in *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. Spanio, Morcelliana, Brescia 2014, p.49.

¹¹² L. MESSINESE, *Metafisica*, ETS, Pisa 2012.

8.2 - Creazione, annullamento, divenire. L'eredità bontadiniana de “*La struttura originaria*”

Francesco Saccardi

L'intento della relazione vorrebbe essere quello di analizzare nel dettaglio il tratto di pensiero relativo al discorso metafisico (e più in particolare al rapporto di creazione) che va da *La struttura originaria* al *Poscritto a Ritornare a Parmenide*. Se, come noto, nell'opera del '58 – e specificatamente nell'ultimo capitolo, intitolato *La metafisica originaria* – la trascendenza dell'Assoluto (nei termini utilizzati in quelle pagine: dell'intero immutabile) nei confronti dell'esperienza considerata nella sua totalità (o della “totalità del F-immediato”), e la conseguente e relativa dipendenza ontologica della seconda dal primo, viene risolutamente introdotta attraverso una immediata affermazione del logo, con la comparsa del saggio *Ritornare a Parmenide* e del successivo *Poscritto* tale declinazione dei rapporti tra esperienza e Assoluto viene prima messa tra parentesi, e poi definitivamente abbandonata.

Meno note, e soprattutto meno esplicite, sono invece le motivazioni che hanno determinato questa torsione speculativa. Si tratta infatti di domandarsi se esistano altre ragioni per le quali nel *Poscritto* incomincia a farsi avanti una differente analisi fenomenologica del divenire. Altre ragioni, si intende, rispetto alla consapevolezza del fondamento nichilistico di una sopraggiungenza e di un annullamento dell'essere F-immediato. La presente relazione vorrebbe appunto rispondere affermativamente a questa domanda, mettendo in luce altri fattori che, in un preciso senso, avrebbero concorso a determinare un abbandono della primitiva posizione. Ci si riferisce alla circostanza secondo la quale la posizione dell'intero come unità organica delle determinazioni che sono sue costanti risulta incompatibile sia con una trascendenza (“forte”, come si dice ne *La struttura originaria*, ossia implicante un'alterità ontologica) dell'originario rispetto all'esperienza, sia con una piena contingenza dell'essere F-immediato (per cui di ciò che appare si dice che avrebbe potuto non essere o che potrebbe non essere). In altri termini, quella certa configurazione dell'intero avrebbe impedito un coerente sviluppo della dottrina creazionistica sviluppata nell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*. Al fine di sviluppare adeguatamente l'interpretazione sopra richiamata, verranno anche prese in considerazione – per la prima volta – alcune pagine di una dispensa del corso di Filosofia morale, tenuto dallo stesso Severino negli anni Sessanta all'Università Cattolica di Milano, oltre ai testi già citati (dei quali verranno determinatamente indicati quei passaggi dai quali traspare implicitamente il cambiamento in corso).

Sostanzialmente, e in estrema sintesi, ciò che viene messa in questione è la possibilità di intendere le determinazioni che costituiscono la materia semantica dell'intero come “costanti”. In altre parole, se è vero che l'essenza dell'essere – in quanto universale astratto – non può fare a meno delle sue individuazioni, si tratta di comprendere quale sia la modalità dell'individuazione, e cioè si tratta di chiedersi se quella che vuole essere la totalità dell'individuazione possa effettivamente considerarsi – una volta, appunto, intese le determinazioni che costituiscono la materia semantica come “costanti” – la totalità dell'individuazione. La tesi che si intende sostenere, è che questa operazione non risulta possibile, in quanto ciò implicherebbe una comprensione dell'intero come totalizzazione di elementi finiti, incompatibile con la stessa determinazione formale (della forma semantica) dell'intero (l'intero come intero). Questa configurazione dell'intero semantico è presente fin da *La struttura originaria*, ed è, peraltro, un aspetto che permette di sviluppare in tutta la sua ampiezza il tema della “contraddizione C” che affetta il sapere originario. In questo senso esiste una innegabile continuità nella differenza.

Si aggiunga, infine, che nella relazione sarà evidenziata la differente impostazione mostrata da *La struttura originaria* – sempre in relazione al creazionismo – rispetto alle pagine bontadiniane di *Per una teoria del fondamento*, nonostante le affinità dovute alla struttura dialettica (in senso antinomico) dell'inferenza metafisica. In particolare, verrà dato breve spazio all'illustrazione di quello che si ritiene essere un circolo vizioso nell'affermazione della relazione di creazione, presente nelle argomentazioni di Bontadini.

Accanto alla *pars destruens*, tuttavia, verrà fornita una proposta di soluzione della dialettica metafisica (originata dall'antinomia tra l'immutabilità dell'ente in quanto ente e il divenire di ciò che appare), a partire da quanto chi scrive ha già esposto nel testo *Metafisica e parmenidismo*, ma introducendo elementi di novità, sia riguardo all'analisi dei testi, sia riguardo all'esplicitazione e all'assestamento di tesi ivi contenute. Il motivo per il quale si ritiene di poter continuare a sostenere la prospettiva creazionistica, risiede nella necessità di compiere una sorta di “passo indietro” circa l'immediata determinazione dell'intero immutabile. Un passo, che trova la sua giustificazione nelle considerazioni svolte a proposito del rapporto tra l'intero semantico e le

determinazioni finite. Solo in questo modo diviene ancora possibile parlare di una “relazione di creazione” tra il diveniente e l’immutabile senza implicare alcuna contraddizione. Non si diceva, del resto, ne *La struttura originaria* (cap. XV, par. 27, prima edizione), che la valenza concreta dell’alterità tra l’immutabile e la totalità del F-immediato, e cioè la modalità di inclusione della positività appartenente all’essere F-immediato nell’intero immutabile, è soltanto progettata?

Bibliografia

- E. SEVERINO, *L’essenza dell’uomo e il problema dell’Occidente. Appunti dal corso Filosofia morale 1966/1967*, a cura di F. Carron, Celuc, Milano 1967 (inedito).
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 2012², (prima edizione, 1958).
- E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

8.3 - Quanto è fondamentale la “domanda metafisica fondamentale”?

Amerigo Barzaghi

«Perché l’essente e non il nulla?». Suona così il notissimo quesito, che ha generato, stimolato ed accompagnato la riflessione filosofica di molti pensatori, passati e presenti. A suggellare la sua crucialità, esso fu definito da Martin Heidegger come la “domanda metafisica fondamentale” (Heidegger, 2015). Prima di lui, anche Leibniz aveva riservato a tale interrogativo un posto di primissimo piano all’interno della sua speculazione. Come se non bastasse, ad esso è stato associato anche un percorso a Dio classicissimo: quello che, partendo dalla contingenza del reale, tenta la risalita ad un Essere non contingente, creatore dello stesso. In questo lavoro eseguiamo una critica incrociata alla domanda metafisica fondamentale, muovendo dalle riflessioni del filosofo della scienza Adolf Grünbaum, così come da quelle di alcuni pensatori afferenti alla scuola di metafisica neoclassica milanese, facente capo a Gustavo Bontadini. Mettiamo così in discussione sia la validità teorica della domanda in questione, sia l’efficacia inferenziale di un percorso a Dio che voglia istituirsi a partire da essa. Grünbaum (2004), nel suo saggio *The Poverty of Theistic Cosmology*, indaga la domanda filosofica caratteristica. In spirito tipicamente “analitico”, egli la racchiude nell’acronimo PEQ, che sta per *Primordial Existential Question*. Grünbaum ci invita a riflettere sul fatto che la PEQ contiene al suo interno alcuni presupposti che ne inficiano la validità – da intendersi poi come fecondità inferenziale in sede di dimostrazione dell’esistenza di Dio. Il presupposto centrale è quello che il filosofo definisce come la “spontaneità del nulla”: *spontaneity of nothingness* – SoN (Grünbaum, 2000; 2004). La spontaneità del nulla è l’idea per cui il nulla di esistenza sarebbe lo stato, la configurazione, l’ipotesi più naturale in assoluto. In assenza di tale supposta situazione naturale/spontanea – e cioè in presenza di un dispiegamento ontologico, di un “catalogo” di enti, ci troviamo dunque a dover giustificare questa anomalia, questa “deviazione” dal nulla inteso come (supposto) stato più naturale, deviazione che richiederebbe una razionalizzazione nei termini di una causa esterna. Questo stato più naturale è definito da Grünbaum il *Null World*. Il dispiegarsi degli enti molteplici e divenienti di cui facciamo esperienza si configura quindi come una colossale deviazione dal *Null World*. Tale presupposto rende la PEQ, nelle icastiche parole di Grünbaum, un «*failed springboard for creationist theism*»¹¹³.

Il nostro lavoro prosegue richiamando un’altra critica alla domanda metafisica fondamentale, che si rifà al magistero di Gustavo Bontadini: a che scopo domandarsi perché l’essere e non il nulla, dato che, sulla scorta della lezione parmenidea, sappiamo che l’essere è e non può non essere? Il problema non sarebbe dunque costituito dall’essere degli enti – un essere che, in quanto essere, non può che essere – quanto, piuttosto, dal non essere (non esserci più) degli enti, che si esperisce nel divenire (Bontadini, 1996; Severino, 1980; Pagani, 2016). La messa in discussione della validità della PEQ può dunque essere eseguita anche assumendo una prospettiva neoparmenidea.

¹¹³ A. GRÜNBAUM, *The Poverty of Theistic Cosmology*, p.595

Nel corso del nostro lavoro ci soffermiamo parimenti sulla questione della “contingenza” della realtà. Richiamiamo le riflessioni sulle modalità dell’essere offerte da Emanuele Severino e Paolo Pagani, che analizzano la speculazione aristotelica a tale riguardo (Pagani, 2014). Introduciamo una distinzione tra due diverse accezioni di contingenza, che a nostro avviso si possono rinvenire nell’ambito di quelle vie a Dio che partono dalla “contingenza” del reale: “contingenza orizzontale” e “contingenza verticale”. Le caratterizziamo brevemente, e le paragoniamo a quelle, introdotte da Pagani, di “contingenza debole” e “contingenza forte”. Le critiche alla domanda metafisica fondamentale, unitamente a quelle movibili ad una semantizzazione della contingenza che non si smarchi dal senso comune, rendono sterile una via a Dio che si strutturi a partire dalla PEQ e dalla “contingenza”.

Bibliografia

- A. GRÜNBAUM, *A New Critique of Theological Interpretations of Physical Cosmology*, in “British Journal for the Philosophy of Science”, 2000, vol. 51, n. 1, pp. 1-43. doi:10.1093/bjps/51.1.1
- A. GRÜNBAUM, *The Poverty of Theistic Cosmology*, in “British Journal for the Philosophy of Science”, 2004, vol. 55, n. 4, pp. 561-614. doi:10.1093/bjps/55.4.561
- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- G. BONTADINI, *La deviazione metafisica all’inizio della filosofia moderna*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 25-35.
- G.W. LEIBNIZ, *Principi razionali della natura e della grazia*, in ID., *Principi della filosofia o monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, Bompiani, Milano 2008³.
- M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica. Presentazione di Gianni Vattimo*, Mursia, Milano 2015².
- P. PAGANI, *L’Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- P. PAGANI, *Nota sulle modalità dell’essere*, in *Il destino dell’essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. SPANIO, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 55-81.

8.4 - Differenza ontologica e nichilismo. Per una problematizzazione delle origini del pensiero severiniano

Andrea Dal Sasso

L’intento del contributo è di evidenziare alcuni elementi di problematicità implicati dalla riflessione severiniana sulla “differenza ontologica”, rileggendo le origini del suo pensiero filosofico alla luce dei suoi ultimi guadagni speculativi. Concentrando l’attenzione sulla presenza della persuasione nichilistica ne *La struttura originaria*, esso tenta di indicare, accentuando l’autocritica severiniana, il senso di un possibile riscatto della struttura del rapporto tra logica e fenomenologia, tenendo in debito conto il ruolo che l’attualismo gentiliano (dapprima filtrato dall’interpretazione di Gustavo Bontadini, poi liberato da essa) svolge nello sviluppo della riflessione del filosofo bresciano. Tutto ciò in direzione di una proposta teoretica che, in debito con la critica severiniana del divenire ontologico, non precluda la via ad una risemantizzazione delle categorie dell’etica e della politica (Dal Sasso, 2015).

Ne *La struttura originaria* il giovane Severino persegue l’obiettivo speculativo di portare a compimento, per proprio conto, il progetto bontadiniano di rigorizzazione della metafisica classica. A questo proposito, egli indica una via originalissima, proponendo l’idea che sia l’“autentico” principio di Parmenide (principio di non contraddizione) a condurre immediatamente oltre l’immediatezza della presenza. Il risultato più significativo dell’indagine è condensato nell’ultimo capitolo dell’opera, dove si perviene alla tesi della disequazione tra piano “immutabile” e piano “diveniente” dell’essere (creazione) (Messinese, 2008) e alla conclusione secondo cui il divenire (che in questo scritto è ancora, in conseguenza della non del tutto rimossa persuasione nichilistica, concepito in se stesso, sul piano fenomenologico, come un processo di entificazione e nientificazione) debba essere interpretato come l’apparire e lo scomparire dell’eterno. Ciò che, a mio parere, deve essere adeguatamente messo in luce, è il profondo legame che, in quest’opera, sussiste tra dialettica, creazione e nichilismo.

In particolare, ci si può chiedere: in che modo la presenza della persuasione nichilistica influisce sul discorso intorno all’originario, condizionando non solo il linguaggio, come Severino tende a riconoscere, ma anche l’impianto stesso del processo dialettico (cioè del rapporto tra concetto concreto e concetto astratto dell’astratto) – come, viceversa, Severino tende a non concedere?

In seconda battuta: in quali termini la persuasione nichilistica fa sentire la propria voce anche nel successivo sviluppo del suo percorso filosofico (a mio modo di vedere, più di quanto egli non ritenga)?

Torna quindi ad imporsi in tutta la sua forza la problematicità intrinseca al concetto di “differenza ontologica” e alla sua evidente permanenza al fondo dell’intera vicenda speculativa del filosofo bresciano (nelle sue due “fasi” eminenti).

Queste osservazioni preliminari trovano ulteriore spunto di approfondimento se messe in relazione al differente approccio riservato all’attualismo di Giovanni Gentile, da un lato, negli anni de *La struttura originaria* e, dall’altro, in quelli successivi alla cosiddetta “svolta” del ‘64-‘65.

Nella prima fase, il Gentile di Severino è lo stesso di Bontadini: l’atto si presenta nella veste depotenziata di “unità dell’esperienza”, quale punto di partenza metodologico in vista dell’accertamento circa l’identità o meno tra questa e l’assoluto metafisico. Privato del suo connaturato tratto ontotetico, l’atto è reso conforme all’esigenza metafisica di dimostrare l’oltrepassamento dell’esperienza e pervenire, mediante la tesi della creazione, alla dimostrazione dell’esistenza di Dio. Nella seconda fase, Gentile rappresenta il culmine del nichilismo occidentale e l’attualismo la filosofia che, insieme a quelle di Nietzsche e Leopardi, dimostrano col massimo rigore possibile la tesi secondo cui se il divenire è evidente, l’immutabile trascendente è impossibile. Dunque, dall’attualismo non si transita alla metafisica neoclassica: questo il tratto fondamentale dell’interpretazione severiniana di Gentile. Ergo, è messo in discussione anche il progetto metafisico che orienta la stesura de *La struttura originaria*.

Parallelamente (e non casualmente), a partire da Destino della necessità, il discorso severiniano sulla differenza ontologica pare ripiegarsi in senso “immanentistico”. Dico “pare”, perché se da un lato è messa radicalmente in questione la figura del divino e del ruolo che essa esercita nella tradizione occidentale, la disequazione originaria permane (Dal Sasso, 2009) al fondo dei suoi scritti, talvolta richiamata dal filosofo quale definitivo guadagno conquistato ne *La struttura originaria*. All’origine di alcuni fraintendimenti l’insistenza, da parte del filosofo, sulla differenza tra “apparire finito” e “apparire infinito” del Tutto, come se la differenza ontologica si fosse via via trasformata, nel corso della sua riflessione, in una differenza puramente “fenomenologica” - il che sarebbe, dal punto di vista severiniano, un assurdo.

Tornando a *La struttura originaria*, se, come ho tentato di fare, la si rilegge nel contesto storico in cui fu scritta, non si può non evidenziare come il trascendimento del diveniente in direzione dell’immutabile e il sequestrarsi dell’essere nel “regno ospitale” (Severino, 1982, p. 29) dove anche gli enti del mondo sono da sempre sottratti alla “rapina del nulla” (in sostanza: la differenza ontologica come differenza metafisica “forte”, ossia teologica, e la concezione dialettica che ne consegue), tale trascendimento dico, fosse guadagnato al fine di risolvere la fatidica aporia del divenire (aporia, peraltro, come Severino stesso ci ha insegnato, del tutto apparente). È dunque il nichilismo implicato in tale concezione del divenire a spingere la riflessione oltre il piano immediato dell’esperienza tanto da porlo in essere addirittura come esito di una “decisione” divina. Ma se il divenire non è evidente, ma anzi l’impossibile, è necessaria l’affermazione di una dimensione “altra” rispetto alla totalità dell’apparire? Secondo Severino è inevitabile, non solo per le ragioni espresse nel testo del ‘58.

A mio parere, invece, si tratterebbe di dimostrare, come egli stesso mi invita implicitamente a fare¹¹⁴, persuaso tuttavia dell’impossibilità della riuscita dell’impresa verso cui mi sollecita, che la disequazione tra totalità di ciò che appare e totalità assoluta dell’essere abbia nei suoi scritti carattere nichilistico. E dimostrare con ciò come nichilistica sia anche la distinzione tra concetto concreto e concetto astratto dell’astratto.

Infatti, solo rinunciando all’originarietà della differenza ontologica come da lui intesa e pertanto all’istituzione di un piano ontologico “altro” rispetto alla dimensione di ciò che (dell’essente eterno che) appare e scompare, è plausibile ipotizzare di restituire valore di verità al tema filosofico della prassi e con esso alle connesse categorie dell’etica e della politica.

L’Essere severiniano, inteso come totalità concreta delle determinazioni, è infatti il concreto che alimenta la tensione dell’arco dialettico. È il fondamento assoluto.

La domanda cruciale mi sembra essere dunque questa: cosa significa rivivere oggi il percorso speculativo intrapreso ne *La struttura originaria*? È possibile che, a partire da una rilettura critica di questo testo, si possa percorrere un sentiero differente rispetto a quello effettivamente intrapreso da Severino, un sentiero che, pur facendo tesoro del suo insegnamento, non precluda un ripensamento della prassi?

Bibliografia

¹¹⁴ E SEVERINO, Introduzione a A. DAL SASSO, *Creatio ex nihilo*, cit., p. 13.

- A. DAL SASSO, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma 2009.
- A. DAL SASSO, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, Mimesis, Milano 2015.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008.

8.5 - Per una «teologia futura»: sull'autocoscienza dell'Intero

Antonio Postorino

In una breve conversazione sulla teologia che il professor Severino ha avuto la consueta disponibilità e apertura a tenere con me¹¹⁵, io gli domandavo¹¹⁶ come fosse possibile – quando sia negata l'autocoscienza di Dio come autocoscienza originaria della totalità delle determinazioni dell'Essere poste nella luce dell'apparire – che le contraddizioni necessariamente sussistenti all'interno di questa totalità fossero originariamente tolte anche non apparendo queste determinazioni nel cerchio della finitezza. La domanda era cioè volta a capire come, essendo un'infinità di enti destinati a restare nell'"inconscio" dell'Intero, le contraddizioni sussistenti fra questi enti fossero tolte a prescindere dal loro apparire determinato.

La risposta era che «l'apparire infinito è l'eterno togliimento – oltrepassamento – della totalità delle contraddizioni, che d'altra parte sono eternamente conservate nel loro esser oltrepassate». Infatti «anche le contraddizioni sono degli essenti, cioè degli eterni. [...]». Quindi «la struttura originaria del destino è il fondamento della necessità che l'apparire infinito sia e sia il togliimento della totalità delle contraddizioni». Il togliimento originario peraltro non esclude che l'apparire finito sia il luogo nel quale l'oltrepassamento della contraddizione si mostri in modo sempre più determinato: «L'apparire finito è invece l'ampliarsi all'infinito del contenuto che appare, ossia è il togliimento (oltrepassamento e conservazione) senza fine della contraddizione C [...]». In quanto infatti «l'apparire infinito si mostra concretamente nell'apparire finito», proprio per questo motivo tale concretezza «è essa stessa destinata a essere oltrepassata da modi sempre più concreti del concreto mostrarsi dell'infinito nel finito».¹¹⁷

Vi è però, credo, una contro-obiezione a questa risposta, che nel corso della conversazione non mi è stato possibile formulare per il precedentemente concordato limite quantitativo del testo della conversazione stessa, ma che in questa occasione propongo nel quadro di una tesi di fondo. La tesi è che la poderosa ontologia di Emanuele Severino non ha nella teologia – in una teologia che sappia fare propria questa ontologia¹¹⁸ – una dimensione scontatamente impraticabile, ma al contrario una chiave per non lasciare che l'ontologia dell'originario possa ridursi, per questo lato, all'ontologia dialettica, come credo che in verità accada (anche se resto ovviamente disposto a ricredermi quando mi venga mostrato che invece questo non accade).

L'hegeliana *Scienza della Logica* (Hegel, 1974) procede, com'è noto, dall'"immediato indeterminato" [*unbestimmt Unmittelbar*], e mostra che, a partire dalle determinazioni massimamente astratte dell'"essere" [*Sein*] e del "nulla" [*Nichts*], l'Intero deve assumere queste determinazioni quali suoi predicati opposti, innescando la contraddizione sorgiva che, di passaggio in passaggio, giunge all'esito finale dell'"idea assoluta" [*die absolute Idee*], dove tutte le contraddizioni sono infine tolte. Sono tolte d'altronde le contraddizioni dialettiche che riguardano le determinazioni dell'Intero, ma Hegel vede bene che l'astrazione iniziale produttrice dell'immediato indeterminato come "cominciamento" [*Anfang*] della *Scienza della Logica* è astrazione dal contenuto immediato dell'esperienza presente come insieme di individualità sensibili, e comprende bene che queste determinazioni immediatamente individuali sono destinate a non avere come tolta la contraddizione che sussiste originariamente fra di loro, poiché essa resta al fondo di quell'immediato indeterminato che continuerà, in uno sviluppo sempre più concreto, ad opporsi a se stesso come predicato

¹¹⁵ A. POSTORINO (a cura di), *Conversazione sulla teologia con Emanuele Severino*, in "La filosofia futura – Sull'infinito", VII, 2016, a cura di N. Cusano, Mimesis, Milano, pp. 77-89.

¹¹⁶ *ivi*, p. 83, domanda n.4

¹¹⁷ *ivi*, p. 84: tutte le citazioni sono dalla relativa risposta.

¹¹⁸ *ivi*, p. 88 domanda n. 7, circa una possibile «teologia futura» analoga alla «filosofia futura» e la risposta è motivatamente negativa, ma questo è appunto il tema del presente scritto – tema che personalmente non riesco a vedere liquidato in ragione di questa motivazione.

dell'intero. Il conto aperto con questa contraddizione originaria viene fatalmente pagato nella filosofia della natura, dove risulta fatalmente il suo non esser tolta. Più precisamente, risulta il suo essere tolta ma non risolta: tolta necessariamente nello Spirito, ma non risolta per il suo cadere fuori – o piuttosto per il suo restare al fondo – nel corso di tutto lo sviluppo dialettico. Essa è “la contraddizione insoluta” [*der unaufgelöste Widerspruch*], e l'impossibilità della natura di risolverla è l'“impotenza della natura” [*Ohnmacht der Natur*], la quale “pone limiti alla filosofia” [*setzt der Philosophie Grenzen*].¹¹⁹

Ora è proprio qui che l'ontologia severiniana nella sua forma più recente e complessa sembra tuttavia non portarsi oltre questo luogo dell'ontologia dialettica, poiché anche qui abbiamo una contraddizione necessariamente tolta ma anche – in quanto il togliimento riguarda la contraddizione come tale ma non la sua fisionomia individuale, la quale resta nell'oscurità dell'«inconscio» – necessariamente irrisolta. Ora la mia personale convinzione è che l'unico vero incremento della verità filosofica dopo Hegel stia nella filosofia di Severino, e questo proprio in ragione del fatto che la sua ontologia procede al di là della gabbia dell'universalità, che in Hegel raggiunge persino l'individuo, ma lasciando in lui la contraddizione irrisolta. Questo oltrepassamento dell'ontologia dialettica ha però bisogno che, data l'inseparabilità dell'essere dal suo apparire¹²⁰ che rende necessario un orizzonte dell'apparire infinito, questo orizzonte sia poi inclusivo anche di determinazioni destinate a non apparire nell'orizzonte finito. Ponendo infatti che lo stesso orizzonte dell'apparire infinito non sia risolutivo dell'Intero, e che questo conservi in sé un “inconscio” eccedente lo stesso apparire infinito, resta da dire che la “destinazione” di certi enti a non entrare nel cerchio dell'apparire riguarda la realtà del loro entrarvi, ma non può escludere la possibilità di questo ingresso, quand'anche del tutto astratta. Ammessa dunque questa possibilità, si dovrebbe ammetterne anche una diretta conseguenza, e cioè che quando quel certo ente destinato a non entrare nell'apparire finito vi entrasse, quell'ente che è il suo apparire sorgerebbe dal nulla, il che è inammissibile. Se ne dovrebbe concludere – almeno è questo che io vedo – che qualunque ente, sia esso destinato a entrare nel cerchio dell'apparire finito o sia esso destinato a non entrarvi, ha comunque il suo apparire nell'orizzonte dell'apparire infinito, che si fa così onnicomprensivo e dunque coincidente con l'Intero assolutamente autocosciente. Per usare uno stereotipo teologico, coincidente con Dio onnivedente, costituendosi l'“inconscio” dell'Intero solo come ciò che il cerchio dell'apparire finito deve porre necessariamente al di là di sé. Questo concetto di Dio sembra dunque risultare direttamente dallo sviluppo dell'ontologia severiniana, la quale dunque da un lato supererebbe – come credo superi – il limite dell'ontologia dialettica, dall'altro confermerebbe autonomamente, nel quadro di una teologia anagogica, quello che la fede intende come puro dato rivelato.

Bibliografia

- A. POSTORINO (a cura di), *Conversazione sulla teologia con Emanuele Severino*, in “La filosofia futura – Sull'infinito”, VII, 2016, a cura di N. Cusano, Mimesis, Milano.
- E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982.
- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, trad. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1980⁵.
- G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, trad. di A. Moni, *Scienza della Logica*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari, 1974.

8.6 - Sulla possibilità e la gloria

Marco Panteghini

Il tema della possibilità e dell'impossibilità è al centro della filosofia di Emanuele Severino.

Possiamo distinguere una prima e una seconda posizione dell'autore relativamente al senso della possibilità.

Scopo di questo scritto è considerare queste due posizioni e vedere come influiscano sulla risposta alla domanda se siamo destinati al superamento dell'isolamento della terra dal destino, cioè alla Gloria della Gioia.

¹¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, trad. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1980⁵, tomo I, §§ 248-250 (pp. 221-226).

¹²⁰ Cfr. per questo E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982.

La riflessione di Severino parte da uno scritto di Jules Lequier: «Se la determinazione A è in potenza, la determinazione non-A è anch'essa in potenza. A e non-A, il sì e il no, cioè i contraddittori, in qualche senso coesistono dunque in potenza».¹²¹

Severino si interroga sul senso di questa coesistenza dei contraddittori nell'essere in potenza.

La prima posizione

Nella prima posizione si afferma la compatibilità della possibilità di A e della possibilità di non-A nell'essere in potenza, in quanto la possibilità di A non è il contraddittorio della possibilità di non-A.

«Quando si afferma che A e non-A sono in potenza, ciò non vuol dire che A sia e non sia in potenza (nel qual caso si realizzerebbe per davvero la contraddizione): quando si afferma che è possibile andare a destra, ciò implica certamente che è possibile andare a sinistra».¹²² «In altri termini, dire che A e non-A esistono in potenza significa che esiste attualmente la possibilità di A e la possibilità di non-A; e la possibilità di non-A (cioè la proposizione: “non-A è possibile”) non è il contraddittorio della possibilità di A (cioè della proposizione: “A è possibile”).(E si osservi che se il contraddittorio di “A è possibile” è “A non è possibile”, questo contraddittorio non può essere inteso come “ non-A è possibile”, anche perché dal fatto che A non è possibile non segue che non-A sia possibile».¹²³

La seconda posizione

Nella seconda posizione si afferma l'incompatibilità della possibilità di A e della possibilità di non-A nell'essere in potenza, in quanto la possibilità di A è l'opposto della possibilità di non-A.

«Se è possibile che A sia e che non A sia - d'altra parte in quanto è possibile che A sia, non è possibile che non A sia; e viceversa; cioè la possibilità che A sia non è la possibilità che non A sia. Se queste due possibilità non differissero, A sarebbe non A»,¹²⁴ «Le due possibilità sono degli opposti».¹²⁵

«La coesistenza della possibilità di A e della possibilità di non A (ossia l'essere in potenza gli opposti) è qualcosa di contraddittorio», «“la possibilità di andare a destra”, in quanto coesistente “alla possibilità di andare a sinistra”, implica “l'impossibilità di andare a destra”», «la possibilità di A, necessariamente coesistente alla possibilità di non-A, è o significa la non possibilità di A».¹²⁶

Sulla Gloria della Gioia

Destino della necessità si conclude con la domanda: «Ma quale sentiero la terra, inoltrandosi nel cerchio dell'apparire del destino, è destinata a percorrere? È destinata alla solitudine o all'oltrepassamento della solitudine?»¹²⁷ «La “solitudine” è appunto il risultato dell'isolamento della terra dall'apparire del destino della verità».¹²⁸ La domanda pone quindi come possibile sia la permanenza sia la non permanenza dell'isolamento della terra dall'apparire del destino della verità. «Questo non significa che esista la possibilità del sopraggiungere - e quindi la possibilità del non sopraggiungere. Il sentiero della terra è inevitabile, necessariamente imboccato e necessariamente percorso nel modo in cui è percorso. La “possibilità” riguarda soltanto il modo in cui si presenta un problema: ogni problema è già da sempre destinato alla soluzione che gli è propria, ma quando non si scorge il volto del destino “è possibile” che la soluzione abbia questo volto o quest'altro».¹²⁹

¹²¹ J. LEQUIER, *La liberté*, Textes inédits, Paris, 1936, p.80.

¹²² E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano, 1984, pp.237-238.

¹²³ *ibid.*

¹²⁴ E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005, pp.108-110.

¹²⁵ *ibid.*

¹²⁶ *ibid.*

¹²⁷ E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980, p.597.

¹²⁸ E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001, p.23.

¹²⁹ *ivi.*, p. 94.

La Gloria risponde «mostrando che la terra è destinata a percorrere il sentiero in cui resta dispiegata all'infinito la manifestazione eterna dell'eterno e che lungo questo sentiero appare anche l'oltrepassamento definitivo della solitudine della terra»,¹³⁰ cioè appare la Gloria della Gioia.

La nostra tesi è che la risposta alla domanda si sia potuta portare avanti, perché il senso della possibilità nella filosofia di Severino è passato dalla prima alla seconda posizione. Vediamo.

La necessità della Gloria è affermata «come impossibilità dell'oltrepassante inoltrepassabile».¹³¹ Cosa significa che è impossibile che l'oltrepassante sia inoltrepassabile? Significa che è possibile che l'oltrepassante sia oltrepassato.

Tale possibilità ha un senso diverso nel primo e nel secondo Severino.

Nel primo Severino, la possibilità che l'oltrepassante sia oltrepassato implica la possibilità che non sia oltrepassato. Infatti per la prima posizione di Severino la possibilità di A implica la possibilità di non-A e viceversa, quindi la possibilità dell'oltrepassamento implica la possibilità del non oltrepassamento. Quindi l'accadimento della Gloria della Gioia è una possibilità (nel senso sopra indicato, vedi nota 9) e in questo modo si conclude *Destino della necessità*.

Nel secondo Severino, invece, la possibilità che l'oltrepassante sia oltrepassato non è compatibile con la possibilità che non sia oltrepassato. Infatti nel secondo Severino, la possibilità di A esclude la possibilità di non-A e viceversa, quindi, se A è possibile, non-A non è possibile; per cui, siccome è possibile che l'oltrepassante sia oltrepassato, è impossibile che non lo sia. Quindi l'accadimento della Gloria della Gioia è una necessità, come appunto viene affermato in *La Gloria*:

«L'isolamento della terra è destinato al tramonto perché è impossibile che la terra si imbatta in un luogo inoltrepassabile; se l'isolamento della terra non tramontasse e la sua contraddizione non fosse oltrepassata, esso sarebbe un luogo in cui la terra si imbatte e che essa non può oltrepassare».¹³²

Perché “è impossibile che la terra si imbatta in un luogo inoltrepassabile”?

Severino risponde che se ciò accadesse ci sarebbe una contraddizione e «la contraddizione non può essere l'assolutamente incontrovertibile, ma è la negazione dell'essere sé del destino».¹³³ «Se, nel cerchio originario dell'apparire del destino (...) una certa determinazione di ciò che sopraggiunge in tale cerchio fosse inoltrepassabile, (...) questa inoltrepassabilità sarebbe e insieme non sarebbe, *sub eodem*, la verità del destino (...). Infatti, sarebbe tale verità (...) perché quell'inoltrepassabilità sarebbe la contraddittorietà (l'impossibilità, l'inesistenza) dell'oltrepassamento - e tale inoltrepassabilità sarebbe, appunto, il destino della verità, l'assolutamente incontrovertibile. Non sarebbe la verità perché sarebbe l'inoltrepassabilità del contrasto tra destino e terra isolata, cioè della contraddizione costituita dalla loro contesa - e la contraddizione non può essere l'assolutamente incontrovertibile, ma è la negazione dell'essere sé del destino. (...) Ma è impossibile che il contraddittorio (...) - cioè l'essere e il non essere la verità del destino-sia. Dunque è impossibile che quella inoltrepassabilità, che implica tale contraddittorietà, sia».¹³⁴

Ma la contraddizione è *sub eodem*? I due lati della contraddizione parlano della stessa oltrepassabilità? O la contraddizione si può sciogliere mostrando che non parlano della medesima oltrepassabilità e che quindi la contraddizione non è *sub eodem*? Noi crediamo che la contraddizione sia scioglibile mostrando che non ci sia contraddizione tra l'oltrepassabilità della contraddizione e l'inoltrepassabilità di fatto della contraddizione, il fatto che la contraddizione permanga insuperata, cioè sia di fatto insuperabile, non è in contraddizione con la superabilità della contraddizione stessa. Se allora la permanenza della contraddizione nella storia è possibile, non si dovrà dire che, se si ha l'avvento della Gloria della Gioia, esso è un accadimento di Grazia?

Bibliografia

E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.

E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005.

E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001.

E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.

E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano, 1984.

¹³⁰ *ivi.*, p. 26.

¹³¹ *ivi.*, p. 91.

¹³² *ivi.*, p. 125.

¹³³ E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007, pp.241-242.

¹³⁴ *ibid.*

8.7 - L'“affermazione teologica” nel pensiero di Severino: valore ontologico del principio di non contraddizione e “contraddizione C”

Ermanno Vergani

Entro l'alveo di riflessione che l'ontologia severiniana ha potuto dischiudere, si presentano aperture in cui trovano “fisiologica” cittadinanza le posizioni di alcuni pensatori che ritengono l'“affermazione teologica” alla base della metafisica classica, compatibile con l'ontologia di Severino.

Severino nega fermamente tale compatibilità, poiché, a suo parere, l'eternità di ogni essente, in quanto tale, non può essere compatibile con nessuna forma di “creazione”, in quanto riconoscere statuto ontologico all'atto di creazione (del Dio) comporterebbe interpretare il divenire in modo tale da concedere ad esso una valenza ontologica, ossia comporterebbe l'auto-contraddizione determinata dall'entificazione del nulla, in quanto la “variazione del mondo”, oggetto di comune esperienza, verrebbe a coincidere con la valorizzazione nichilistica del divenire inteso come passaggio dal nulla all'essere (nel caso della creazione dell'essente) e dall'essere al nulla (nel caso della dissoluzione dell'essente).

Il presente contributo tematizza la questione della compatibilità dell'“affermazione teologica” con l'ontologia severiniana da una prospettiva che tenta, se non di dirimere in modo definitivo (che sarebbe pretesa forse eccessiva), di fornire almeno uno spunto decisivo verso una soluzione teoretica della questione.

A tal fine, si muove anzitutto dal fondamentale assunto della tradizione metafisica classica, secondo il quale per l'uomo esperire concretamente l'intero non è possibile, trovandosi esso nella condizione ontologica di esperire l'apparire della determinatezza del “finito” e, in quanto tale, nell'impossibilità di esperire “adeguatamente” l'apparire infinito dell'essere.

Poiché tuttavia l'essere inteso nel suo senso autentico è propriamente ciò di cui, in ottemperanza al principio di non contraddizione, deve pensarsi che è incontrovertibilmente, e dunque che è in quanto tale essere eterno, l'esperienza della “finitezza mondana”, della “variazione” o del “divenire” che dir si voglia, è necessariamente esperienza “inautentica”, nella misura in cui non consideri la propria originaria relazione con ciò che la trascende (ossia con la trascendenza infinita dell'eterno).

Ciò che è esperito come molteplicità dell'immutabile è dunque da intendersi come differenza esperita per ogni essente che, essendo se stesso, non è l'altro, nel senso autentico della differenza tra finito ed infinito, la quale non va interpretata come isolamento dell'essere eterno dall'essere del proprio apparire finito, ossia come se l'essere di ogni essente fosse limitato dal nulla assoluto, ma piuttosto, tenendo fermo il valore ontologico del principio di non contraddizione, proprio in virtù di quanto guadagnato da Severino.

Si mostrerà quindi in che senso interpretare il divenire come la differenza tra l'essere dell'essente che è infinito (eterno) e l'apparire dell'essere dell'essente come esaustivamente determinato comporti il distinguere l'apparire finito di “questo tavolo” dall'essere eternamente se stesso da parte di “questo tavolo”, ossia comporti identicamente distinguere l'apparire di “questo tavolo” come sua “mondana” finitudine (che si mostra entro il “cerchio dell'apparire finito” che in quanto tale non è e non può essere il “cerchio dell'apparire infinito”) dall'esperirsi della differenza mai adeguabile tra l'apparire finito dell'eterno ed il suo essere incontrovertibilmente se stesso.

Sotto il profilo della differenza tra finito ed infinito, in particolare può insorgere un fraintendimento tra lo stesso Severino ed alcuni suoi interpreti, nella misura in cui ciò che è chiamato imprecisamente “mondo” venga inteso diversamente da come invece andrebbe inteso, ossia come l'esperirsi dell'essere dell'apparire finito dell'esser-sé infinito dell'essente.

Se invece “mondo” è inteso non astrattamente, cioè nel senso che qui è tematizzato, allora viene anche a risolversi un ulteriore aspetto apparentemente contrastante tra la Struttura Originaria severiniana e l'affermazione teologica della tradizione metafisica: ossia il senso del Dio “creatore” tale per cui il creare è da intendersi come l'indiveniente persistere della relazione sussistente tra l'eterno e l'apparire finito di se stesso (che chiamiamo “mondo”).

Il creare eternamente predicabile dell'eterno, se pensato in tal modo, non è quindi inteso come il crearsi dal nulla di qualsivoglia essente, ma è piuttosto identicamente l'essere della relazione originaria di Dio con il proprio apparire finito, che dunque non comporta l'esito auto-contraddittorio di interpretare il divenire nel senso nichilistico del provenire di alcunché (dal nulla).

La relazione Dio-mondo così intesa, in particolare, non è da confondersi con un non originario e sopraggiungente porsi in relazione tra due “sostanze” quali l’apparire finito dell’esser-sé infinito dell’essente da un lato e il suo essere infinito dall’altro.

Tale relazione è piuttosto da intendersi come il sussistere necessario ed incontrovertibile della relazione originaria tra apparire ed essere, tale per cui se l’apparire della determinatezza finita (esaustiva) del significato A, viene posto indipendentemente (isolatamente, ossia astrattamente) rispetto all’eternità del significato con cui è in relazione necessaria (e non sopraggiungente), allora l’essere infinito di A non è A, ossia è inteso come un astratto “non-a” (dove qui “non-a” non è da intendersi nel senso del non-A che è l’autenticamente “altro da A”, ma piuttosto come “concetto astratto dell’astratto”, per usare il lessico di Severino).

La piena identità tra essenza ed esistenza, va dunque intesa come piena identità dell’“è” con il «”iò che è”, ossia dell’eterno significare (l’“è”) con l’apparire del significare determinato (il “ciò che è”), per la ragione che l’eterno significare non è esperito nella pienezza contenutistica del suo apparire, identicamente al modo in cui nemmeno il significare determinato può mai essere esperito nella pienezza contenutistica del suo essere, in quanto l’essere (ontologico) di A non è soltanto l’apparire del suo significare determinato (il “ciò che è”), non essendo quest’ultimo significabile isolandolo dal significare di tutto l’altro da esso (non-A).

Ne segue che se l’affermazione teologica nel senso della relazione Dio-mondo è intesa correttamente, cioè come relazione originaria, necessaria ed inscindibile tra l’essere dell’apparire finito dell’essente ed il proprio essere immutabile, essa non contrasta con il senso non-nichilistico del divenire affermato dalla Struttura Originaria severiniana.

Certamente la figura del divino che può essere compatibile con la Struttura Originaria severiniana non può coincidere né con quella del Dio giudaico-cristiano che la tradizione dominante ha inteso come essere eterno (nel senso di trascendente, dotato della libera scelta e dotato di un agire teleologicamente orientato al “bene”), né con quella del *Deus sive natura* spinoziano, ma mantiene piuttosto i tratti fondamentali del Dio della metafisica greca, ossia del Dio i cui tratti costitutivi sono necessari a fondare tutte le figure del divino che si sono succedute entro la tradizione metafisica occidentale, ovvero, da ultimo, i tratti individuati nella figura del Dio di cui Nietzsche annunciò la morte.

Bibliografia

ANASIMANDRO, *Frammenti*, Bompiani, Milano 2015.

B. SPINOZA, *Breve Trattato*, in *Tutte le opere*, a cura di A. SANGIACOMO, Bompiani, Milano 2011.

B. SPINOZA, *Etica*, in *Tutte le opere*, a cura di A. SANGIACOMO, Bompiani, Milano 2011.

E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 2012² (prima edizione del 1958).

ERACLITO, *Frammenti*, Bompiani, Milano 2015.

F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, in *La distruzione delle certezze – antologia degli scritti*, a cura di S. MORAVIA, La Nuova Italia, Firenze 1990.

G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari 2011.

PLATONE, *Sofista*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2014.

SECOND PARALLEL SESSION

SECONDA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 9 – Filosofia prima

9.1 - La questione del nulla assoluto

Nicoletta Cusano

L’impossibilità di pensare e dire il nulla viene affermata per la prima volta nel Sofista platonico: «Ti rendi conto che è quindi impossibile pronunciare, dire o pensare correttamente ciò che non è in sé e per sé, perché esso è impensabile, indicibile, ostile a ogni espressione e a ogni discorso?» (Sofista c 8-11).

Come si può pensare e dire il nulla assoluto senza trattarlo come un essente e perciò perderlo come tale? Da Platone, che solleva il problema e lo accantona irrisolto, a Hegel (incluso) la questione viene sostanzialmente trascurata. Si ripresenta all’interno del dibattito (filosofico e non) contemporaneo. In entrambi casi si dà per scontato che il problema non abbia soluzione.

Nel IV capitolo de *La struttura originaria* Emanuele Severino risolve la questione. Ora si intende tornare su quel problema e sulla soluzione di Severino, innanzitutto per mostrare come sia risolutiva. Quindi si cercherà di fare un passo oltre la riflessione severiniana, per rispondere ad alcune questioni in essa non presenti, ma di grande rilievo teoretico.

Si divide perciò l'intervento in due parti: nella prima, intitolata Fondamento e soluzione dell'aporia, si rivolge l'analisi al fondamento dell'aporia del nulla e al suo togliimento; nella seconda, intitolata Logica separante e necessario andamento storico dell'aporia del nulla, si va oltre la riflessione severiniana, pur permanendo entro le sue basi: si analizza la logica responsabile dell'insorgenza dell'aporia (che chi scrive definisce "separante") per mostrare come l'andamento storico della questione del nulla sia essenzialmente correlato allo sviluppo storico di tale logica.

I. Fondamento e soluzione dell'aporia

Il fondamento dell'insorgenza dell'aporia e il suo togliimento sono essenzialmente legati: l'aporia sorge a causa di un certo modo "separante" di concepire la sintesi in cui consiste in generale ogni significato e in particolare il significato "nulla"; è tolta oltrepassando quel modo di pensare.

Ogni significato è sintesi di un certo contenuto e del suo significare, così come ogni essente è sintesi di una certa determinazione e del suo essere. Il significato è il "ciò che-significa"; l'essente il "ciò che-è". In quanto il significato è un certo "essere-sé", ogni significato è un essente; in quanto l'essente è un certo "significare-sé", ogni essente è un significato. Essere significa significare in un certo modo; significare significa essere in un certo modo.

Anche il significato "nulla", in quanto significato, è sintesi di un certo contenuto e del suo significare. Quel certo contenuto è però particolare: è assolutamente negativo in quanto indica l'assoluto non essere e non significare. Segue che nel significato nulla il contenuto semantico si trova in conflitto con il suo stesso significare: assolutamente negativo il primo, assolutamente positivo il secondo. Si è messo in corsivo "suo stesso" per sottolineare che ciò che qui si chiama "primo" e "secondo" non sono due entità diverse, bensì due momenti (distinguibili, ma non separabili) del medesimo significato.

L'aporia sorge perché la logica separante è abituata a concepire l'essente-significato come unificazione di termini originariamente separati, in cui la determinazione non è originariamente legata al suo essere-significare (per questo gli enti sono pensati come divenienti e non come eterni). Portando nel significato nulla il suo modo separante di pensare, la logica separante non riconosce il contenuto semantico "nulla" come contenuto o momento del significato nulla: ai suoi occhi esso è una voragine, un mancamento di essere e significare, qualcosa che non può essere relato all'essere-significare se non a patto di essere irrimediabilmente perduto nella sua purezza. Concependo il significato come sintesi di momenti originariamente separati, l'aporia è inevitabile.

Merita qui rilevare che il sostenitore dell'«impossibilità di pensare il nulla» si fonda senza rendersene conto sul contrario di ciò che intende affermare: per dire che il nulla assoluto è impensabile si implica che il "nulla assoluto" sia già stato pensato, dal momento che è proprio in nome della assoluta nullità che si afferma l'impensabilità del nulla. La formulazione dell'aporia è una immediata contraddizione, perché si fonda implicitamente su ciò che esclude esplicitamente.

Se si esce dalla logica separante e si pensa il "contenuto" del significato come essenzialmente relato al suo essere-significare, allora esso appare come originariamente significante-essente la assoluta negatività. L'aporia è tolta. Nel contenuto negativo è già contenuto l'essere-significare e nell'essere-significare è già contenuta la negatività del suo contenuto. La distinzione tra contenuto e significare (tra determinazione ed essere) non è originaria separazione e perciò non fa sorgere alcuna aporia, proprio perché il contenuto è significante il negativo e il significare ha per contenuto il contenuto significante il negativo. Non c'è l'assolutamente nullo da una parte e l'essere-significare dall'altra. C'è il contenuto che significa "nulla assoluto" che è distinguibile ma non separabile dal suo significare e viceversa; e proprio perché è così distinguibile, nel contenuto significante c'è davvero il significato "nulla assoluto": perché la positività del significare è nell'altro momento.

La "rilettura" che si propone del testo severiniano ne tiene ferma completamente la soluzione, pur indicando la necessità di modificare alcune espressioni "immature" di quel linguaggio del 1958, con particolare riferimento all'aggettivo «autocontraddittorio» utilizzato in relazione al significato «nulla assoluto». Tuttavia, se da un lato è indubbio che in quel testo del '58 la forma espressiva sia impropria, dall'altro va riconosciuto che è quello stesso scritto a contenere, sebbene implicitamente, l'indicazione della sua inadeguatezza lessicale. Chi scrive lo rileva per la prima volta in un testo del 2011, dove si afferma appunto la necessità di rigorizzare il lessico del testo del '58:

Per rimanere aderenti al lessico della Struttura originaria, in questo scritto si parla del significato “nulla” come di una sintesi “autocontraddittoria”, dove tale espressione significa “contraddicentesi”. Il significato nulla è infatti una sintesi che si contraddice, inevitabilmente, in quanto sintesi dell’assoluto nulla e del suo positivo significare. In relazione a tale sintesi, il termine «autocontraddittorietà» dovrà dunque essere inteso alla luce della distinzione «dei due sensi della autocontraddizione» (cfr. paragrafo 8 di questo capitolo e IV, 2, pp. 93-98), per cui «autocontraddizione» indica sia il contenuto impossibile e inesistente della contraddizione sia il suo positivo significare. Negli scritti successivi, Severino utilizza più rigorosamente l’espressione «contraddittorio» per indicare il contenuto impossibile della contraddizione, e «contraddizione» (o «contraddirsi») per indicare il suo positivo significare¹³⁵.

La correzione linguistica è stata (inevitabilmente sulla base di quanto chiarito nel testo sopra citato) accolta da Severino¹³⁶.

II. Logica separante e necessario andamento storico dell’aporia del nulla

Dopo avere mostrato come il linguaggio severiniano – rigorizzato nella forma – risolva alle radici l’aporia del nulla, si intende compiere un passo ulteriore a quel linguaggio, ma permanente entro le sue basi. Si tratta della posizione che chi scrive sostiene a partire dalla parte finale del citato *Capire Severino* e che ha ampio sviluppo nella seconda parte di *Sintesi e separazione*. Partendo dall’analisi della logica separante si può mostrare come l’andamento storico della questione del nulla abbia una sua spiegazione. Un incedere “obbligato”.

Platone pone la questione nel *Sofista*, la definisce non risolvibile e la accantona. Da quel momento in poi lungo tutta l’episteme (il termine qui indica il cammino filosofico che va da Platone a Hegel incluso e che è caratterizzato essenzialmente dalla convinzione che esista una verità innegabile-eterna) si tiene ferma la non risolvibilità della questione e la si accantona (eccezione fatta per qualche saltuario riferimento), senza vedere in tale non risolvibilità alcun impedimento al costruito epistemico. Eppure non poter pensare il nulla significa non poter pensare l’errore e la contraddizione! Com’è possibile?

Nella contemporaneità (antiepisteme: negazione dell’esistenza di un contenuto eterno e innegabile; unica verità è l’inarrestabile processo del divenire) si assiste a un ritorno di tale questione. Come mai? Vi è forse un nesso tra l’episteme e l’accantonamento della questione del nulla da una parte e tra l’antiepisteme e il diffondersi della stessa questione dall’altra? E come si comporta quella parte di logica separante che incontra la soluzione severiniana?¹³⁷

La parte finale dell’intervento intende delineare una risposta ai principali interrogativi.

Bibliografia

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².

N. CUSANO, *Capire Severino. La risoluzione dell’aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011.

N. CUSANO, *Sintesi e separazione*, Mimesis, Milano 2017.

N. CUSANO, *Sulla contraddizione, La filosofia futura I*, Mimesis, Milano 2013.

9.2 - L’identità manifesta. Oltre il senso dell’essente in Emanuele Severino

Giovanni Campeol

Nel volume *Tautótes*, come anche in *La struttura originaria*, emerge chiaramente il significato che l’essente assume all’interno del sistema filosofico di Severino. Mentre il pensiero occidentale vuole l’essente come separato dalle sue proprietà, pensando dunque la connessione predicazionale come qualcosa di contingente, il pensiero severiniano vede invece la necessità di pensare questa sintesi come necessaria e quindi indissolubile. L’essente è dunque insieme alle sue proprietà, dove queste sono distinte tra di loro, ma soprattutto sono distinte dallo stesso essente a cui convengono. Esse sono con l’essente; ma Severino ci avverte che «essere insieme

¹³⁵ N. CUSANO, *Capire Severino. La risoluzione dell’aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011, p. 26

¹³⁶ Per questa e un’altra proposta di rigorizzazione linguistica: N. CUSANO, *Sulla contraddizione, La filosofia futura I*, Mimesis, Milano 2013, pp. 104-115. In quell’articolo, dopo aver indicato i differenti utilizzi dei termini “contraddizione” e “contraddirsi” all’interno di momenti diversi del linguaggio severiniano (variazioni che hanno talvolta confuso alcuni critici), ci si sofferma sul linguaggio severiniano più maturo di *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

¹³⁷ Nel citato *Sintesi e separazione* si chiama “logica separante post-soluzione” la logica separante che viene a contatto con la soluzione severiniana dell’aporia.

(essere con) è essere negazione (essere non)» (Severino, 1995, p. 150). Secondo questo scritto (ma le stesse tematiche possono essere ritrovate anche in *S.O.*, espresse con maggior rigore argomentativo), l'essente è un significato composto da tutte le determinazioni che gli convengono; ma, appunto perché si parla di un «significato complesso» (Severino, 1958, p.149), le componenti semplici di questo significato devono essere distinte tra di loro (e quindi anche distinte dall'intero).

Col presente intervento si vuole mettere in luce il fatto che una tale concezione dell'essente è possibile solamente come presupposto, ovvero: che l'essente sia un qualcosa di distinto dalle sue proprietà risulta essere un'interpretazione, poiché una tale distinzione non appare, e nemmeno risulta dimostrata, bensì, appunto, presupposta. Si vuole invece presentare un significato dell'essente diverso da questo, ovvero quella concezione per cui l'essente coincide con le sue proprietà, cioè è identico ad esse. È lo stesso Severino ad affermare più volte la necessità di pensare l'essente in tal modo; per esempio: «se l'individuo (Socrate) non è le sue proprietà (bianco, ateniese, ecc.), le sue proprietà non possono convenirgli in quanto esso è un non essere tali proprietà» (Severino, 1995, p. 138). E tuttavia la loro relazione è fin dall'inizio intesa dal Severino non come un'identità, bensì come una sintesi.

Nella critica all'interpretazione occidentale della relazione predicazionale, egli rileva solamente la contraddittorietà del pensare i due termini (soggetto e predicato) come distinti prima della loro sintesi; in tal modo infatti la loro relazione risulterebbe come identificazione dei diversi. L'interpretazione severiniana vuole invece l'originarietà di quella relazione, di cui i termini distinti sono momenti, e sono distinti in quanto essa è una relazione; cosicché la loro sintesi non costituisce una contraddizione.

Ma tale concezione, oltre a sollevare delle rilevanti aporie, presuppone la distinzione tra soggetto e predicato, e perciò non si avvede della possibilità di pensare i due termini come identici. Se invece il pensiero dell'essente vede quell'identità, la contraddizione è tolta immediatamente perché l'affermazione "A è B" indica appunto l'identità di A e di B e nient'altro. Insomma, sia l'Occidente che Severino presuppongono quella distinzione, sì che, mentre il primo si contraddice, il secondo crede di trovare la soluzione a tale contraddizione nella sua originarietà. Senonché quella distinzione non appare né è dimostrata; anzi è immediata (fenomenologicamente) l'identità dell'essente con le sue proprietà: quando si afferma o si vede "questa penna è nera", il suo significato concreto consiste in quell'essente che è la-penna-che-è-nera, ossia quel qualcosa di unitario che è l'essere nera di quella penna e l'essere penna di quel nero. Ma da capo, non nel senso che i due termini sono distinti, quanto piuttosto in quello per cui i due sono lo stesso. La loro distinzione, ancorché pensata come necessaria ed eterna, risulta di fatto un'astrazione dall'autentico e manifesto significato dell'essente.

Un aspetto fondamentale dell'interpretazione severiniana è poi che l'apparire di un essente è una delle molte proprietà che gli convengono, sì che il rapporto che intercorre tra i due è lo stesso che l'essente intrattiene con ogni altra determinazione che gli conviene. Ebbene, una volta mostrato il significato autentico dell'essente, che vede l'identità di questo con le sue proprietà, e dunque anche col suo apparire, è necessario rivedere il senso che questa categoria (l'apparire) assume nella nota soluzione severiniana della contraddizione implicata dal divenire.

Infatti è proprio perché l'apparire si distingue dall'essente che l'apparire e lo scomparire di questo non implicano il suo passaggio al non essere. Severino poi blocca il *regressus in indefinitum* che parrebbe implicato da questa tesi, affermando che l'apparire così inteso non implica un apparire di sé distinto da esso, ma piuttosto è esso stesso il proprio apparire, è apparire di sé; «è appunto l'originaria appartenenza dell'apparire al proprio contenuto ad escludere il *regressus in indefinitum*» (ivi., p. 202).

Ora, a parte le considerazioni sulla validità di una soluzione di questo genere, qui si vuole rilevare come la contraddizione implicata dal divenire non possa essere risolta in questo modo nella misura in cui si considera l'essente come identico alle sue proprietà e al suo apparire. Da una tale considerazione emergono due aspetti: 1) il *regressus* che voleva la necessità di ulteriori infiniti "apparire" è bloccato immediatamente dato che è lo stesso essente ad essere l'apparire di sé; sì che qui si è legittimati ad affermare anche che questo apparire è l'apparire di sé poiché è sempre dell'essente che si sta parlando e quindi l'affermazione risulta una tautologia; 2) il divenire, anche se inteso come apparire e scomparire degli essenti, implica comunque il non essere di questi, dato che implica il non essere del loro apparire; appunto perché, qui l'apparire è lo stesso essente che appare.

Nel pensiero severiniano, il divenire costituiva il sopraggiungere delle differenze nel cerchio dell'apparire, dove a queste differenze era necessariamente sottesa un'identità, un permanere; questa era la soluzione alla contraddizione implicata dal divenire, derivata dall'introduzione dell'apparire dell'essente come distinto da esso. Ora invece, alla luce di quanto detto, il divenire ritorna, almeno in prima battuta, ad essere contraddittorio; il sopraggiungere delle differenze costituisce ancora un problema rispetto all'identità con sé dell'essente; e

quest'ultimo risulta essere piuttosto una totale identità con le sue proprietà, che sussiste non più come mediata dalla sintesi di più termini e nemmeno si nasconde dietro al non apparire della sua «analiticità» (*ivi.*, p.183). La concreta identità con sé dell'essente appare attualmente nella sua analiticità e soprattutto appare nell'analiticità dell'identità tra questo essente e la sua immediatezza; essa è pertanto l'identità manifesta.

In ogni caso, con le considerazioni qui svolte non si mette in questione la critica del Severino al pensiero occidentale. Se quella critica vedeva l'astrattezza della separazione tra l'essente e le sue proprietà, essa appare rafforzata dalla tesi qui esposta; infatti l'interpretazione occidentale non è più astrazione dalla concretezza di una sintesi, ma è piuttosto astrazione dall'identità concreta dell'essente, ovvero diversificazione degli identici. È allora importante notare che il pensiero della distinzione tra essente e proprietà e della loro sintesi, contingente o necessaria che sia, appare come un fondamentale tratto comune all'Occidente e al Severino.

Bibliografia

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Brescia, La Scuola, 1958.

E. SEVERINO, *Tautótes*, Milano, Adelphi, 1995.

9.3 - Il risolvimento dell'aporia del nulla tra Giovanni Gentile ed Emanuele Severino

Marina Pisano

È noto il giudizio che Emanuele Severino, lungo tutto il corso della sua riflessione, ha espresso nei riguardi dell'attualismo gentiliano. Gentile è uno dei “campioni del nichilismo”, e la sua filosofia ha il compito di «riconoscere, proteggere, liberare, salvare il divenire dagli immutabili che lo rendono impossibile»¹³⁸. Ma si può pensare di inscrivere totalmente il pensiero gentiliano sulla falsariga della “follia” che governa l'Ethos dell'occidente?

Se l'ermeneutica che guida la lettura severiniana del neo-idealismo tende a rimarcare i punti di discontinuità e rottura tra la filosofia dell'atto e i capisaldi dell'inaudita testimonianza “neoparmenidea” (De Giovanni, 2013), il presente intervento vorrebbe tuttavia mostrare come, a ben vedere, la distanza che pur intercorre tra i due pensatori, tende invece ad assottigliarsi proprio là dove venga considerato il quadro argomentativo che essi imbastiscono per fronteggiare la contraddizione *par excellence* del filosofare: l'aporia del nulla, o, in altri termini, l'aporia del dire l'indicibile. L'indagine procederà, dunque, mettendo in correlazione uno dei capitoli più eminenti del I vol. del *Sistema di Logica* gentiliano, il I della II Parte, e l'ormai celebre cap. IV de *La Struttura Originaria* di Emanuele Severino.

Una difficoltà di natura lessicale, però, sembrerebbe opporsi a tutta prima all'intenzione critica del presente progetto: Gentile infatti, nel luogo testuale anzidetto, non si riferisce direttamente al nulla e all'aporia che lo concerne, ma prende piuttosto in esame il concetto di “essere naturale” o “essere immediato”. Si può tuttavia mostrare che la difficoltà è solo apparente, perché con tali formule il filosofo intende circoscrivere proprio quel particolare genere di contenuto che, al pari del “nulla”, è caratterizzato dalla propria originaria ritrosia nei confronti del logo. La notizia di un essere naturale, infatti, balena solo nell'istante in cui la sua spettrale e «stecchita unità»¹³⁹ si sottrae al pensiero, ponendosi quindi del tutto *ab extra* rispetto a quella che per l'attualismo è da considerare come l'unica, vera, concreta realtà. In questo senso, come contenuto propriamente impensabile – giacché, se pensato, verrebbe perciò stesso ricompreso nel cerchio ideale da cui invece si dice escluso – l'essere naturale, l'essere astratto dalla logica, può essere quindi inteso come concetto del tutto congenerico a quello di “nulla”. Tuttavia, nonostante questa sua caratterizzante impensabilità, va specificato che l'essere naturale per Gentile è, sì, nulla come essere immediato, ma è come concetto.

Sicché, proprio l'impossibilità che questo contenuto possa mai varcare la soglia della propria inesistenza deve comunque prestarsi ad una qualche forma di apprensione noetica, ovvero ad una significazione che traduca l'essere immediato nella grammatica del logo, senza “alterarlo”.

Ora, a questo punto, può forse essere delineata con maggiore accuratezza l'analogia speculativa ravvisabile tra la posizione gentiliana e quella di Severino. Anche per quest'ultimo, infatti, è necessario che la concettualizzazione del puro negativo da parte del pensiero non imponga la conversione del nulla in un contenuto simpliciter positivo. Infatti: «allorché si afferma che la posizione del non essere attesta l'essere del

¹³⁸ E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 97.

¹³⁹ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Laterza, Bari 1922, p. 154

non essere, non si può intendere di affermare che “nulla” significhi, in quanto tale, “essere”; ma che il nulla, che è significante come nulla, è»¹⁴⁰.

La posizione di Severino, a ben vedere, abbraccia e in qualche misura specifica l'intenzione già gentiliana di trovare soluzione a questo dilemma della riflessione filosofica. Ma come riuscire concretamente ad impedire che il pensiero di nulla si converta per ciò stesso in un nulla di pensiero? E com'è possibile d'altronde che questo *caput mortuum* della logica possieda comunque abbastanza esistenza da poter essere nominato e sollecitato nella sua nullità? La vicinanza speculativa tra i due pensatori si può rendere più compiutamente intellegibile solo soffermandosi con maggiore attenzione sul dispositivo logico da essi escogitato, seppure nel quadro di coordinate concettuali eterogenee, per risolvere dall'interno una simile aporia.

Si deve quindi prestare particolare attenzione a questo punto: né Gentile, né, tantomeno, Severino intendono negare che esista un positivo concetto del nulla (o dell'essere naturale), ma entrambi, piuttosto, si propongono di chiarire che, proprio a partire da questo minimum di positività, l'indicibile non possa mai tuttavia essere convertito e interamente transustanziano nel concetto che pure va significandolo.

A riprova di quanto appena precisato, Gentile afferma: «falso è il negativo, la cui positività è una positività riflessa, perché consiste nella negatività del positivo, che il positivo stesso (il concetto) gli conferisce come all'altro da sé, o suo opposto negativo»¹⁴¹. Falso, dunque, il negativo e vero il positivo; falso tutto ciò che non rientra nella logica, vero ogni elemento di quest'ultima. E tuttavia, tra i due ambiti, segnati dal più netto divario, deve pur stabilirsi un qualche genere di rapporto: il logo del concetto (il positivo) si oppone all'essere naturale (il negativo), trasmettendo e proiettando su di esso una sorta di “positività riflessa”. All'interno del concetto di essere naturale, quindi, si istituisce per Gentile una particolare forma di sdoppiamento: esso, il nulla del pensiero, vale come puro negativo, ma, insieme, anche come positività riflessa. Per il primo rispetto esso vale nulla, ma, per il secondo, “è” qualcosa. In questo modo, quando si nomina l'indicibile, ciò che si richiama a proscenio della presenza, a ben vedere, non è l'essere naturale assolutamente nullo (che appunto resta sempre “salvaguardato” nell'inesistenza), ma solo la sua positività riflessa.

Si tocca qui il punto di maggior accordo tra la teoresi gentiliana e quella severiniana. Anche Severino, infatti, com'è noto, ritiene di risolvere l'aporia di un nulla che, in qualche modo, si presenta alla coscienza, riconoscendo che, sebbene il nulla certamente è, esso non significa tout court “essere”. Difatti: «si dice [...] che il nulla è, nel senso che un positivo significare – un essere – è significante come l'assolutamente negativo, come “nulla”, appunto»¹⁴², ma si deve anche tenere fermo che il “significato” nulla non coincide, ed anzi, contraddice il contenuto del significare – il nulla.

Il concetto della “positività significante” adoperato da Severino per rendere intellegibile il riferimento all'altrimenti indicibile nulla combacia dunque sorprendentemente a quello di “positività riflessa” già utilizzato da Gentile a proposito della dicibilità dell'essere naturale. In entrambi i casi speculativi, infatti, tale positività, apposta sul negativo, sviluppa una contraddizione con il nulla (o essere naturale) a cui comunque si riferisce, così da preservare – nella contraddizione – tanto la positività dell'uno (il dire positivo), quanto la negatività dell'altro (il nulla). (per un contraddittorio su questa tesi, confrontare Sasso, 1987, pp. 261-292, e Visentin 2010, pp. 301-426).

In questo senso è possibile rintracciare nel pensiero gentiliano un vero e proprio *Schwerpunkt* speculativo, il quale, anticipando i nessi e le intuizioni che troveranno forse una più compiuta sistematizzazione nel risolvimento severiniano dell'aporetica, lascia per un momento dialogare i due pensatori, in un terreno sgombro dalle ombre del nichilismo.

Bibliografia

- B. DE GIOVANNI, *Disputa sul divenire*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013.
E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1981².
E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981.
E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992.
G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Laterza, Bari, 1922.
G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1959⁴.
G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1944⁶.

¹⁴⁰ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², p. 112.

¹⁴¹ G. GENTILE, *Sistema di logica*, cit., p. 163.

¹⁴² E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 215.

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Genova 1981.

G. SASSO, *Essere e Negazione*, Morano, Napoli, 1987.

M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano, vol. II*, Bibliopolis, Napoli, 2010.

9.4 - Polivocità del nulla in Aristotele e in Leopardi alla luce della Struttura originaria

Luigi Capitano

La nostra riflessione si concentra sull'aporetica del nulla in Aristotele e in Leopardi alla luce della soluzione offerta da Emanuele Severino nella Struttura originaria (1958-1981), con approfondimenti successivi. A noi sembra infatti che il punto critico sia da ricercare anche in un'altra direzione rispetto a quella focalizzata e rigorizzata con magistrale originalità teoretica a partire da quella fondamentale opera, riguardando anzitutto la non univocità del nulla. Se l'aporetica severiniana del nulla considera univocamente il nulla assoluto (sia pure all'interno di una struttura logico-semantica complessa), il "nulla relativo" mantiene comunque una sua grande eredità (da Platone a Schopenhauer, da Schelling ad Heidegger e oltre), ancora meritevole di confronto e di ripensamento. Fin dal 1958 Severino ha genialmente risolto il cosiddetto "enigma di Fredegiso", consistente nel rilevare, dopo il *Sofista* platonico, lo statuto aporetico dell'"essere del non essere", per richiamare alla memoria il titolo di un ormai lontano saggio di Luigi Botti (1941). L'aporetica del nulla permane, secondo Severino, finché si rimanga fermi alla logica isolante e predicativa del nichilismo. Stando alla Struttura originaria, il nulla ha un lato positivo (l'essere del nulla) che è il suo astratto "positivo significare", in sé "incontraddittorio", almeno finché non si consideri l'intera struttura logico-semantica, in cui la contraddizione si pone fra il contenuto nulla-momento-astratto (assolutamente negativo e insignificante) e lo stesso "essere" del nulla inteso appunto come "positivo significare". Pur ammettendo che la posizione di Aristotele e quella di Leopardi siano nichilistiche nel senso di Severino, resta il fatto che entrambi i pensatori – rispettivamente all'alba e al tramonto della metafisica classica – mostrano visioni non univoche del nulla. In Aristotele il nulla non si presenta infatti come il semplice niente (*to me on*) che si oppone assolutamente all'essere (tranne che nella ben nota formulazione cd "ontologica" del principio di non contraddizione – d'ora in poi, pdnc): «è impossibile che l'essere sia e insieme non sia». Il nulla si mostra, più sottilmente, come maschera dell'indeterminato (così nel libro *Gamma* della *Metafisica*), la cui struttura logico-ontologica, fin da Platone, è esprimibile attraverso la congiunzione correlativa: né... né... (cfr. *Met.*, 1008 A). La maschera dell'indeterminato è rappresentata infatti dal sofista, sicché col suo *elenchos* dialettico Aristotele non confuta solo il negatore del pdnc, ma in ultimo tende a esorcizzare appunto l'*aoriston*, vero inquietante avversario e occulto oggetto dell'*horror metaphysicus*. Allo stesso titolo, l'indeterminato rimane il "rifugio" di certi presocratici, così come il nulla lo sarà del sofista nell'omonimo dialogo di Platone: «sembra che costoro parlino nell'indeterminato (*aoriston*); e che mentre credono di parlare dell'essere, in realtà, parlano del non-essere, perché l'indeterminato è essere in potenza» (*Met.*, 1007 B). Si aggiunga che per lo stesso Aristotele il nostro mondo (sublunare), «soggetto a generazione e corruzione», è «parte più nulla del tutto» (*Met.* 1010 A), come dire la più indeterminata. Dunque non solo l'essere, ma anche il nulla «si dice in molti modi», anche se Aristotele non elenca in modo completo quali essi siano, concentrandosi piuttosto sulla polivocità dell'essere: «L'essere si dice in molteplici significati», perfino nel senso delle "corruzioni", "privazioni", "negazioni". «Per questo, anche il non essere diciamo che è non essere» (*Met.*, 1003 B), puntualizza Aristotele. Se il principale modo del non-essere è l'essere in potenza, altri rimangono il falso, la negazione, la corruzione, il vuoto, la privazione. Nel libro *Delta* della *Metafisica* si definiscono, appunto, i diversi sensi della privazione. Nella *Fisica* (191B-192A), si precisa che niente diviene dal non essere assoluto, ma solo dal non essere in un certo modo. Ciò che i diversi modi del non essere sembrano avere in comune è una qualche sorta di negazione determinata dell'essere. Eppure, il nulla può anche configurarsi, in modo perturbante per l'intero sistema aristotelico, nell'insidiosa forma dell'indeterminato. Il vero avversario (*amphisbetòn*) di Aristotele rimane infatti questo indomito, intrattabile, imprevedibile "nulla": l'indeterminato. Di qui il tentativo di determinare il nulla come potenza, come falso, come vuoto, e così via. Si pensi, ad esempio, al discorso falso come discorso-di-nulla: «il discorso falso è semplicemente discorso di niente» (*Met.*, 1024 B). Del non essere, per converso, non è possibile nozione né opinione: «Quanto al non essere (*me on*), non è vero dire che, poiché è oggetto di opinione, è qualcosa: giacché l'opinione che lo riguarda non è che è, ma che non è» (*De int.*, 21 A).

Analogamente, in Leopardi (che pure non controlla così rigorosamente l'uso di tali concetti) il nulla non si presenta soltanto come *nihil absolutum*, ovvero come *nihil negativum*, orrido abisso, negatività, morte, caducità, divenire. Le «cose che non son cose» (*Zib.* 4174), lontane eredi della «facoltà immaginativa [...] di

concepire le cose che non sono» (*Zib.* 167), appaiono infatti anche come figure positive del nulla, metafore delle illusioni e delle chimere poetiche. Ad esempio, nel *Cantico del gallo silvestre* si distingue implicitamente il nulla creativo («dal nulla scaturirono le cose che sono») dal *nihil negativum* che trascina ogni cosa nel vortice della caducità: «Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono». Il carattere endiadico del nulla leopardiano è stato a più riprese sottolineato da Alberto Caracciolo (nel florilegio *Leopardi e il nichilismo*, del 1994), ma già Nietzsche (FP 1888-89, 14 [125]) e Vossler (*Leopardi*, 1923) avevano intravisto la distinzione fra nulla di senso e nulla divino. E tuttavia non ci pare accettabile l'operazione di Caracciolo (né quella di alcuni seguaci di Pareyson), tendente a riportare il *nihil positivum* al nulla religioso, anche se Leopardi attraversa in effetti una fase in cui il nulla viene compromissoriamente identificato con il principio divino (nell'anno 1821 dello *Zibaldone*). Di qui le tante (spesso fuorvianti) interpretazioni in chiave di "teologia negativa" che sono state formulate a partire dalla monografia di Adriano Tilgher su Leopardi. Si tratta dunque di rimarcare l'importanza della distinzione fra *nihil positivum* e *nihil negativum*; ovvero fra nulla creativo (da-cui-tutto) e niente distruttivo (da-cui-niente). In Leopardi il *nihil positivum* è appunto da ricercare nel nulla creativo (*Zib.* 1341: «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla»); nelle chimere o illusioni poetiche e nell'indeterminato, nel vago che rende possibile la diplopia immaginativa e quindi la poesia stessa. Le «cose che non son cose» (nel contesto del già citato dello *Zib.* 4174: «non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose») rimangono per noi da intendere come figure metaforiche delle chimere poetiche, ossia come quelle illusioni che più che al nulla assoluto, pertengono all'illusione, al vago, all'indeterminato, fonti d'immaginazione e di poesia. Da tali ondovaghe figure del nulla si distingue inoltre il nulla "silenico", di segno assiologicamente positivo (benché ontologicamente negativo). Ne discutiamo nel volume *Leopardi. L'alba del nichilismo* (2016), dove affrontiamo, fra l'altro, la controversia ermeneutica sorta dopo la pubblicazione dei due importantissimi saggi di Severino su Leopardi, apparsi rispettivamente nel 1990 e del 1997, cui si è recentemente aggiunto, a completare (in versione divulgativa) la trilogia, *In viaggio con Leopardi* (2015). Rileviamo, a tal proposito, come in Leopardi il nulla di senso (ovvero l'assurdo) non sia esclusivamente interpretabile sul piano della pura contraddizione logica (come Severino vorrebbe), mantenendo un'irriducibile connotazione assiologico-pragmatico-esistenziale, dal momento che il mondo, nella sua opacità, rimane sordo di fronte ad ogni umana domanda di senso (così in Leopardi, ma così anche in alcune significative figure novecentesche quali Rensi e Camus).

Bibliografia

- A. CARACCIOLO, Leopardi e il nichilismo, Bompiani, Milano 1994.
- E. SEVERINO, Cosa arcana e stupenda, Rizzoli, Milano 1997.
- E. SEVERINO, Fondamento della contraddizione, Adelphi, Milano 2005.
- E. SEVERINO, Il nulla e la poesia, Rizzoli, Milano 1990.
- E. SEVERINO, Intorno al senso del nulla, Adelphi, Milano 2013.
- E. SEVERINO, La legna e la cenere, Rizzoli, Milano 2001.
- E. SEVERINO, La struttura originaria, Adelphi, Milano 20073.
- G. GOGGI, Emanuele Severino, Lateran University Press, Pontificia Università Lateranense 2016.
- L. CAPITANO, Leopardi. L'alba del nichilismo, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- N. CUSANO, Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla, Mimesis, Milano 2011.

9.5 - La forza del silenzio. Per un dialogo tra Panikkar e Severino a partire dall'aporia del nulla

Leonardo Marcato

L'importanza del pensiero di Emanuele Severino nel panorama della filosofia italiana ed europea, seppur in primo luogo dovuta all'indubbia forza teoretica del suo pensiero, è sottolineata dai numerosi confronti sostenuti nel corso dei decenni. Conferenze, incontri e seminari hanno visto il linguaggio testimone del destino incontrarsi con altre forme di pensiero, sempre secondo le sue peculiari caratteristiche. Tra i molti incontri avuti, uno risalta per la sua incompiutezza dovuta alla scomparsa del secondo protagonista: Raimon Panikkar, filosofo e teologo indo-catalano la cui produzione per tematiche e dimensione è pari a quella severiniana. Le prime mosse di questo dialogo avvennero nel secondo dopoguerra, grazie alla figura di Enrico Castelli Gattinara di Zubiena ed a quei *Colloqui Castelli* ormai entrati nella storia della filosofia italiana, ma la documentazione di quel momento non è facilmente reperibile. Più recente è stato, invece, l'incontro presso

l'ateneo veneziano del 2004, del quale è stata pubblicata la trascrizione. Tanto nel saggio che chiude il volume quanto nell'introduzione che lo apre Luigi Vero Tarca sottolinea come il dialogo tra Severino e Panikkar debba continuare per via della ricchezza che entrambi, a modo proprio, mostrano. Per far ciò è necessario un «dissodamento del terreno concettuale»¹⁴³, cioè analizzare quei punti dove il confronto può stabilirsi grazie alle proprie forti specificità, senza risolvere una posizione nell'altra – cosa che significherebbe tradirle entrambe.

Come ideale continuazione di un primo “dissodamento” eseguito in altra occasione, in relazione a come la figura di Parmenide e la sua eredità nel pensiero occidentale siano state comprese dai due pensatori (Marcato, 2015), questo intervento si concentrerà sul “discorso sul nulla”. La prima parte vedrà un confronto tra il capitolo quarto de *La struttura Originaria* (Severino, 2012) e l'apofatismo ontologico nel *Silenzio del Buddha* (Panikkar, 2006) per stabilire quali siano i termini del discorso, ovvero il modo col quale l'aporia del nulla sia così radicalmente presente, insoluta, nel pensiero dell'Umano. Da una parte, Severino sottolinea la relazione stabilitasi con il nichilismo e la tecnica, dall'altra Panikkar ne evidenzia l'influenza avuta nel corso della storia della religiosità non solo cristiana. La seconda parte declina la concezione del nulla nei due pensatori prima in senso logico e successivamente in senso teoretico, segnando con tratti ancora più netti le differenze che li animano grazie al contributo di un'analisi comparativa di passi scelti di *Intorno al senso del nulla* e del *Ritmo dell'Essere*. Dal punto di vista della logica, l'inarrestabile rigore dell'argomentazione severiniana trova un interessante riflesso quasi identicamente speculare nel procedere armonico della cosmoteandria panikkariana, pensiero aperto ma tutt'altro che debole dove il logos mantiene la sua forza testimoniando il mistero dell'Essere invece che indicandone unicamente la sua eternità. Teoreticamente, ciò si traduce nel confronto tra la soluzione dell'aporia del nulla nel suo essere un risultato necessariamente autocontraddicentesi (Severino, 2013) ed un Reale infinito e completamente libero nel suo ritmo immutabile ed eterno (Raimon, 2012).

Prima del terzo e conclusivo momento dell'intervento, sarà necessario porsi una domanda: in che modo può strutturarsi il dialogo alla luce della riflessione sulla natura del linguaggio che testimonia il destino? (Severino, 2013). Ancora una volta, è la via paradossale (nel senso etimologico di *para+doxa* come, seguendo Aristotele nel considerare la *doxa* premessa alla conoscenza, uno sguardo alternativo e parallelo al problema) indicata da Tarca¹⁴⁴ che offre lo spunto per la soluzione del problema. Il “dissodamento concettuale” non pretende di far sì che una posizione sia in grado di sottrarsi al rigore elenctico del linguaggio che testimonia il destino, bensì mostra una compatibilità. Dove però Tarca presenta una compatibilità logica, è possibile identificarne una dialogica – cioè, la possibilità stessa del dialogo dialogale (Marcato, 2017).

Dialogo che vede quindi, nel terzo momento, la concezione panikkariana del silenzio proporsi alla soluzione severiniana come il modo col quale, secondo il pensiero del filosofo e teologo indo-catalano, è possibile risolvere l'aporia del nulla. Dopo il dissodamento concettuale ed attraverso la riflessione sulla *sacra verbi quaternitas* (Marcato, 2017), si mostrerà come la soluzione all'aporia risiede nel linguaggio stesso, e precisamente in come la sua dimensione relazionale possa aprirsi all'Eterno risolvendo il nulla in una differenza fondamentale e costitutiva l'Essere stesso. Tutt'altro che oppositiva, questa riflessione vorrà quindi proporsi agli studi severiniani come ulteriore momento del dialogo tra i due sistemi di pensiero, mantenendo forti le rispettive peculiarità e continuando idealmente quell'incontro a Venezia.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 2012².
- L. MARCATO, *Le radici del dialogo. Filosofia e teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- L. MARCATO, *Ritorno o Fondamento? Tracce per un'analisi dell'interpretazione panikkariana di Parmenide a partire dal dialogo tra Raimon Panikkar ed Emanuele Severino*, in “Filosofia e nuovi sentieri”, 3 maggio 2015, parte prima, <http://goo.gl/vr32oz>, 10 maggio 2015, parte seconda, <http://goo.gl/Mp7DMD>.
- L.V. TARCA, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993.

¹⁴³ L.V. TARCA, *Introduzione*, in R. PANIKKAR, E. SEVERINO, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente ed Occidente*, Jaca Book, Milano 2014, p. 11.

¹⁴⁴ L.V. TARCA, *La rete e il mare: due differenti testimonianze della verità*, in R. PANIKKAR, E. SEVERINO, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, a cura di M. Carrara Pavan, Milano, Jaca Book, 2014, p. 63.

L.V. TARCA, *La rete e il mare: due differenti testimonianze della verità*, in R. PANIKKAR, E. SEVERINO, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2014

N. CUSANO, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

R. PANIKKAR, E. SEVERINO, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente ed Occidente*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2014.

R. PANIKKAR, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, Jaca Book, Milano 2012.

R. PANIKKAR, *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, Oscar Mondadori, Milano 2006.

9.6 - Interdire il Nulla. Il risolvimento dell'aporia del non essere alla luce dell'aporetica del "pensiero errante"

Riccardo Berutti

La riflessione di Emanuele Severino risulta, ad oggi, uno dei più imponenti itinerari di pensiero nei luoghi della negatività: un autentico *itinerarium mentis in nihilo*. Infatti, nonostante l'irenismo che, *prima facie*, potrebbe emergere dalla lettura delle sue tesi fondamentali, il pensatore perviene invero al proprio esito speculativo attraverso una discussione serrata e drammatica delle questioni più controverse del filosofare: la struttura del divenire, lo statuto della contraddizione, la questione del non-essere. Il capitolo IV del suo capolavoro, *La struttura originaria*, è emblema di questa gigantomachia *peri tes ousias*, ed il celebre risolvimento dell'aporia del nulla intentato in questo capitolo, contrariamente alla serenità del rigore logico-argomentativo addotto, testimonia anzitutto l'angosciante confronto intrattenuto dal filosofo con l'abisso dell'aporetica. La riflessione sull'"eternità dell'essere" resta pertanto essenzialmente segnata dal sofferto esperimento dell'"oscura notte" che proprio l'apparire del non-essere mette antifrasticamente in luce. Ma come si può fronteggiare adeguatamente lo spettro di un (non) qualcosa che non c'è? L'impresa spiazza per semplicità e arditezza. Infatti, lungi dal volersi smarcare da questa impasse, Severino assume proprio il carattere aporetico dell'aporetica come la "chiave" del suo risolvimento¹⁴⁵. La soluzione, pertanto, si apre facendo leva sulla struttura auto-contraddittoria del non-essere – ove la "forma", il positivo significare, contrasta e confligge la sua "materia" assolutamente insignificante –, e dove, proprio l'accertamento del contrasto porta il nulla a sobbalzare via immediatamente dalla presa della propria significazione, "distinguendosene". In questo modo, paradossalmente, proprio in quanto significato "contraddittoriamente", il nulla si costituisce come nulla nullo "incontraddittoriamente", e l'aporetica è "risolta" esperendola nel profondo della sua stessa catabasi semantica. Nel frattempo di questo passaggio l'essere severiniano acquista intanto la sua inconfondibile tonalità speculativa. La verità infatti è autenticamente incontrovertibile solo passando per il "dialogo", ovvero, per la via di questo rimbalzo, in cui l'essere nega il non-essere, ed in cui, senza ontologizzarlo¹⁴⁶, assegna ad esso uno statuto e una "ortografia" che tutti gli enti devono peraltro costantemente poter osservare¹⁴⁷ ed "obbedire" (nel senso destinale dello ob-audire). Il nulla, allora, certamente "è", brilla nella sua chiara notte, ma solo perché risplende "come tolto" e come revocato ab initio tempore. In questo modo, affianco al risolvimento della controversia originaria tra essere e non-essere, ovvero, affianco alla necessità che l'identità del nulla lasci comunque perfettamente integro ed intatto il non-essere stesso, Severino perviene alla definizione di quella particolare forma di "iridescenza" del logo, che, con chiaro riferimento al trascorso concettuale del neoidealismo, egli denomina "cerchio dell'apparire trascendentale". Un cerchio, "ben rotondo", che, però, è anche soprattutto ben disposto ad accogliere ed abbracciare nel suo slargo il molteplice e l'accadimento. Tuttavia, benché la legge che oppone l'essere al non-essere sia uno spettacolo di verità intramontabile, che ogni essente può intendere ed esperire originariamente¹⁴⁸, nella volta dell'apparire fa irruzione anche un essente riottoso ed inquietante; un dissidente, questo, che, pur ribadendo e

¹⁴⁵ Critico, su questo punto, M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, in "Il neoparmenidismo italiano", vol. II, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 315-336.

¹⁴⁶ Per una posizione antitetica a quella severiniana, G. SASSO, *Essere e negazione*, Napoli Morano, 1987, pp. 45-168; su un ulteriore fronte argomentativo vedi anche M. VISENTIN, *Ontologica*, Napoli, Bibliopolis, 2015, pp. 283-302. Tenta invece di attenuare la portata delle obiezioni critiche N. CUSANO, *Capire Severino*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹⁴⁷ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 153: «l'uomo è [...] il tenersi eternamente innanzi la verità dell'essere».

¹⁴⁸ Sulla genesi del concetto di sfondo persintattico, cfr. *Essenza del nichilismo*, cit. pp. 105-107

osservando il logo, e pur abitando la sua dimora, lo fa rilucere nel suo sguardo ambiguamente: fraintendendo il senso verace dell' "opposizione" e alterando, di conseguenza, anche il senso dell' "ortografia" di cui perfino l'aporetica era già in qualche modo "custode" enigmatica. Infatti, nonostante la verità dell'essere (e del non-essere) appaia sempre in tutta luce anche davanti agli occhi del pensiero errante¹⁴⁹, questi, distraendosi dallo spettacolo intramontabile, si persuade di osservare, nel divenire, l'enigma della loro coincidenza. Si potrebbe comunque ritenere che, da un certo punto di vista, questa certa "coincidenza" tra essere e non-essere sia riconducibile a quello stesso margine di coincidenza che Severino fronteggiava già, appunto, nel risolvimento dell'aporetica. E tuttavia, analizzando le due forme di coincidenza, non può non sorprendere che, a ben vedere, il concetto di "nulla", in esse disimpegnato, risulta affatto eterogeneo ed irriducibile. Se infatti nell'aporetica del nulla la coincidenza del non-essere-che-"è" è subordinata al fatto che il nulla appaia come nulla, invece, nel caso del pensiero isolante, il non-essere "è" apparendo e insieme non apparendo come nulla: apparendo come nulla, perché in questa persuasione si sta comunque affermando la coincidenza del nulla a qualcosa d'altro da esso, ma, insieme, non apparendo come nulla, perché, se il nulla apparisse già *simpliciter* come tale, allora, pur producendosi una qualche forma di aporetica, si rimarrebbe per ciò stesso a contemplare il nulla nella sua nullità, senza vederlo in alcun modo coinvolto e compromesso nello scenario del divenire. L'isolamento, invece, può credere di costatare il divenire solo perché, almeno in un lato di sé – ovvero, in quel lato che corrisponde al suo "inconscio" –, egli equivoca l'identità del non-essere "acconsentendo" direttamente alla coincidenza tra essere e nulla. Ma chi è il mortale? E com'è possibile che egli fraintenda la verità del non-essere? Per rispondere al quesito è possibile mostrare che, in certa misura, la perturbazione concettuale generata dall'istanza del "pensiero isolante" conduce carsicamente l'autore a maturare un sotterraneo e per lo più inconfessato senso di insoddisfazione nei confronti del suo stesso risolvimento dell'aporetica. La questione si rende visibile, ad esempio, sebbene in una dimensione implicita dell'argomentazione, soprattutto in Destino della necessità, là dove, affermando del mortale che «accende per sé il "lume" del "sonno"»¹⁵⁰, Severino si trova in qualche modo costretto, per ragioni che attengono l'anatomia del pensiero errante, a riconoscere a quest'ultimo l'enigmatica capacità di far apparire il niente come non niente (Severino, 1980, p. 421). In questo modo, però, proprio quella che doveva essere la "chiave" del risolvimento dell'aporetica – e cioè la posizione del non-essere come nonessere – diventa una chiave inservibile al compito del *diaporein*. In questo senso, anche l'impulso maturato successivamente dall'autore di volersi tecnicamente riconfrontare con l'aporia del nulla in una sua nuova e irriducibile veste concettuale (Severino, 2013) potrebbe essere inquadrato proprio all'insegna dell'esigenza di reagire più da vicino alle sollecitazioni provocate dal "dissenso" del pensiero isolante, il quale, nella sua persuasione, fa per un istante risplendere il "non essere" al di fuori delle condizioni, e delle coordinate, che consentivano il suo risolvimento.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
 E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
 E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.
 E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.
 E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
 G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.
 L. TARCA, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993².
 M. DONÀ, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.
 M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015.
 N. CUSANO, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011.

9.7 – L'opposizione della verità. La negazione della verità e il principio elenctico

Thomas Masini

Il carattere proprio della posizione della Verità, rispetto ad ogni altra, è che essa per sua natura non può essere negata, non patisce negazione alcuna. Da questo punto di vista il discorso che più rettamente è capace

¹⁴⁹ *Essenza del nichilismo*, cit., p. 26; p. 47, ma anche l'introduzione a *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, pp. 41-47

¹⁵⁰ E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 438

di manifestarla è quello che si dimostra incotraddittorio: ossia quello che nessun dire che gli sia contrario può rovesciare, o confutare. Esso è tale per via del suo carattere elentico, che lo rende stabile ed inconcusso. Il movimento elentico, infatti, è tale per cui ogni tipo di negazione venga mossa ad un principio di questa natura, non può agire se non presupponendo il principio stesso. Pertanto ogni negazione non potrà che avvenire solamente in *actu signato*, ma non in *actu exercito*. Di questa natura dev'essere il discorso intorno alla Struttura Originaria, che si può definire anche come la Verità dell'Essere. Sembrerebbe allora che nessuna negazione sia non solo possibile, ma pensabile tout court. Invece, osserva Emanuele Severino, «[l]a storia del fondamento è un elemento o un momento essenziale del fondamento stesso»¹⁵¹. Questo perché la necessità di esporre temporalmente e logicamente – in forma di discorso – la Verità non può che concretizzarsi in una successione di posizioni che concorrono alla sua esplicitazione. Tuttavia «[t]utti i possibili modi di prendere posizione (esplicitamente o implicitamente) rispetto al fondamento, meno uno, costituiscono altrettante negazioni del fondamento»¹⁵². Ovviamente, in quanto la Verità dev'essere concorde e non contraddittoria, ad essa può competere una sola posizione, ma risulta evidente dallo svolgersi storico del pensiero che molti più sono stati i discorsi che nel tempo hanno preteso avere valore di verità. Solo superficialmente questa presenza del falso nel pensiero – giacché ciò che è diverso dal Vero non può che essere, per sua natura, falso – rappresenta una confutazione della Verità. Anzi, proprio in virtù del principio elentico queste posizioni contrarie – si potrebbe dire negative, ma questo termine avrà a breve una sua specifica analisi – non realizzano se stesse, ma la manifestazione più completa della Verità. Infatti, continua Severino, «la posizione del fondamento implica essenzialmente il togliimento della negazione del fondamento [...] Si che il fondamento è posto solo in quanto la sua negazione è posta (come tolta)»¹⁵³. Più esplicitamente, un principio è elentico qualora persino la sua negazione (si intenda: ogni negazione, e quindi persino la sua negazione) lo riafferma; pertanto le negazioni del principio sono altrettante riaffermazioni de principio stesso – esse vorrebbero essere negazioni, ma si manifestano in realtà come affermazioni.

Il concretizzarsi della manifestazione della Verità, pertanto, si completa con l'apparire del «sistema concreto delle negazioni possibili»¹⁵⁴, il quale non include solo l'astratta universalità delle negazioni (logiche) ma «il sistema o l'organismo delle negazioni del fondamento»¹⁵⁵. È evidente come la storia dell'apparire della negazione della Verità sia processuale, cioè da intendersi come in divenire – dando a questa espressione un duplice carattere: da una parte la manifestazione della concezione del divenire inteso come creazione ed annichilimento degli enti è la quintessenza della falsità, dell'errore, della negazione della Verità; dall'altra, essendo questo processo “vero”, almeno nel senso di “esistente”, esso diviene anche dal punto di vista della verità del Divenire (cioè l'apparire e lo scomparire degli enti dal cerchio dell'apparire). Perciò:

In questo divenire l'universalità della negazione si concreta. E quindi si concreta il togliimento della negazione; e perciò il fondamento stesso che implica la sua negazione come tolta¹⁵⁶.

Esplicitato questo, tuttavia, sorgono alcuni problemi. Come fa notare Luigi Vero Tarca, se un principio elentico è tale proprio perché anche la sua negazione lo riafferma, allora:

*la Verità – in quanto è negazione della non-Verità (la quale, abbiamo visto, afferma a sua volta la Verità) – è negazione di qualcosa che afferma ciò che essa stessa (la Verità) afferma, e in questo senso è negazione di ciò che essa stessa afferma; dunque è negazione di se stessa e è quindi (auto)contraddittoria*¹⁵⁷.

Pertanto la verità, che si oppone alla sua negazione (e quindi, almeno in senso astratto, instaura un rapporto di negazione reciproca, ovviamente totalmente a suo favore – perché la negazione della Verità si dà già di per se stessa come tolta, mentre la Verità non può essere scalfita da alcun tipo di negazione, anzi ne viene rafforzata) si oppone al tempo stesso a qualcosa che, in maniera certo particolare, ma come abbiamo visto non secondaria, anzi essenziale, la riafferma. E quindi, in un certo senso, negando la propria negazione che la

¹⁵¹ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 2012², p. 9.

¹⁵² *ivi.*, p. 10

¹⁵³ *ivi.*, p. 11

¹⁵⁴ *ibid.*

¹⁵⁵ *ibid.*

¹⁵⁶ *ibid.*

¹⁵⁷ L.V. TARCA, *Chi di negazione ferisce... l'unico argomento possibile per una confutazione della verità inconfutabile*, in L.V. TARCA, *Verità e Negazione, Variazioni di pensiero*, a cura di Th. Masini, Cafoscarina, Venezia 2016, p. 20. (In corsivo nel testo).

riafferma, nega se stessa, ossia nega una delle forme in cui essa stessa si manifesta¹⁵⁸. Ne risulta quindi una contraddizione da sciogliere. Ma ancor più radicalmente: se per Positivo in senso forte si intende tutto ciò che si pone (e pertanto primariamente l'Essere, il quale si pone come immediatamente noto ed incontraddittorio), e per negativo si intende ciò che in qualche modo nega ciò che è altro da sé, evidentemente si dà un senso per il quale la Verità, in quanto qualcosa che nega tutto ciò che è altro da sé (con la precisazione sempre che l'altro da sé si dà come tolto, ma come tolto e da se stesso, e dalla Verità), è negativa.

Se si considera che: «Nel suo manifestarsi [...] l'essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere [...]»¹⁵⁹ – date ovviamente tutte le specificazioni sul fatto che essendo il nonessere nulla, al nulla non è necessario opporsi come se esso fosse qualcosa, ma questo sarà un tipo di opposizione affatto particolare, e cioè un particolare modo di totale ed indiscussa affermazione - e che questa legge o principio di opposizione regola anche il rapporto tra la Verità e il falso, ossia la sua negazione, ne deriva che qualsiasi rapporto di, appunto, opposizione comporta una certa reciprocità (si ripeta: anche solo astrattamente) e che quindi proprio nel suo essere oppositiva (negativa) si cela il maggior pericolo per la Verità: il quale non viene dall'esterno (ché non sarebbe possibile venisse dalla non-verità) ma dal fatto che in questo modo, come esplicita Tarca, la Verità si determina mediante la negazione, ed essendo la negazione stessa un principio elencico – perché qualora si negasse la negazione si riproporrebbe una negazione – tutto rischia di assumere un carattere negativo, oppositivo, e perciò stesso non-positivo (e quindi, per quanto specificato sopra, falso).

Non rimane che da chiedersi se sia possibile ripensare tutto questo insieme di problemi dal punto di vista della Verità, e di quella sua manifestazione che si esprime all'interno della Struttura Originaria, ripensando il rapporto tra la Verità e la negazione, in modo che la sua posizione risulti puramente libera da ogni forma di opposizione e che le consenta di manifestarsi nella totalità della sua positività.

Bibliografia

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 2012².

E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010.

L.V. TARCA, *Chi di negazione ferisce... l'unico argomento possibile per una confutazione della verità inconfutabile*, in L.V. TARCA, *Verità e Negazione, Variazioni di pensiero*, a cura di T. Masini, Cafoscarina, Venezia 2016.

THIRD PARALLEL SESSION TERZA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 10 – Storia della filosofia

10.1 - Il diritto naturale nello sguardo del tramonto della terra isolata dal destino

Luigi Cornacchia

Nel pensiero di Severino, il tema del significato del diritto sembra risolversi all'interno della fede nella terra isolata, quale espressione nichilistica della volontà di potenza, che, non essendo cieca, è anche «volontà umana di dar leggi al mondo»¹⁶⁰. Il diritto rappresenta forma di quella volontà che, se tutto è eterno, è un'illusione.

Ma l'ineluttabile affermarsi della tecnica (anche) sulla volontà giuridica, «destinata a diventare il principio ordinatore di ogni materia, la volontà che regola ogni altra volontà»¹⁶¹, «la regola e tutto il resto il regolato»¹⁶², la fa prevalere «su tutte le altre forme di volontà (quali la volontà economica, politica, religiosa, giuridica) che, invece di accorparsi ad essa, le si contrappongono»¹⁶³.

¹⁵⁸ E ancor di più: «Alla Struttura Originaria compete [...] che la sua stessa negazione, per tenersi ferma come tale, lo deve presupporre» (E. SEVERINO, *La struttura originaria*, op. cit., p. 7), ossia la negazione della Struttura Originaria è una forma della sua manifestazione-affermazione, e quindi ogni negazione diretta di questa negazione è a sua volta una specie di negazione della Struttura Originaria stessa.

¹⁵⁹ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 43.

¹⁶⁰ F. PEDRINI, *Colloquio su Filosofia e (Scienza del) Diritto. Intervista al Prof. Emanuele Severino (8 giugno 2013)*, in “Lo Stato. Rivista semestrale di scienza costituzionale e teoria del diritto”, 2013, I, pp. 151-177: 176

¹⁶¹ N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Bari 2001, p. 27

¹⁶² *ivi*, p. 80

¹⁶³ F. PEDRINI, *Colloquio su Filosofia e (Scienza del) Diritto*, cit., p. 174

È così che «il “soggetto” è messo in ombra o scavalcato da “apparati”, “istituzioni”, “strutture” ritenute più idonee alla dominazione della terra»¹⁶⁴, che operano nel senso della «distruzione del soggetto»¹⁶⁵: dal sistema di tutti i sottosistemi che tendono a un controllo del mondo (tra cui anche quello giuridico) nel suo «incremento indefinito della capacità di realizzare scopi»¹⁶⁶.

Giustizia/diritto naturale versus diritto positivo: tappe del medesimo percorso nichilista in direzione dell'asservimento al dominio definitivo della tecnica.

Eppure, proprio il nucleo essenziale del pensiero severiniano, secondo cui «nello sguardo del destino della verità, il divenire non è divenir altro, ma è il comparire e lo scomparire dell'eternità»¹⁶⁷, pare suggerire un'interpretazione del diritto, pur nella sua dimensione “volontativa” e quindi irrimediabilmente nichilistica, alla stregua di “apparire e scomparire della giustizia”, o manifestazione dell'eterno: il diritto, come norma di ciò che nasce e muore (che non è altro che la totalità dell'essere (Severino, 1981, p. 549)), ha forse anch'esso il “compito autentico dell'originario”, ossia la “necessità del togliimento della contraddizione”?

Come «la relazione tra questa lampada e il suo essere accesa, o tra quest'ombra e il suo essere insieme alle altre determinazioni, non può essere il risultato di un divenire – è un eterno»¹⁶⁸, anche il rapporto tra diritto e giustizia (il “cuore” della questione del diritto naturale) va inteso non come contraddizione, ma come identità.

Se nel compito – ciò che si deve portare a compimento – della manifestazione dell'immutabile «è l'impronta della nostra destinazione per l'eternità»¹⁶⁹, il tramonto della follia – della terra isolata dal destino, del luogo della contraddizione, dell'errare, della morte – passa anche attraverso la giustizia? La risposta di Severino è negativa, dato che questo oltrepassare non consiste in una decisione: «il destino della verità non è volontà di verità, nel senso che non è volontà di trasformare il mondo»¹⁷⁰. Insomma, il sopraggiungere della terra che salva dall'isolamento è qualcosa di necessario, la cui fondazione discende direttamente dalla «implicazione tra l'eternità di ogni essente e l'eternità di tale sopraggiungere»¹⁷¹.

Severino, dunque, nega risolutamente che il tramonto del nichilismo possa essere pensato in termini progettuali: il tramonto della follia non dipende dalla nostra *eu-praxia*, ma è destinato ad apparire da sé, e pertanto l'uomo è destinato alla gioia (Pedrini, 2013).

Sarebbe pertanto escluso un contributo del diritto a questo oltrepassare: anzi, è «impossibile che il destino della verità, per costituirsi, debba dipendere da qualsiasi tipo di scienza (compresa quindi quella giuridica)»¹⁷²; e addirittura «il rifiuto di tale dipendenza appartiene all'essenza della filosofia autentica»¹⁷³.

A riguardo si potrebbe peraltro osservare che la giustizia, e quindi il diritto naturale appartiene a quel destino, non come fede nel divenire o forma di una volontà illusoria, ma come aspetto dell'eterno apparire della verità incontrovertibile del destino.

Sul piano concettuale, “diritto naturale” rinvia a un'idea di natura dell'uomo che, se intesa nella fede dell'esistenza del divenire, della destinazione alla morte, conduce alla legittimazione dell'omicidio e della violenza proprio in forza dell'*unicuique suum*, «se ciò che spetta all'uomo è, appunto, di essere destinato alla morte»¹⁷⁴. Non però nell'ordine del destino, che lascia trasparire una diversa lettura della giustizia: proprio e solo il disvelamento dell'eternità di ogni essente permette di giustificare principi come il rispetto della vita, non nella sua dimensione empirica o diveniente, ma in quanto manifestazione dell'eterno, laddove appare la verità dell'essere, che «dice che tutto è eterno, anche il corpo dell'uomo»¹⁷⁵, quindi smentisce la credenza

¹⁶⁴ E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984², p. 31

¹⁶⁵ E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, p. 348

¹⁶⁶ N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, cit., p. 15

¹⁶⁷ E. SEVERINO, *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995, p. 185

¹⁶⁸ *ibidem*

¹⁶⁹ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², p. 555

¹⁷⁰ E. SEVERINO, *Dike*, cit., p. 331 e sgg.

¹⁷¹ *ivi.*, p. 333

¹⁷² F. PEDRINI, *Colloquio su Filosofia e (Scienza del) Diritto*, cit., p. 176

¹⁷³ *ibid.*

¹⁷⁴ E. SEVERINO, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, BUR, Milano 2006, p. 304

¹⁷⁵ *ivi.*, p. 305

fondamentale che l'uomo sia un essere effimero, destinato alla morte, la «follia della persuasione che l'essente è niente»¹⁷⁶.

Il concetto di “natura” – e quindi di diritto naturale – si dice diversamente rispetto al nichilismo e allo sguardo del destino, nel quale ultimo l'invioabile esiste, ed è il destino dell'essente in quanto eterno¹⁷⁷ (*ivi*, p. 310), mentre la violenza è mera illusione di dominio del mondo, quindi è follia¹⁷⁸. Certo, non va obliato che il pensiero di Severino si sostanzia nella “critica del fare”, «mette in questione la struttura della prassi, la struttura dell'azione e dell'inazione...»¹⁷⁹. Al tempo stesso, però, evidenzia anche un vero e proprio “dovere” o “imperativo categorico”: quello di «uscire dalla contraddizione», di oltrepassarla¹⁸⁰. Per l'uomo dunque sembra potersi parlare di un progetto di liberazione dalla contraddizione che rappresenta “la radice di ogni altra liberazione”: infatti «la storia dell'uomo è... lo sforzo di rendersi accessibile l'intero»¹⁸¹, e culmina con la coscienza – onniscienza – del “*mundus*”, della trasparenza dell'infinito e eterno.

Allora anche il fine ultimo del diritto – certamente prodotto della temporalità, figlia della contraddizione – sta nell'oltrepassare questa temporalità nella quale l'uomo è immerso (anche se il tempo è una sua creazione)¹⁸², così come ogni altro limite, e contribuire al reale processo di liberazione dell'uomo dalla non-verità, dalla contraddizione.

In particolare, il diritto naturale nello sguardo del destino dovrebbe superare la logica del dominio, della volontà di potenza, per la “rivendicazione del corpo” («eterno astro dell'essere, eterno, immutabile»)¹⁸³. Superamento che non implica l'annientamento dell'errore, anch'esso eterno «anche in quanto negato dalla verità»¹⁸⁴, ma la sua conservazione¹⁸⁵: il diritto è orientato a oltrepassare la temporalità – ad esempio, quella in cui consiste l'errore dato dalla commissione del reato – non per annullarla, ma per conservarla (uno spunto di estremo rilievo oggi, rispetto alla c.d. giustizia riparativa o restaurativa).

In prospettiva dialettica, al momento tetico del diritto naturale della tradizione classica – ancorato alla ‘epistémè’ – si contrappone quello antitetico dato dal giuspositivismo (il cui paradigma emblematico potrebbe essere ravvisato nella kelseniana scissione tra “*Sein*” e “*Sollen*”) – radicato nel tramonto di ogni verità assoluta – che nell'era della tecnica culmina nel giustecnicismo¹⁸⁶. Ma la tecnica «non ha l'ultima parola»¹⁸⁷: anch'essa dovrà tramontare¹⁸⁸, essendo «la forma più rigorosa della Follia estrema»¹⁸⁹. La sintesi è data dal superamento della follia del dominio tecnologico e incremento ermeneutico della verità, destino del diritto naturale al di là della volontà di potenza.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

E. SEVERINO, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, BUR, Milano 2006.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².

E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984².

E. SEVERINO, *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995.

¹⁷⁶ *ibid.*

¹⁷⁷ *ivi.*, p. 310

¹⁷⁸ «La violenza è la follia. La follia è la violenza. Questo è il destino della follia e della violenza». E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Op. cit.

¹⁷⁹ E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 393

¹⁸⁰ *ivi.*, p. 109 e sgg; p. 278 e sgg.

¹⁸¹ *ivi.*, p. 278

¹⁸² *ivi.*, p. 282

¹⁸³ *ivi.*, p. 399

¹⁸⁴ *ivi.*, p. 28

¹⁸⁵ *ivi.*, p. 285; E. SEVERINO, *Dike*, cit., p. 352; E. SEVERINO, *Tautótes*, cit., 248

¹⁸⁶ N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, cit., p. 21

¹⁸⁷ *ivi.*, p. 96

¹⁸⁸ E. SEVERINO, *Dike*, cit., p. 348

¹⁸⁹ *ivi.*, p. 40

F. PEDRINI, *Colloquio su Filosofia e (Scienza del) Diritto. Intervista al Prof. Emanuele Severino (8 giugno 2013)*, in “Lo Stato. Rivista semestrale di scienza costituzionale e teoria del diritto”, 2013, I, pp. 151-177.
N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Bari 2001.

10.2 - La responsabilità giuridica: fra episteme della verità, dominazione della tecnica e destino della necessità

Gabriele Civello

Alla fine de *La Struttura Originaria*, Severino, dopo avere illustrato i tratti fondamentali della Necessità, temi peraltro già contenuti in nuce nella tesi dell’eternità dell’ente in quanto ente (Severino, 1956), è dato dalla necessità del togliimento della contraddizione¹⁹⁰, principio non solo logico, ma autenticamente ontologico (Severino, 1981). Al Filosofo preme, però, precisare che il suo interesse per la prassi non risponde alla domanda «che cosa si deve fare», bensì «che cosa è destinato ad accadere» (Severino, 1984, p. 32): da tale punto di vista, episteme della verità e prassi sono avvinte da un «legame originario» (*ivi*, p. 18), poiché appartengono entrambe all’essenza del nichilismo e alla volontà di potenza. In *Studi di filosofia della prassi* (Severino, 1984), la prassi è ancora pensata come possibilità stessa della salvezza della verità, e il “dovere” è ancora un problema: rimane, infatti, aperta la possibilità dell’esser nella fede, ove amare o non amare rimangono due alternative ancora aperte (*ivi*, pp. 114 sgg.); anche la libertà umana – e dunque l’idea di responsabilità – è ancora un problema, poiché essa può essere sia impossibile, sia necessaria, sia necessariamente possibile (*ivi*, pp. 255 sgg.). Sullo sfondo, v’è ancora l’“evidenza originaria” del divenire, e cioè che l’idea che il divenire, inteso come l’uscire e il ritornare nel niente, appaia (Severino, 1999, p. 206). In *Essenza del nichilismo* (1972), Severino dà nuova forma alle “implicazioni pragmatiche della verità”, precisando che la libertà della decisione è non già la possibilità che quell’eterno che è la decisione avrebbe potuto non esserci, bensì la possibilità che avrebbe potuto non apparire (Severino, 1995, p. 165); l’affermazione della contingenza dell’ente e quella del libero arbitrio non si presentano più immediatamente come un mero problema ancora, bensì come appartenenti senz’altro all’alienazione del senso dell’essere, come emergerà in *Destino della necessità* (Severino, 1980, pp. 89-92).

A questo punto, la “filosofia della prassi” guadagna un bersaglio ben preciso, vale a dire la teoria aristotelica dell’azione, intesa come “scelta deliberata” (προαίρεσις), ossia quella opzione per le cose che è in nostro potere compiere o non compiere¹⁹¹; proprio questa libertà è l’omologo prassico del concetto teoretico di contingenza, entrambi essendo espressione dell’oscillazione tra essere e non essere (ἐπαμφοτερίζειν)¹⁹². Per Severino, dunque, l’azione umana, come intesa dalla teoria aristotelica¹⁹³, è uno dei luoghi maggiormente espressivi della volontà di potenza, poiché esprime la pretesa dell’uomo di realizzare un quid che può indifferentemente (recte “liberamente”) essere ma anche non essere. È proprio in tale prospettiva che la denuncia della praxis come espressione di nichilismo colpisce il concetto stesso di “responsabilità”: «avendo fede di essere l’autore delle proprie azioni, il mortale crede di esserne responsabile. [...] Ma nella convinzione di essere responsabili delle proprie azioni è presente la volontà di potenza. Il responsabile è infatti chi decide, cioè chi separa dal Tutto la dimensione che è convinto di dominare»¹⁹⁴. A questo punto, v’è da chiedersi quale sia la sorte della nozione di “responsabilità” in uno scenario ipoteticamente mondato dalle incrostazioni del nichilismo; la risposta è presto raggiunta: «l’oltrepassamento del nichilismo non è il ridursi all’indecisione e all’irresponsabilità, ma l’oltrepassamento della contrapposizione di decisione e indecisione, di responsabilità e irresponsabilità»¹⁹⁵. A fronte di ciò, la domanda è se la critica al nichilismo sia tale da travolgere il concetto stesso di “responsabilità”, o se viceversa, pure in seno al destino della necessità, sia ancora possibile configurare un’idea di responsabilità,

¹⁹⁰ SEVERINO, 1981, cap. XIII, § 35; «Dal punto di vista della struttura originaria non si dà altro imperativo che quello espresso dalla proposizione “non ci si deve contraddire”», E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984², p. 110.

¹⁹¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1111b, 20-30.

¹⁹² «La libertà appartiene all’essenza del nichilismo, ossia all’alienazione che, completamente inavvertita, guida e domina lo sviluppo della civiltà occidentale», E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεῶν*, Adelphi, Milano 1999², p. 19.

¹⁹³ Vale a dire l’azione intesa come individuazione libera di un fine e selezione altrettanto libera dei mezzi più idonei al suo raggiungimento. E. SEVERINO, *Destino della necessità*. Op. cit., pp. 361 e sgg.

¹⁹⁴ E. SEVERINO, *Destino della necessità*. Op. cit., p. 377

¹⁹⁵ *ibid.*

seppur eccentrica rispetto a quella intesa dalla tradizione occidentale. L'idea è che la "critica" alla nozione di "azione responsabile" abbia ad oggetto solo un determinato tipo di azione, vale a dire quella intenzionale, donde l'espressa ripresa (e contestuale critica) del concetto aristotelico di *προαίρεσις*; viceversa, tale critica non sembra colpire quel "grado prassico minimo" che è l'azione in senso basico, vale a dire quel movimento tale da cagionare un mutamento di natura estrinseca nel mondo circostante. Faccio qui riferimento all'idea tommasiana per la quale l'azione umana, prima ancora che essere espressione di una libera volontà, presenta caratteri analogici con l'azione in generale, la quale è tipica non solo degli altri esseri viventi (come quando la morte del topo è causata dal gatto, o la fenditura della terra è causata dalle radici di un albero), ma persino degli enti inerti, come quando si dice che l'ossigeno agisce sui metalli causandone l'arrugginimento. Se la denuncia di nichilismo rivolta all'azione libera sembra coerente con i postulati del pensiero severiniano, viceversa pare che quest'ultimo non preveda necessariamente una critica alla nozione base di "azione causale": se un'autovettura investe un pedone, apparterrà al nichilismo – per Severino – chiedersi cosa avrebbe potuto o dovuto fare l'automobilista per non uccidere il pedone; di contro, sembra sfuggire all'accusa di nichilismo una nozione più "basica" di responsabilità, vale a dire – per intenderci – quella per la quale si può affermare che il pedone sia morto a causa dell'investimento, e non già per altre ragioni (ad es., un infarto). Ma v'è di più: nella prospettiva severiniana, pare possibile non solo mantenere ferma la nozione di "azione" come causa di un evento, ma anche svolgere un ragionamento di carattere "normativo": se l'automobilista avesse circolato ad una velocità inferiore, non avrebbe investito il pedone. Qui non viene in rilievo un problema di libertà, bensì uno strettamente oggettivo, che prescinde dal "libero arbitrio" e può dirsi persino compatibile con quelle forme di determinismo che Severino non ha mai, peraltro, abbracciato.

È in tali termini che posso comprendere le parole che Severino mi ha detto in occasione di una recente conversazione: «nella dimensione del destino della verità, dove tutto ciò che accade accade necessariamente, la responsabilità – se vuol dire "l'essere ciò per cui qualcosa accade" – non riguarda soltanto il momento della mia decisione ma riguarda tutta la mia vita. Tutta la mia vita è responsabile di ciò che vado compiendo. Quindi, da questo punto di vista, il concetto di "libertà" vanifica la responsabilità, che invece è rafforzata – perché è estesa a tutta la mia vita – dal concetto di necessità dell'accadimento». Questa conclusione potrebbe lasciare alcune perplessità a noi giuristi, poiché tale nozione di "responsabilità" appare così onnicomprensiva da non costituire un efficace filtro per la valutazione delle condotte umane in termini di valore/disvalore; ma è evidente che tale valutazione esula dal destino della verità e, anzi, nella prospettiva severiniana, rappresenta per l'appunto l'ennesima espressione di quella volontà di potenza che è destinata, per necessità, a tramontare.

Bibliografia

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*

E. Severino, *La metafisica classica e Aristotele*, in "della Rivista di filosofia neoscolastica", 1956, Vol. XLVIII, n.1, pp. 1-25.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².

E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984².

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995⁴.

E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρέων*, Adelphi, Milano 1999².

G. Brainese, "Agire" senza contraddizione, in "La Filosofia Futura", 2013, n. 1, pp. 17-28.

G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Milano 2015

I. TESTONI, *Dire l'indicibile come etica dell'attesa. Dal discorso di Emanuele Severino alla consapevolezza dell'errore nella soluzione del paradosso femminista*, in "La Filosofia Futura", 2013, n. 1, pp. 61-84.

10.3 - Comparazione giuridica e destino del costituzionalismo.

Perché i giuristi devono studiare Emanuele Severino

Ciro Sbailò

Scopo dell'intervento è dimostrare la necessità, per la dottrina costituzionale contemporanea, di approfondire il pensiero di Emanuele Severino, con riferimento particolare a *La Struttura originaria*: le aporie che oggi incontra la dottrina costituzionale trovano, infatti, la loro radice in un ambito che precede e racchiude lo sviluppo di questa stessa dottrina e che potremmo definire come l'ambito in cui svolge il "destino dell'Occidente".

Il ragionamento si svolge dall'interno della comparazione giuspubblicistica.

La comparazione giuspubblicistica contemporanea nasce dall'esigenza di razionalizzare il problema del fondamento del diritto, ovvero di sdrammatizzare/accompagnare (ma secondo alcuni di disinnescare) il processo di auto-dissoluzione teorica del diritto pubblico avviatosi con l'affermazione del normativismo.

Con il normativismo, la scienza del diritto non dice nulla su ciò che sia giusto o meno e neanche sulle ragioni storiche e sociali, o sulle conseguenze effettive, di una norma giuridica. La "norma fondamentale" non è prodotta, per definizione, da un'altra norma. Di conseguenza, la sua validità resta affidata all'efficacia, ovvero, in ultima analisi, alla forza. Ma il paradosso è del tutto apparente. La "norma fondamentale" non è "qualche cosa", bensì un limite trascendentale. Nella prassi giurisprudenziale, il paradigma della norma fondamentale è utilizzato per decostruire l'autolegittimazione di un potere, sia esso costituito sia esso costituente. Nelle fonti dottrinarie, quel paradigma provoca la decostruzione degli «sdoppiamenti ideologici» del diritto occidentale, a cominciare dallo sdoppiamento tra diritto "pubblico" e diritto "privato" (e dunque provoca la dissoluzione del concetto stesso di "stato").

Il normativismo è il terreno su cui cresce la dottrina costituzionale contemporanea (che lo riafferma anche quando lo nega, come fa il decisionismo, o cerca di mitigarlo, come fanno i teorici dell'"integrazione costituzionale", o cerca di superarlo, come accade nelle dottrine neo-giusnaturalistiche). Su questo terreno cresce la concezione proceduralistica della democrazia costituzionale, che porta alle estreme conseguenze l'idea del limite quale fonte di legittimazione (o base di ricostruzione) del potere. L'occidentalizzazione del pianeta s'accompagna alla proceduralizzazione della democrazia. La comparazione giuspubblicistica consente di descrivere le altre culture politiche con le categorie del diritto pubblico occidentale, ricostruendo quelle come occidentali in potenza, anche quando ciò viene espressamente negato. Essa ha, dunque, una natura ibrida: è metodo, in quanto – in un'epoca caratterizzata dalla moltiplicazione degli ordinamenti giuridici ai quali l'individuo è esposto, nonché da un indebolimento dei confini Stato-nazionali – presuppone l'orizzonte assiologico del costituzionalismo occidentale; ma l'applicazione di questo metodo porta alla luce l'assenza di verità fondanti lo spazio pubblico, ovvero la natura meramente procedurale della democrazia occidentale e in ciò la comparazione è scienza, anzi la più pura tra le scienze giuridiche.

La riduzione del costituzionalismo a metodo si accompagna a una crescente giuridicizzazione (leggi: depoliticizzazione) dello spazio pubblico, sul piano interno e su quello internazionale.

Con il declino delle ideologie del Novecento, il limite al (fondante il) potere viene individuato sempre di più nei diritti fondamentali. Ma la giustiziabilità dei diritti fondamentali presuppone il buon funzionamento (l'auto-nomia) dell'apparato giuridico. Ciò che intralcia questo funzionamento è dunque incostituzionale (due esempi: la libera concorrenza, da strumento per assicurare le finalità sociali della libertà economica, diventa a sua volta una finalità sociale, che assoggetta tutte le altre finalità sociali e la stessa libertà economica; la libertà di mandato parlamentare, funzionale all'affermazione del principio di rappresentanza a sua volta funzionale alla ricostruzione dell'interesse pubblico, viene progressivamente individuata come un limite a tale ricostruzione e, dunque, sottoposta a limitazioni crescenti). Su scala planetaria, questo processo si manifesta con la progressiva limitazione del potere costituente, che è sempre più soggetto ai valori del costituzionalismo (che però diventa sempre di più un metodo, un insieme di procedure). Le resistenze identitarie e sovraniste a questo processo sono una parte essenziale del processo stesso, poiché neanche il proceduralismo può diventare un valore assoluto.

La comparazione giuridica svolge una funzione essenziale nella riduzione del costituzionalismo a metodo (leggi: nell'universalizzazione del costituzionalismo occidentale) e nella proceduralizzazione della democrazia (leggi: nella giuridicizzazione dello spazio pubblico). I vari tentativi di svincolare la comparazione giuridica dal destino del costituzionalismo (ad esempio, attraverso l'adozione di paradigmi multi-culturalisti o di tassonomie *fuzzy*) si fermano di fronte al fatto che la stessa comparazione giuridica nasce dentro quel destino e ne rappresenta, in certo qual modo, l'essenza. Viceversa, può rivelarsi più utile – e, in certo qual modo, scientificamente più corretto – per il comparatista coltivare in piena consapevolezza la funzione sopra descritta.

Il caso dell'inquadramento dell'Islam con gli strumenti del diritto occidentale è utile per comprendere quanto sopra. La sintassi giuridica dell'Islam mette in crisi gli ordinamenti occidentali, sia su scala metropolitana sia su scala globale. Nell'Islam, infatti, la (ri)costruzione dello spazio pubblico non può essere effettuata con le coppie concettuali pubblico/privato, individuo/società, interno/esterno – a causa del paradigma comunitaristico islamico – il carattere di universalità spazio-temporale della *umma*. La sfida dell'Islam – dopo la fine dell'ordinamento, ancora vestfaliano, della Guerra fredda – costringe il giurista occidentale a fare i conti con ciò su cui poggia la struttura della sua analisi delle "altre" culture giuridiche. A un'analisi approfondita del diritto islamico pubblico, andando alle origini della formazione delle scuole, ci si avvede come esso abbia una radice assai simile a quella della dottrina giuspubblicistica occidentale: l'idea del limite come fonte di legittimazione del potere. L'aporia del porre il limite come fondamento (con il che si

innesca la ricerca del fondamento e dunque si apre la strada, come accaduto nell'Europa del XVIII-XIX secolo, alla ricostruzione giuridica dell'illimitatezza del potere) viene semplicemente negata, attraverso la chiusura della "porta dell'*ijtihad*" (e, per molti versi, attraverso la dottrina, oggi prevalente, del carattere "increato" del Corano). Si verifica, dunque, una consapevole scelta antifilosofica (sbaglia, dunque, chi legge la dottrina islamica in termini "evolativi" rispetto a quella occidentale). Questa opzione per la non-filosofia è profondamente filosofica. La lettura del fondamentalismo islamico come di un frutto della mancata modernizzazione e secolarizzazione delle società arabe (dimostratasi profondamente errata e fonte di gravi errori geopolitici) deriva dalla cattiva conoscenza della radice concettuale del fondamentalismo – cattiva conoscenza causata, a sua volta, dall'oblio di ciò che originariamente accomuna diritto islamico e diritto occidentale. In altri termini, la comparazione giuridica presuppone una metafisica. Questa metafisica nasconde al proprio interno un'aporia. La scarsa consapevolezza di questa aporia può indurre il giurista (e il decisore politico) a dare interpretazioni fuorvianti della realtà (è accaduto più volte proprio rispetto al mondo arabo-islamico, dopo la fine della Guerra fredda). Lo studio del pensiero severiniano, a partire da *La struttura originaria*, aiuta a inquadrare laicamente e concretamente (cioè in maniera non ideologica) i limiti in cui si svolge l'attività di comparazione giuridica finalizzata alla delineazione di scenari geopolitici.

Bibliografia

- C. SBAILÒ, *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico*, Cedam, Padova, 2012.
- C. SBAILÒ, *Weimar. Un laboratorio per il costituzionalismo europeo. Scienza giuridica e crisi dei valori occidentali*, Città Aperta, Troina (En), 2007.
- C. SCHMITT, *Il Nomos della terra nello "Jus Publicum Europaeum"*, Adelphi, Milano, 1991.
- C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- D. HELD, *Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1996.
- H. Kelsen, *Die platonische Gerechtigkeit*, in: H. Kelsen, A.J. Merkl, A. Verdross, *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, a cura di H. Klecatsky, R. Marčić, H. Schambeck, Europa Verlag, Wien, 1968.
- H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a cura di R. Treves, Einaudi, Torino, 1999.
- H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, Milano, 1966.
- N. Bobbio, *Diritto e potere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992.
- The Oxford Handbook of Comparative Law*, a cura di M. Reimann, R. Zimmermann, Oxford University Press, Oxford, 2006.

10.4 - Libertà, alterità, reciprocità reciprocante. Per un'ontologia trinitaria della libertà

Davide Penna

Il tema della libertà nel mondo moderno ha assunto un ruolo sempre più decisivo e ineludibile, sia in campo culturale, politico, sociale, economico sia in campo filosofico, tanto da esserne definita, a partire da Cartesio e, in modo più esplicito, nell'Ottocento, come la «vocazione segreta». Allo stesso tempo essa presenta sempre di più non solo il volto della plurivocità ma anche un contenuto che sfugge alla presa, rischia di diventare pericolosamente vuoto e pertanto necessita di una riflessione teoretica solida.

Muovendo dalle "conquiste" dell'ontologia della libertà di Pareyson e di Ciancio, e in dialogo con la prospettiva di Severino, l'intervento vuole esplicitare un ripensamento teoretico della libertà alla luce di un'ontologia trinitaria e delle indicazioni tratte dal "concetto", per così dire, di struttura originaria (Severino, 1981). Dall'evento trinitario sarà sviluppato il rapporto necessità/realtà, assoluto/arbitrario e più ancora essere/non essere. A partire dalla concezione pareysoniana del primo rapporto, in cui la necessità è concepita come subordinata alla realtà¹⁹⁶, possono essere ampliati e rivisti gli altri due. In particolare, è davvero assoluto

¹⁹⁶ Significative le pagine dello scritto *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torin, 2015, pp. 85-149. In particolare: «Per il Dio vivente, e massimamente per lui, vale ciò che vige per ogni reale in genere: non è perché dev'essere, ma dev'essere perché è; egli è perché è, e se non può più non essere, ciò è perché ormai è. La necessità che Dio ha di essere è posteriore alla sua realtà: in lui l'irreversibilità dell'essere non è che l'irrevocabilità dell'atto di libertà».

ciò che è arbitrario, ed è arbitrario ciò che è assoluto?¹⁹⁷ Se l'assoluto viene inteso trinitariamente come relazione in sé e per l'altro, se la misura dell'assoluto è l'alterità pericoretica, intesa come inabitazione reciproca, allora la libertà non si dispiega più come mera arbitrarietà ma come scelta da sempre fedele di sé e, in quanto tale, per l'altro. Nella medesima direzione pare fecondo ripensare il rapporto non essere/essere (inteso come nulla/libertà), in cui Pareyson esprime, riprendendo l'ultimo Schelling, il «Dio prima di Dio» come vittoria dell'essere che in quanto tale conosce e istituisce il nulla nell'atto di debellarlo.¹⁹⁸ Se tale affermazione si rivela illuminante nel cogliere il versante meontologico essenziale all'ontologia, sembra però contraddire l'altra grande intuizione di Pareyson, quella della libertà come inizio. Il filosofo non spinge fino in fondo le conseguenze di una filosofia della libertà quando delinea quest'ultima come emergente dal nulla.¹⁹⁹ Da qui si possono sviluppare tre ordini di considerazioni: il primo, attorno al concetto di libertà come inizio, non subordinato al nulla dell'arbitrarietà; il secondo, per cogliere la specificità trinitaria pensando alla relazione agapica come il «prima» di tutto, come fondamento dell'essere definito da una dinamica di reciprocità; infine un contributo per quella «ricategorizzazione» della negatività di cui scrive Donà,²⁰⁰ in cui il non dell'essere non è il mero nulla che si dischiude nell'atto della scelta di essere da parte della libertà originaria, ma è l'atto di far-essere l'altro. Il non è così in-vista del per, la negazione in-vista del dono. Laddove questo in-vista non può essere inteso come momento possibile ma superfluo dell'ontologia, bensì come movimento intrinseco, dinamica inerente all'Essere, come *λόγος* del *τό ὄν*.

Il ripensamento storico-teoretico della libertà andrà in tre direzioni: 1) nella sua inseità la libertà sarà considerata in rapporto originario con l'Essere inteso come *Agapè*²⁰¹, e si estenderà così quella coincidenza di auto ed etero relazione di cui aveva parlato Pareyson per la libertà creata (Pareyson, 2002), anche al principio originario. In questo senso si andrà oltre la prospettiva pareysoniana nell'ipotesi che la libertà non vada anteposta all'essere ma piuttosto colta come sua espressione essenziale, come sua voce. Se l'Essere è Amore, pertanto definito originariamente da una molteplicità/unità pericoretica, la libertà potrebbe essere definita come atto di dedizione piena di sé e, in questo, di relazione in atto. 2) Come conseguenza, la libertà risulterebbe costitutivamente definita da una relazione di alterità. La riflessione di Ciancio in questo senso è particolarmente significativa laddove scrive che l'essere va pensato come un'alterità costitutiva della libertà (Pareyson, 2002), oppure quando afferma che la libertà è «posizione del sé come altro attraverso la posizione dell'altro da sé».²⁰²

¹⁹⁷ L'esperienza religiosa e la filosofia, laddove Pareyson afferma: «Ma l'*ego sum qui sum* vuol dire anche "io sono chi mi pare". Alla domanda "Qual è il tuo nome?" che significa fondamentalmente: "Qual è la tua essenza? Insomma: chi sei tu?", la risposta è: "Io sono chi mi pare e tanto basti. Io sono chi voglio; io sono chi voglio essere. Io sono quel che voglio essere e voglio essere quel che sono, e, in generale, voglio essere. Tanto basti per la mia essenza e per la mia esistenza: il mio essere me lo do io come voglio". Ciò mostra un senso ulteriore e più profondo della libertà originaria: dalla libertà di Dio dipende l'essere stesso di Dio, nel duplice significato della sua esistenza e della sua essenza. La libertà assoluta e arbitraria di Dio viene confermata, e anzi intensificata, da queste parole divine che sembrano dire: "Io sono libero al punto d'esser libero anche dal mio essere, giacché il mio essere me lo do come voglio". Usualmente si considera come la suprema manifestazione della libertà divina la creazione del mondo; ma la libertà di Dio compare già a un livello anteriore e assai più profondo: alla radice stessa del suo essere». Op. cit., p. 129 (corsivo mio). Si può notare, nel passo appena citato, un'interpretazione del testo Es 3,14, ancora legata alla metafisica greca, estranea al pensiero biblico. Per un'ermeneutica più cogente, con conseguenze non poco rilevanti a fini della presente ricerca, rifarsi a G.M. PORRINO, *Le tracce della Trinità nel Primo Testamento*, in "Nuova Umanità", XXIV (2002/2-3), n. 140-141, 139-162, in cui si evidenzia l'intuizione della relazione espressa nel nome di Dio, non l'arbitrarietà della sua libertà. Cfr. anche P. CODA, *L'avvento di Dio come libertà*, in *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, a cura di G. Cicchese, P. Coda, L. Zak, Roma, Città Nuova, 2003 e P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma, Città Nuova, 2012, pp 142 - 159.

¹⁹⁸ L. PAREYSON, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, op. cit., p. 133.

¹⁹⁹ L. PAREYSON, *Il male in Dio*, in Id., *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 255: «Ciò che caratterizza la libertà è dunque l'istantaneità del suo inizio. È a questa istantaneità che si allude quando si parla, come spesso accade, del "nulla della libertà". Se la libertà è puro inizio, prima di essa non c'è nulla: essa sorge improvvisa senza riattaccarsi a nulla che la preceda. *Dire ch'essa comincia da sé non è niente di diverso dal dire ch'essa comincia dal nulla*» (corsivo mio). È proprio quest'ultima tesi che va rivista, anche all'interno di una filosofia della libertà; intesa in senso profondo, essa deve affermare che la libertà inizia da sé, non proceduta dal alcunché, nemmeno dal nulla.

²⁰⁰ Cfr. M. DONÀ, *La libertà oltre il male. Discussione con Piero Coda ed Emanuele Severino*, Roma, Città Nuova, 2006, p. 43: «Solo dagli esiti di tale ripensamento [della categoria di negazione] dipende infatti la possibilità di intendere con maggior precisione la potenza della dinamica trinitaria. Così come è solo a partire da un radicale ripensamento della dinamica trinitaria che possono essere guadagnati spunti decisivi per una proficua ricategorizzazione del "negativo"»; cfr. M. DONÀ, *Sulla negazione*, Milano, Bompiani, 2004.

²⁰¹ Cfr. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Roma, Città Nuova, 1994; P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma, Città Nuova, 2012; Id., *Il logos e il nulla*, cit.; G.M. ZANGHÌ, *Dio che è amore*, Roma, Città Nuova, 2004.

²⁰² L. PAREYSON, *Esistenza e Persona*, Il melangolo, Genova, 2002, p. 184.

Si cercherà di analizzare le conseguenze teoretiche della dinamica trinitaria le quali dovrebbero portare al ripensamento dell'affermazione: «Che cos'è l'essere in un'ontologia della libertà? È il fenomeno della libertà, il suo accadere, presentarsi, determinarsi, imporsi, persistere e produrre effetti».²⁰³ Se ne esamineranno quindi le possibilità di un rovesciamento in un'ontologia trinitaria della libertà, in cui la libertà è risposta che si accorda all'alterità dell'essere diventandone manifestazione, in un'unità che non elimina ma è distinzione nella relazione attraverso l'immagine della libertà come voce dell'essere. 3) Nel circolo ermeneutico di libertà-alterità-riconoscimento si dispiega la reciprocità agapica in cui: a) l'apertura all'A/altro è costitutiva dell' Io/io, ovvero, ontologicamente, la relazione di reciprocità è costitutiva dell'identità; b) la stessa reciprocità non viene declinata in una logica binaria ma, proprio perché tale, quindi agapica e trinitaria, coinvolge il *tertium* come orizzonte intenzionale della dinamica relazionale, la quale diviene, in questo senso, effusivamente reciprocante.²⁰⁴

Bibliografia

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981.

G. CICCHESE, P. CODA, L. ZAK (a cura di), *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Città Nuova, Roma, 2003.

K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma, 1994.

L. PAREYSON, *Esistenza e Persona*, Il melangolo, Genova, 2002.

L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Genova, 2015.

M. DONÀ, *La libertà oltre il male. Discussione con Piero Coda ed Emanuele Severino*, Città Nuova, Roma, 2006.

M. DONÀ, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano, 2004.

P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2012.

10.5 - Verità, necessità e la sfida etica di Severino

Donato Sperduto

Per Severino, l'essere (tutto ciò che è) è necessariamente se stesso, è e non può non essere. Risulta pertanto autocontraddittorio affermare che qualcosa divenga: è impossibile che si dia un tempo in cui l'essere non sia oppure che l'essere non sia se stesso.

La verità dell'essere, la struttura originaria della verità, è appunto l'esser sé dell'essente, cioè l'eternità dell'essere. Tuttavia, tutto è eterno e ogni cosa diviene nel senso che appare e scompare. Il divenire delle cose non consiste in verità nell'uscire dal niente e nel rientrare nel niente da parte delle cose (in ciò consiste il nichilismo). Ed al di fuori del nichilismo, il divenire consiste nel necessario apparire e scomparire dell'apparire dell'eterno.

La totalità dell'ente (il Tutto) appare processualmente, non si svela totalmente nell'apparire trascendentale. Ed ogni cosa (ogni eterno) si inoltra nel cerchio dell'apparire necessariamente, con un ordine immodificabile e insostituibile. Tutto ciò che sopraggiunge nel cerchio dell'apparire è, è da sempre e per sempre. Ogni configurazione dell'apparire delle cose da una parte è e non può non essere, dall'altra non può non essere oltrepassata da una ulteriore – già esistente – configurazione dell'apparire (o contenuto fenomenologico). Anzi, è già da sempre oltrepassata.

Nel discorso di Severino, ogni contraddizione è da sempre e per sempre un passato (un che di “perfetto”, di “compiuto”). Lo stesso “mortale”, in quanto esprime il contrasto tra il destino della verità (l'eternità dell'essere) e l'isolamento della terra (ovvero l'apparire delle cose separato dalla verità dell'essere), è già da sempre un “passato”, un che di oltrepassato. E il mortale è appunto questo oltrepassamento: il Tutto è ciò che in verità il mortale è (il Tutto è l'inconscio più profondo del mortale). Poiché ogni dolore, ogni pena è una contraddizione, il Tutto, come oltrepassamento di ogni contraddizione del finito, è la Gioia. E, quindi, la Gioia

²⁰³ *ibid.*

²⁰⁴ «La reciprocità è vera quando è aperta ed effusiva. La reciprocità è tale quando è effusivamente reciprocante: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità». P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2012, p. 567.

è l'inconscio più profondo del mortale. Allora, la domanda: "Che fare?" sorge e trova risposta soltanto all'interno della fede originaria in cui consiste il nichilismo. Non è restando all'interno dell'alienazione della verità che se ne può uscire. La salvezza della verità, che è l'autentico significato dell'oltrepassamento del nichilismo, non può essere il risultato dell'agire umano.

Ma siamo davvero sicuri che il pensiero dell'eternità e della necessità dell'essere di Severino escluda in modo assoluto la dimensione etica? A mio modo di vedere, tra gli opposti necessità e contingenza il discorso severiniano lascia trapelare una fessura permettente una dimensione etica. Negli ultimi anni, alcuni critici severiniani hanno iniziato a prendere in considerazione la possibilità di un'etica propria alla filosofia dell'eternità dell'essere di Severino proprio perché, pur essendo immutabile, l'ente appare e scompare ed è attaccato dal nichilismo e da contraddizioni che chiedono di essere sanate. È qui che emerge l'urgenza di un'etica costituente una vera sfida alla volontà di potenza ed alla manipolazione degli enti proprie al nichilismo. Si tratta di una sfida antropologica risultante dall'incontraddittorietà dell'essere che ho iniziato ad enucleare in saggio come *Il divenire dell'eterno* e che ora intendo sviluppare tenendo conto anche dei recenti sviluppi critici.

Bibliografia

A. ANTONELLI, *Verità, nichilismo, prassi*, Armando, Roma 2003.

A. DAL SASSO, *Creatio ex nihilo*, Mimesis, Milano 2015.

A. DAL SASSO, *La ferita del fondamento. Appunti per un'ontologia dell'esperienza*, in "La Filosofia futura", 5/2015, pp. 69-95.

D. SPERDUTO, *Il divenire dell'eterno*, Aracne, Roma 2012.

G. BRIANESE, "Agire" senza contraddizione, in "La Filosofia futura", 01/2013, pp. 17-28.

G. GOGGI, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2014.

L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008.

N. CUSANO, "Prassi" e "nichilismo", in "La Filosofia futura", 03/2014, pp. 35-43.

N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011.

PLENARY SESSION

SESSIONE PLENARIA

Capitolo 11 – Verità, negazione, nulla

11.1 - Il giudizio originario e la molteplicità-unità delle categorie

Mattia Cardenas

A partire della struttura originaria in quanto «apertura originaria del significato» (Severino, 1981) – ovvero: dell'immediatamente noto o attuale – il presente contributo si propone di esaminare la legittimità, in sede primariamente speculativa, del concetto di storia della filosofia. Se l'idealistica molteplicità-unità delle categorie (filosofie) ha progressivamente subito un processo di sconfessione fino alla totale negazione del carattere filosofico della storiografia nell'estrinseca finalità filologica, si tratta ora di comprendere se, e in quali modalità, è possibile riscoprire, proprio alla luce della posizione del significato originario, lo svolgimento della filosofia come attualità. A tale scopo si muoverà anzitutto dall'esame di un luogo specifico della produzione severiniana per ricavare analogie e difformità con quanto verrà poi affermato in *La struttura originaria* (Severino, 1981), specialmente laddove viene osservato che la molteplicità delle categorie, quale mera serialità effettuale, appartiene piuttosto al concetto astratto dell'astratto e non già a quello concreto, giacché la molteplicità è concepibile soltanto in relazione alla struttura e cioè al sistema che la comprende dialetticamente: non soltanto, dunque, la storia della filosofia è il sistema stesso, ma quest'ultimo semplicemente non sarebbe senza lo svolgimento della serie dialettica (Severino, 1994).

Si esaminerà poi la portata semantica di tale asserto in relazione al senso dell'originario determinato ne *La Struttura Originaria*, stando al quale esso è tale soltanto se include tutte le sue individuazioni: se include, cioè, come elenticamente negata ogni sua negazione, e dunque ogni singola categoriafilosofia costituitasi lungo la storia effettuale in quanto negazione dell'originario, in modo tale che la verità, in cui esso consiste, non sia altro dall'esser negazione della propria negazione e perciò posizione sempre più concreta della sua incontrovertibilità. Affinché, infatti, la negazione si mostri come negazione è necessario che la differenza

appaia e che si dia così «l'apertura del sistema delle negazioni dell'originario», quale pluralità delle categorie. Pluralità che proprio in virtù di tale significato è da ritenersi posta come originariamente negata. Ritenere che tale molteplicità possa costituire semplicemente una negazione della categoria intesa come filosofia originaria, attuale e pertanto mia, non può che esprimere in effetti la forma intellettualistica dell'isolamento, sì che la molteplicità delle filosofie, lungi dal contestarne la struttura, viene piuttosto a qualificarsi in quanto contenuto del significato originario. È così possibile interpretare la specificità dei cosiddetti e differenti *verba philosophorum* come contenuti già da sempre oltrepassati, e perciò co-appartenenti all'apertura dell'unica ed attuale categoria (Severino, 1981).

È così forse consentito pensare alla storia della filosofia al modo di un orizzonte entro il quale non soltanto ad ogni singolo pensato è originariamente precluso il suo annichilirsi come passato (Severino, 1980), ma è altresì richiesto che ogni singola determinazione (pensato) sia eterna, e che il suo compimento consista proprio nel suo essere oltrepassato (Severino, 2016). Oltrepassamento non già di un *caput mortuum* del pensiero, bensì di una specifica individuazione volta a concretare l'originaria e perciò unica filosofia (categoria). La concretezza della negazione, rappresentata qui dalla molteplicità delle categorie, concorre quindi alla concretezza stessa della verità, ovvero al senso di essa in quanto incontrovertibilità, e cioè all'originario superamento di ogni sua negazione. Di contro alle varie e sempre praticate forme di riduzionismo storicistico, nonché di marginalizzazione o di banalizzazione della storia, è possibile allora riconoscere un preciso senso della storia, stando al quale essa non può venire isolata, astratta, rispetto alla sua attualità, di modo che la concretezza, che è insieme identità della filosofia con la sua storia «nell'atto del filosofare», non sia altro dall'essere «storia eterna» (Gentile, 1987). Negare la logica dell'isolamento viene a coincidere con la negazione che si possa dare qualcosa che non appaia ed esprime perciò l'impossibilità, affermata in questo senso dall'idealismo gentiliano, che vi possa essere qualcosa di sottratto all'atto giudicante mediante il quale si costituisce l'oggetto del pensiero. Il che può esibire, in ultima istanza, una considerazione della storia della filosofia come apparire degli eterni, ovvero come giudicare originario o attualità stessa del pensiero, entro il cui orizzonte viene ad organizzarsi in *unitatem* la molteplicità delle categorie (Gentile, 2003).

Biografia

- B. DE GIOVANNI, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale scientifica, Napoli, 2013.
- D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova, 2003.
- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- E. SEVERINO, *Sul divenire. Dialogo con Biagio De Giovanni*, Mucchi, Modena 2014.
- E. SEVERINO, *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016.
- G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere, I-II*, Le Lettere, Firenze 2003³.
- G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1987⁷.
- G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.

11.2 - Dialettica senza scienza Al di là della dialettica moderna

Francesco Altea

Severino racconta che, all'uscita de *La struttura originaria*, nel '58, Francesco Olgiati gli confidò di temere che ben poche persone sarebbero state in grado di venire a capo del libro. Non si stenta a crederlo: forse il numero di persone che si sono confrontate e ad ogni nuova generazione si confrontano con quell'opera va molto al di là delle stime del vecchio Olgiati, ma che quel libro fosse per sua natura destinato a una platea (in molti sensi) elitaria era una valutazione corretta, per quanto ovvia. Tuttavia, se non ci si lascia distrarre dall'apparente durezza e dalla mole del libro, ci si trova di fronte a un'opera di rara complessità e radicalità (e bellezza), che si sforza di elaborare quell'apparato teorico adeguato alle intenzioni che Severino sente venir meno (a mio avviso non a torto) nel metodo hegeliano.

D'altra parte se dinnanzi alla *Struttura Originaria* ci si chiedesse quale sia l'articolazione di fondo, la macchina, ciò che ne muove il pensiero e l'intuizione, pochi avrebbero dubbi nel rispondere che

quell'articolazione, quell'ossatura intorno e sopra la quale la *Struttura Originaria* si regge, si debba chiamare dialettica. Che la si guardi da un punto di vista più propriamente hegeliano o si segua Severino nella presentazione che ne fa nell'introduzione dell'81 o ancora si facciano propri i criteri di uno qualsiasi dei grandi atteggiamenti di pensiero contemporanei, appare sempre lo stesso volto: la dialettica. Ma, proviamo a domandarci, questa struttura dialettica, che è la stessa struttura originaria, ossia il rapporto tra concetto astratto e concetto concreto dell'astratto (del finito, nel linguaggio hegeliano) – struttura, motore, linguaggio dell'intero pensiero severiniano – riesce davvero a raggiungere quell'adeguatezza teorica alle intenzioni che effettivamente si sente mancare nell'articolazione della logica hegeliana? L'apparato della *Struttura Originaria*, che si sviluppa in modo vertiginosamente complesso, poggia su un nucleo molto semplice e su un'intuizione tanto profonda quanto elementare: il finito, concepito come isolato, non è se stesso, ma è altro da sé. Il finito – ossia ogni parte, astratto, determinato – che pretenda essere in sé, isolato, indipendente da ogni connessione, da ogni predicato, che pretenda separarsi da ogni suo altro (significa come) altro da sé. Ogni cosa posta (vista, pensata) come chiusa in sé, come indipendente, appare, si mostra, significa come l'altro, ad essa irriducibile, che la contraddice – significa il proprio contraddittorio. Questo la *Struttura Originaria*. Non altro: un semplice concetto che si costituisce come la forma più radicale e riflessiva (nel senso inteso da Hegel) di pensiero dialettico che mai si sia data.

Ora, ponendo mente a questo fondamentale concetto, ci si può chiedere quale sia, nello sviluppo del pensiero occidentale, la forma di pensiero e la prassi, il *μάθημα*, che porti al limite, ossia traduca nella forma più radicale (con la più formidabile, incontrastabile forza isolante) questo concetto.

Io credo che nonostante sia possibile fare infinite distinzioni per graduare, articolare e rivelare la forza dei singoli *μάθηματα* che via via si sono andati illuminando nell'apparire del pensiero occidentale (e aurorale), non si possa concludere altro se non che la scienza moderna, nella sua forma più completa e matura – ossia in quella forma apparsa a partire dal XIX secolo, che comincia a mostrarsi autocosciente della sua natura matematica, ma anche del carattere ipotetico e dunque antiepistemico dei suoi fondamenti – che, dunque, la scienza moderna in questa fase di sviluppo e in questa forma determinata sia questo *μάθημα* formidabile.

Nonostante non sia possibile in questa sede entrare nel dettaglio delle varie articolazioni del carattere isolante della scienza moderna, è però possibile accennare ad alcune linee principali. È per esempio esperienza comune la parossistica parcellizzazione del pensiero scientifico, la cui causa, ovviamente, non è da ricercare soltanto nella banale necessità di strutturare e ordinare il sapere divenuto immenso e multiforme (necessità cui soggiace, peraltro, un processo isolante). Se si guarda più in profondità alla natura della scienza e alla sua intenzione tecnica risulta evidente che la causa più autentica e profonda della settorializzazione scientifica è la sua riduzione a unità elementari, depurate dei nessi necessari e dunque (sempre) esterne, indipendenti, libere – e con ciò, quindi, disponibili al dominio e alla trasformazione.

Si pensi, per fare un altro esempio decisivo, alla teoria realistica (in senso aristotelico-tomistico) che sta sotto ogni teoria (e ogni prassi) scientifica. Straordinariamente interessante è qui la drammaticità della rottura che viene a crearsi nel pensiero scientifico quando non da altro, ma dai fondamenti stessi della teoria emerge e diviene palese l'errore, la contraddittorietà dell'atteggiamento realistico-isolante. Un esempio storico decisivo (di cui ho scritto altrove) è la crisi dei fondamenti della meccanica classica e la paradossalità che esplose all'interno della risposta quantistica a quella crisi (la storia del paradosso EPR e del dibattito Bohr-Einstein ne sono il modello paradigmatico).

Ora, lo strumento più sofisticato e potente di cui la scienza moderna fa uso per esercitare la sua azione isolante è quel *μάθημα* singolare che possiamo chiamare con Cartesio (sottolineandone l'universalità) *mathesis universalis*. Questa forma, questo modo del pensare – una delle più profonde e decisive – è forse la forma del pensare in cui il carattere isolante è massimamente coesistente all'agire del pensiero. Il pensiero matematico è pensiero isolante in sé. Il materiale originario di questo agire – il numero – è puro isolamento materiale, la sua essenza, il suo esser pensato in quanto essente, in quanto determinazione esistente, è forse la forma più straordinaria e luminosa che l'energia isolante dell'intelletto abbia mai conosciuto. Ad ogni dominio determinato, per quanto minimo, del pensiero matematico soggiace un modo corrispondente del pensiero isolante: il concetto di misura, alla base dell'analisi reale e complessa; il concetto di numero (ovviamente) e quello classico di congruenza, al fondo della teoria dei numeri; il concetto di insieme, di spazio compatto e di connessione, alla base della teoria assiomatica degli insiemi e di tutte le topologie speciali; il concetto di morfismo alla base dell'algebra – e si potrebbe continuare a lungo.

Già da queste poche banali battute viene dunque naturale concludere che vi sia un'evidente opposizione (dialettica) tra ogni modo dialettico del pensiero, incluso l'inadeguato apparato hegeliano, e ogni forma del pensiero matematico: prime fra tutti, va da sé, la logica e la teoria assiomatica degli insiemi (con i loro sviluppi di teoria dei modelli e delle categorie), le quali, non paghe del dominio astratto che la matematica da sempre

riserva a se stessa, pretendono rappresentare la struttura formale del pensiero razionale e (con violenza non nuova all'intera scienza moderna) distribuire patenti di validità nientemeno che al pensiero tout court. Per tacere della palese absurdità dei vari tentativi (esplosi dopo la seconda guerra mondiale) di leggere la dialettica con i più fantasmagorici apparati matematici (come se Hegel non fosse stato chiaro, per una volta e sorprendentemente, sul ruolo della matematica e della scienza in generale).

Dalle stesse osservazioni, d'altra parte, emerge una considerazione generale che coinvolge direttamente la *Struttura Originaria*, e che rende esplicita la questione che con questo scritto intendevo sollevare. Severino ha più volte riconosciuto l'influenza fondamentale da lui subita in quegli anni dall'empirismo logico – per il rigore, appunto, logico(-matematico). D'altra parte a nessuno sfugge che il linguaggio della *Struttura Originaria* (ferme restando le vertiginose premesse che si leggono nell'introduzione) sia un poderoso simulatore/emulatore (sia inteso in senso tecnico) di matematica – quando non si trovi a mutuare direttamente nomi, definizioni, linguaggio specifico, applicati però in contesti avulsi dal concetto originario.

In altre parole (almeno per quanto attiene al linguaggio, ma, inscindibilmente, più di quanto si pensi, anche al metodo) la *Struttura Originaria* non è solo la mirabile intuizione e concezione dialettica, punto singolare e di non ritorno, svolta decisiva del pensiero occidentale, cui sopra si è fatto cenno, ma anche uno straordinario apparato di definizioni, questioni, deduzioni e procedimenti (spesso stricto sensu) matematici. Ma come si è visto (ancorché solo per cenni) è il fare stesso matematico, quel tipo specifico di astrazione, che, forse come nessun altro, presuppone e vive di quel separare, dissociare, scindere isolante che è la negazione di ogni pensiero dialettico – e (con Severino) radice di ogni possibile errare. Il fecondo pensiero di Severino si è purificato molto, nei decenni, dal suo intenso riflesso matematico, ma rimane una radiazione *di* fondo, per così dire, che, pur non cessando mai di sedurre, lascia in qualche modo sgomenti proprio e maggiormente coloro cui si dà di poter vedere la struttura originaria.

11.3 - Giudizio e identità. Aristotele con Severino

Giulio M. Cavalli

Il nostro contributo si propone di indagare il significato autentico della teoria del giudizio di Severino. Innanzitutto dovranno essere respinte alla radice le obiezioni rivolte alla tesi dell'identità²⁰⁵ come struttura fondamentale del giudizio; questa operazione ci permetterà poi di determinare con precisione alcuni problemi da cui sorge la suddetta teoria; infine verranno mostrate le sue inaspettate affinità con la teoria aristotelica del giudizio. Quanto segue è una sintesi del contributo.

1. Il giudizio è quel discorso che afferma qualcosa di qualcosa (Severino, 1995). La sua forma sintattica fondamentale è: "A è B". La logica moderna distingue due diversi significati della copula "è": identità di soggetto e predicato; appartenenza/inclusione del soggetto al/nel predicato. La grammatica moderna tratta i predicati con copula come predicati nominali, composti da copula e nome del predicato. Così facendo, logica e grammatica moderne hanno eliminato ogni ambiguità relativa alla copula, dovuta alla doppia valenza (esistenziale e copulativa) del verbo essere. Tuttavia, queste discipline sono costruzioni astratte, elaborate per ordinare a posteriori il linguaggio naturale, materiale originario e vivente sempre presupposto ad ogni sua sistemazione formale (Gentile, 1922; Severino, 1958), ed espressione diretta, a sua volta, dell'esperienza mondana, in ogni momento presupposta ad ogni sua interpretazione e sistemazione scientifica. Gli uomini dicevano "è" ancor prima di preoccuparsi di distinguere tra esistenza, identità e appartenenza/inclusione, e ancor prima di sapere che "è saggio" è un unico sintagma verbale indivisibile.

La tesi di Severino è che ogni giudizio esprima un'identità. Al di qua delle astrazioni logico-grammaticali, dire "A è B" significa affermare che A e B sono – in un senso ancora da determinare – lo stesso (ταὐτό). Questa tesi radicale viene provata per assurdo: infatti, se la copula non esprimesse un'identità, esprimerebbe una differenza, e il giudizio "A è B" verrebbe riformulato come (1) "A-che-non-è-B è B-che-non-è-A", cioè come una contraddizione (Severino, 1981, 1995; Turolfo, 1996).

Così formulata questa tesi sembrerebbe una *petitio principii*. La (1), infatti, è contraddittoria se e solo se si presuppone ciò che si vuol dimostrare, e cioè che la copula esprima un'identità. Esplicitando il significato della copula, la (1) risulta equivalente a: (2) "A-che-non-è-identico-a-B è identico a B-che-non-è-identico-ad-A". Tuttavia, se "A è B" significasse non che A è identico a B, ma, ad es., che A

²⁰⁵ Identità *sincronica*, cioè l'unico tipo ammissibile di identità non contraddittoria (Severino, 1995).

appartiene a B, la (2) verrebbe riformulata come “A-che-non-è-identico-a-B appartiene a B-che-non-è-identico-ad-A”, e la contraddizione svanirebbe.

2. Tutte le confutazioni di questo tipo sono però incapaci di centrare il problema di fondo che la concezione severiniana del giudizio si propone di risolvere. Non si tratta di un problema logico-grammaticale, giacché non concerne la natura della copula, ma il rapporto tra esperienza e giudizio (Severino, 1981; Turolfo, 1996). Il *τι κατά τινος*, infatti, non riguarda, come solitamente si pensa, la relazione sintattica tra predicato e soggetto, ma la relazione semantica tra le determinazioni (*κατηγορούμενον*, “ciò che si dice di”) e la cosa (*ὑποκείμενον*, “ciò di cui si dice”) (Aristotele, *Categorie 2*; Severino, 1992). Ecco emergere il problema: «Da un lato [...] l’esperienza si realizza come connessione [...] di determinazioni diverse – la connessione o sintesi del diverso è immediatamente presente; dall’altro lato la connessione del diverso sembra una contraddizione, perché la connessione importa [...] che qualcosa sia l’altro con cui è connesso. L’esperienza contraddice così [...] il logo»²⁰⁶. Platone e Aristotele affrontarono già questo problema (Severino, 1981) nel dibattito teoretico coi predecessori: il fine della loro speculazione era quello di conservare nel giudizio (*λόγος*) l’identità tra l’unità semplice della cosa e la molteplicità complessa delle sue determinazioni (Platone, *Sph.* 251a-c; Hoffmann, 1925; Celluprica, 1987).

Le aporie da superare sono le seguenti. Da un lato il giudizio è uno, ed è composto da due determinazioni tra loro distinte: ma come può essere uno ciò che è composto da molti distinti? Dall’altro lato la differenza tra le due determinazioni è posta nell’unità del giudizio: ma come può la molteplicità dei distinti essere ricondotta a unità?²⁰⁷

3. L’unica soluzione possibile è concepire concretamente il giudizio come identità di determinazioni – tra loro distinte solo astrattamente – in funzione della cosa determinata (*πρός ἕν*): «ogni giudizio non tautologico è una contraddizione [...] solo qualora il giudizio sia considerato astrattamente, [assumendo] il soggetto e il predicato come termini irrelati»²⁰⁸. Il compito che Aristotele e Severino si prefiggono è quello di conservare l’immediatezza fenomenologica nella mediatezza del giudizio²⁰⁹. A tal fine sono costretti a distinguere tra concreto e astratto, cioè, in termini meno gentiliani e più aristotelici, tra *κατά συμβεβηκός* e *καθ’ αὐτό*. Un tale accostamento terminologico potrà sembrare ardito; ma cos’altro esprime il *καθ’ αὐτό*, se non la considerazione astratta della cosa secondo un’unica determinazione (il *τί ἐστι*), isolata da tutte le altre e quindi universalizzata? E cos’altro esprime il *κατά συμβεβηκός*, se non la considerazione concreta della cosa secondo le sue molte determinazioni, tutte insieme presenti in essa e con essa corrispondenti?²¹⁰

«Al di fuori del pensiero e del linguaggio dei mortali, pensare che qualcosa [...] è qualcosa [...] non è unire un noema isolato a un altro noema, ossia non è porre la relazione come risultato, ma è l’apparire dell’originarietà della relazione»²¹¹. Quest’ultima appare, per Aristotele, in funzione della semanticità proposizionale: «è giudizio unitario quello che manifesta un’unica cosa» (*Int.* 17a15-16). Per spiegare in che modo due distinte determinazioni manifestino un’unica cosa si ricorre alla distinzione tra astratto e concreto: la determinazione astratta è un concetto universale, come l’umanità e la bianchezza; quella concreta è una particolare determinatezza, cioè questo essere umano e questo essere bianco. La sintesi apofantica di queste determinazioni significa allora o (1) “L’umanità è (identica a) la bianchezza”, o (2) “Questo essere umano è (identico a) questo essere bianco”. Gli es. (1) e (2) esemplificano, rispettivamente, (a) l’identità di senso tra due determinazioni, e (b) l’identità di riferimento tra due determinazioni (Frege, 1892). Se il senso è l’intensione astratta, allora l’identità (a) è impossibile, giacché non è possibile evitare la trappola dell’indiscernibilità degli identici. Se il referente è l’estensione concreta, allora la (b) è necessaria, giacché considerare concretamente le determinazioni significa considerarle originariamente insieme nella e alla cosa esperita. Ad apparire nell’esperienza è dunque sempre e solo l’identità della cosa con se stessa. Tale identità

²⁰⁶ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², p. 270

²⁰⁷ la soluzione “attualista” di quest’aporia (Gentile, 1916, cap. III, §§ 15-16), che Severino accoglie e “rovescia”.

²⁰⁸ E. SEVERINO, *La struttura Originaria*, p. 271

²⁰⁹ *ivi*, p. 273

²¹⁰ *συμβεβηκός* significa letteralmente “ciò che corrisponde con”, “ciò che è insieme a”. L’identità tra determinazioni e cosa si configura allora come “essere insieme a” (Severino, 1995, pp. 144-154).

²¹¹ E. SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995

fenomenologicamente immediata muta di forma nel giudizio, dove appare sempre come relazione tra distinte determinazioni astrattamente intese, ma non muta mai di contenuto, giacché le determinazioni concretamente intese sono sempre identiche alla cosa stessa: «l'identità è sempre (attualmente) portata da una differenza, ma la portatrice non riesce a nascondere e a smorzare ciò che essa porta»²¹².

Bibliografia

- E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr, Tübingen 1925
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981²
- E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992
- E. SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995
- F. TUROLDO, *L'identità e la differenza. Due proposte teoriche intorno alla teoria del giudizio e alla semantizzazione dell'essere*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 1996, Vol. 88, n. IV, pp. 701-728. Disponibile da: <http://www.jstor.org/stable/43062630>
- G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, in Id., *Kleine Schriften*, Olms, Darmstadt 1990²
- G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1959⁶
- G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, voll. I-II, Sansoni, Firenze 1955⁴
- M. DONÀ, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008
- V. CELLUPRICA, (1987), *Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione*, in "Phronesis", 1987, Vol. 32, n. 2, pp. 166-187. Disponibile da: <http://www.jstor.org/stable/4182274>

11.4 - Parispari: sullo Scomparire

Michele Lionetti

Il contributo tende ad analizzare, circa il piano fenomenologico della struttura originaria, lo scomparire degli eterni, cioè l'apparire dello scomparire degli eterni, in modo differente a quello avanzato negli scritti di E. Severino, ovvero: che la legna continui ad apparire come compiuta "nella" cenere – tesi sostenuta, nei testi presi in considerazione, in *Essenza del nichilismo, Destino della necessità, Gloria, La morte e la terra, Dike* –, mostra come il celebre "silenzio sulla sorte di ciò che esce dal cerchio dell'apparire" lo si carichi di un significato, a mio avviso, ad esso estraneo, quasi come se questo silenzio valga come pausa preparatoria ad un'ultima battuta d'un monologo; mentre che la legna continui ad apparire come scomparsa "dietro" la cenere – contenuto del presente contributo –, mostra come il significato di quel silenzio alluda eternamente a ciò che è uscito fuori dal cerchio.

(Richiamandoci alla trattazione contenuta in *La struttura originaria*, cap. IX, § 8, possiamo dire che da un lato la cenere è posta come altro da sé, e dall'altro lato questo altro è solo inteso).

Continuare ad apparire come scomparso non è una contraddizione, qualora lo fosse si porrebbe sullo stesso piano ciò che non è mai entrato nel cerchio dell'apparire e ciò che, invece, è entrato ed è uscito dal cerchio dell'apparire. Ciò che è apparso è uscito fuori dal cerchio dell'apparire come ciò che è apparso, non è uscito:

1. come ciò che non è mai apparso mostrando che «ciò che è sopraggiunto nell'apparire coincide con il compimento del suo stare nell'apparire»²¹³;
2. come ciò che «ha incominciato ad apparire come ciò che non ha mai incominciato ad apparire»²¹⁴;

tuttavia, esso, non continua ad apparire come apparso, bensì come scomparso – testimoniando da una parte l'incompiutezza di ciò che scompare, e dall'altra il modo di questa incompiutezza il quale è un modo compiuto. Ad esempio: il fiore scomparendo si sottrae al frutto, cioè alla sua compiutezza, ma questo sottrarsi, è un compiutamente sottrarsi al frutto, poiché se il fiore non fosse compiutamente fiore (e dunque compiutamente incompiuto) non potrebbe scomparire; in altre parole è da considerare la potenza in atto proprio come potenza.

Se non si tenesse fermo il fatto che "A" continua ad apparire come scomparso, significhi continuare ad apparire di qualcosa come "compiutamente incompiuto", questo "A" non potrebbe continuare ad apparire

²¹² E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 229; M. DONÀ, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008, pp. 347-368.

²¹³ E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980, p. 199.

²¹⁴ *ivi*, p.143.

come un “prima”, cioè il fiore non potrebbe continuare ad apparire come qualcosa di “prima” rispetto al frutto, ma soltanto come un “precedente”, cioè: qualora si dicesse che “A” continui ad apparire come apparso si manterrebbe fermo soltanto il fatto che questo “A” sia apparso, isolandolo da tutto ciò che lo determinerebbe non solo come “precedente”, ma come un “prima” rispetto ad un “poi”; perciò isolandolo dal compimento del modo continuerebbe ad apparire incompiutamente incompiuto.

Se qualcosa continuasse ad apparire come apparso, significherebbe dare adito alla voce nichilistica della volontà che vorrebbe ancora mettere mano al passato come fosse presente, sarebbe dunque una “intenzione”, qualcosa cioè di fallimentare, poiché il contenuto di ciò che si vorrebbe, si risolverebbe in una illusione, e dunque in una contraddizione. La scomparsa destituisce la volontà, o almeno dovrebbe. Di fatti è un fraintendimento dell’esperienza vedere l’esperienza come qualcosa di altro da un altare tra ciò che è dentro e ciò che è fuori il cerchio dell’apparire; l’esperienza dunque altro non è che il proprio modo di non andare oltre sé stessa. E il modo è sempre in contrasto con ciò di cui è modo, ed anzi è il contrasto di ciò di cui è modo.

Che qualcosa continui ad apparire come scomparso, rappresenta la “determinazione” di ciò che continua ad apparire, cioè quel qualcosa appare come scomparso, come determinato dal suo essere uscito fuori dal cerchio dell’apparire, e non dal suo essere apparso nel cerchio dell’apparire – in quest’ultimo caso si avrebbe una relazione risultante dal divenire, cioè isolando il *terminus a quo* dal *terminus ad quem*, scorgendo nella legna qualcosa di “presente ora”, e non di “presente prima”. Il continuare ad apparire come scomparso – ripeto: la tesi di fondo proposta in questo contributo – fa sì che si scorga nella legna qualcosa di “presente come prima” – rispetto ad un “poi” – e qui ed ora.

È dunque «l’apparire di una forma astratta di un contenuto concreto»²¹⁵, che definirei “presenza apocrifia”.

In conclusione, la visione severiniana rende sordo il silenzio di ciò che esce fuori dal cerchio dell’apparire; sordo a chi voglia ad esso rivolgersi. La visione, proposta in questo contributo, evidenzia, invece, che quel silenzio è ascoltante, e ad esso possiamo eternamente “rivolgerci”, legandoci in un dialogo in “quarta persona singolare” (Deleuze, 2014), nel senso bauberiano del verbo cioè assumere l’altro, empatire con l’altro, attendere ed essere attenti all’altro; rivolgersi sapendo che non sia dovuta alcuna risposta, ma sapendo anche che possa esservi, sapendo che ci si debba soltanto accorgersene.

Questo contributo è dunque teso a mostrare che ciò che scompare è sempre innanzi a noi, e che ogni singolo attimo di una sequenza è sempre innanzi a noi, al di là delle spoglie che lascia al di qua del cerchio dell’apparire. Che l’esperienza obbedisca a ciò che l’esperienza più non attesta, ovvero obbedisca al silenzio dell’apparire, e il modo per obbedire al silenzio è ascoltarlo, e il modo per ascoltarlo è riflettere sullo scomparire, e per riflettere bisogna ascoltarsi ascoltare. Scomparire vuol dire “essere in ascolto”: «che qualcosa sia un ascolto significa che esso sta nel cerchio dell’apparire delle cose in modo analogo a quello in cui io sono mantenuto all’interno di quell’apparire»²¹⁶.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995².
E. SEVERINO, *La Gloria. Risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001.
E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.
E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995.
G. DELEUZE, *Logica del senso*, tradi di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2014.
M. BUBER, *L’Io e il Tu*, Bonomi, Pavia 1991.

²¹⁵ E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano, 2015, Cap. II, § 3, nota 5

²¹⁶ E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, Adelphi, 1984.

11.5 - Il neopositivismo secondo Severino

Marco Damonte

Nella *Introduzione a La costruzione logica del mondo* di Carnap, Severino fa esplicito riferimento alla sua opera *La struttura originaria* solo tre volte, ma a proposito di quattro temi particolarmente rilevanti: la discussione circa la costituzione stessa della dimensione speculativa e se essa si strutturi o meno a partire dalla categoria di intersoggettività; la messa in questione della nozione di verità e del suo emergere da un orizzonte originario che precede il soggettivo e l'intersoggettivo; la possibilità e il ruolo dei dati dell'esperienza assunti come fondamento del sapere in quanto appartengono alla dimensione di ciò che si manifesta immediatamente oppure in quanto posseggono di per sé il contenuto che pertiene loro; infine, il rapporto e la precedenza tra la conoscenza del particolare e la conoscenza del tutto. Ciò testimonia la rilevanza del confronto tra Severino e il pensiero di Carnap e, in generale, della posizione antimetafisica riconducibile ai neopositivisti, come confermato dal capitolo loro dedicato ne *La filosofia dai Greci al nostro tempo* e da interviste in anni recenti, dove Severino dichiara di apprezzare la radicalità del pensiero neopositivista rispetto alle posizioni più sfumate e ambigue riguardo al linguaggio di molti filosofi francesi, tra cui Derrida, e allo stesso Heidegger, il quale lascerebbe comunque un eccessivo spazio per un ritorno all'impostazione metafisica del passato.

A fronte di queste considerazioni, non ritengo che l'interpretazione offerta da Severino nei confronti di tale corrente abbia ricevuto l'attenzione che merita. Mi propongo perciò di colmare tale lacuna avvalendomi dell'osservazione di Messinese, per cui la critica di matrice neopositivista alla metafisica riveste, nel pensiero di Severino, un ruolo storiografico decisivo. Addirittura, sarebbe emblematica del profondo nesso tra prospettiva teoretica e prospettiva storica che, nel caso di Severino, non sempre è stata apprezzata adeguatamente. Per raggiungere questo obiettivo è necessario anzitutto prendere in considerazione gli studi di Severino su Frege, Mach, Wittgenstein, Russell, Carnap, Schlick e Popper. Ad un primo esame le interpretazioni da lui proposte di questi autori sembrano variare notevolmente e andare da una estrema profondità, come nel caso di Carnap, a una selezione apparentemente arbitraria, come nel caso di Wittgenstein, passando da una presenza tra le righe, quale quella di Popper. Nel mio lavoro ipotizzerò le ragioni di tali scelte, indicandone pregi e limiti. Si tratta poi di considerare i principali temi dell'introduzione a *La costruzione logica del mondo*, dove il neopositivismo è visto in continuità con la proposta kantiana, con il progetto hegeliano e con alcune distinzioni proprie della fenomenologia husserliana, ma addirittura iscrivibile nel più vasto tentativo, tipico della tradizione occidentale, di dare unità al sapere in tutte le sue forme. In questo denso testo, Severino prende in considerazione le nozioni di "io", di esperienza, di senso e di significato per poi mostrare, con grande acume, che la contraddittorietà dell'impostazione neopositivista risiede nella confusione tra universale e intersoggettivo e nella tensione tra l'importanza data ai diversi soggetti conoscitivi e la dichiarazione dell'impossibilità di accedere al contenuto psichico delle altre persone. Poiché questi ultimi aspetti, sotto forma di scientismo e di comportamentismo, caratterizzano la società contemporanea, rivestono una importanza di tutto rilievo per comprendere il ruolo che attualmente la filosofia, in generale e la metafisica, in particolare, hanno nel pensiero occidentale. In un terzo momento, prenderò in considerazione il testo *Legge e caso*, dove l'*Introduzione*, marginalmente modificata, viene fatta precedere da un ampio saggio dove si tematizzano esplicitamente i contenuti del neopositivismo alla luce dai grandi temi della filosofia del Novecento: il nichilismo, approdo ultimo dell'ostinazione a considerare i dati dell'esperienza (im)mutabili, il passaggio dall'imperialismo epistemico (mutuo questa espressione non da Severino, ma da Alston, per ricordare come la lettura di Severino trovi inaspettati riscontri in pensatori distanti dalla sua prospettiva) all'imperialismo scienziato; la forza dell'interpretazione come volontà di potenza.

In conclusione mostrerò come la posizione di Severino nei confronti del neopositivismo risulti particolarmente attuale e originale, nella misura in cui tale corrente, proprio per la sua radicalità, viene ormai considerata storicamente superata (anzitutto da se stessa) e teoreticamente auto-contradittoria, dunque non più meritevole di attenzione. Severino, al contrario, riporta la polemica, tutta interna agli esponenti del Circolo di Vienna, su come intendere i protocolli, ma senza indugiare sul ruolo che essa ha ricoperto nella crisi del neopositivismo, ne coglie i presupposti storico-teoretici in ordine a evidenziare le aporie che l'hanno provocata e che sono riconducibili a una versione ingenua di realismo. Il porre il neopositivismo all'interno della tradizione metafisica occidentale, l'indicare la rilevanza sul piano culturale e il muovere ad essa critiche circostanziate ed incisive, ne rende lo studio interessante e necessario per comprendere la mutazione delle forme dialettiche della filosofia contemporanea. Infine, visto il taglio storiografico che intendo dare al mio contributo, farò qualche considerazione circa il valore di Severino come "storico della filosofia", un valore spesso misconosciuto da chi ritiene che una ricostruzione storica debba essere il più possibile neutrale e, al

contrario, riconosciuto da chi considera il suo pensiero teoretico fruibile come chiave ermeneutica di indagine storiografica. Alla luce di quanto emerso a proposito del neopositivismo, ritengo di poter sostenere una posizione intermedia tra queste due.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005
E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013
E. SEVERINO, *Introduzione*, in R. CARNAP, *La costruzione logica del mondo*, Fratelli Fabbri, Milano 1966, pp. 1-57
E. SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, Rizzoli, Milano 1996.
E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.
E. SEVERINO, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979.
E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1962.
L. MESSINESE, *Né laico né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013.

11.6 - L'eternità mancata. Spinoza

Fabio Farotti

Il pensiero di Spinoza è tradizionalmente considerato e ammirato come un modello di rigore e coerenza, con cui il filosofo, collocandosi per così dire nel cuore stesso della Realtà, la riconosce come assoluta Necessità – e cioè come vera libertà; quell'altra forma di “libertà”, in cui consiste la contingenza (e quella sua individuazione che è il “libero arbitrio”) non essendo che illusione ed espressione di ignoranza: mera fede di poter sfuggire alla pura razionalità dell'Essere. E cioè di “Dio” (Sostanza): la struttura originaria della verità, diciamo così, per nulla affatto oscura e misteriosa, bensì anzi trasparente al pensiero adeguato (=filosofia), alla quale ogni cosa inerisce.

È il cliché “Spinoza” – per altro messo in discussione in questi ultimi decenni, in cui, sorprendentemente, è stato sostenuto proprio l'opposto e cioè che la “Sostanza” non sarebbe altro che l’“accadere dell'interpretante” (Sini, 2004), sì che la sua presunta “necessità” andrebbe radicalmente ripensata come “alea senza Senso” (Morfino, 2002).

Rispetto alle due prospettive manifestamente antinomiche (in ognuna delle quali Spinoza viene mutilato di un aspetto imprescindibile), noi pensiamo che Spinoza sia molto di più.

Non già sistema chiuso e formalmente perfetto (quasi che si potesse o si dovesse esser in tal senso “spinozisti” oggi), né spalancamento e apertura ontologicamente anarchici (quasi che si potesse intenderne la Sostanza – sino a tanto giunge l'ermeneutica inconsapevolmente nichilistica attuale – come non diversa dalla *Firstness* di Peirce!); ma luogo d'elezione, in cui si danno convegno le più alte aporie della storia del pensiero e perciò, essenzialmente, sinossi di contraddizione: formidabile Laboratorio metafisico, in cui coesistono le più profonde contraddizioni dell'ontologia occidentale. Un'autentica “bomba”, perciò, destinata ad esplodere per la pressione determinata dalla contraddizione degli elementi incompatibili che in essa si agitano. Non però – seguendo per via di metafora – in un colpo solo, quasi vulcano esplosivo. Ma progressivamente – come vulcano effusivo –, per svolgimento necessario e irresistibile, determinato dalla gerarchia dei componenti che costituiscono quell'Ordigno in cui consiste l'epistème (nel caso di Spinoza, il cosiddetto *ordo geometricus*).

In particolare ci riferiamo alla contraddizione fondamentale, che presiede alla nascita stessa della Filosofia e che in Spinoza appare specificamente rimarcata ed esplicita. Può dirsi in vari modi: necessità e contingenza, eternità e tempo, immutabilità e divenire, Dio e mondo. E se è ben vero che ogni pensatore (quanto più è grande) è un tal Groviglio, ebbene in genere è individuabile una dominante specifica di ciascuno, che ad esempio fa di Marx – pur nella ridda delle interpretazioni in cui non cessa di farsi attuale – un pensatore con un profilo, diremmo, sufficientemente condiviso. Ove a noi pare che questo non accada per Spinoza, attraversato, più di altri, dalla faglia di S. Andrea della metafisica – l'essenza stessa della filosofia e del Terremoto che si porta in grembo dalla nascita –, che lo divide anzitutto in Due (come forse nessuno è così scisso in sé), rendendo vacua e insignificante la tesi di chi si dicesse – oggi soprattutto – “spinozista” (salvo mutilarne la ricchezza conflittuale, assolutizzandone un aspetto).

In questo senso ci appaiono del tutto fuori luogo giudizi secondo cui il pensiero di Spinoza è «il più radicale e alternativo sistema della storia della filosofia dell'Occidente dopo la venuta di Cristo» (Mignini, 2015).

Radicato essenzialmente nel passato (il Dio di Spinoza conserva, nonostante tutto, i tratti che la tradizione assegna al divino: l'eternità e la potenza), Spinoza apre certamente a sviluppi "rivoluzionari". Ove le virgolette segnalano che si tratta non di iato, ma di sviluppo coerente delle radici da lui condivise. Di qui l'immanentizzazione e perciò, per il legame necessario fra Dio e divenire (mondo), la necessità che anche Dio divenga. Essendo però eterno e non potendo diventar altro, Dio sarà da intendersi come eterno diventar sé (=causa sui). Onde l'argomento ontologico andrà concepito come il rispecchiamento del Gesto autopoietico originario, in cui logica e ontologia fan tutt'uno. Sì che l'essenza di Dio, implicando la propria esistenza, questa eternamente produce, passando dalla potenza all'atto (=dall'esistenza astratta e solo potenzialmente relata con sé all'esistenza concreta onde Dio ponendo sé, si pone anche in relazione a sé: Dio=Dio). Si tratta del Circolo originario, matrice di ogni altro circolo poiетico sino ai margini dell'infinita produzione circolare dell'esistenza dei modi finiti.

È perché c'è il divenire che Dio diviene (eternamente sé). Un'aberrazione per la teologia cristiana, che però, intendendo Dio come immutabile trascendente, si trova involontariamente a sostenere che, reciprocamente, anche il mondo trascende Dio – i due negandosi perciò vicendevolmente.

Spinoza pone invece il mondo in Dio; tuttavia – qui, la radice del clamoroso abbaglio di Mignini, nel suo fallimentare tentativo di ricondurre Spinoza a Severino (Mignini, 2008) – seguitando a pensarlo come "mondo" (di cui Dio è la causa). E cioè come uscire e tornare nel nulla. In tal modo trovandosi nella contraddizione tipica del "determinismo" (dallo stoicismo allo "spinoziano" Einstein): le cose del mondo, si pensa, non sono sempre esistenti (erano e saranno nulla), ma anche sono intese come ciò che accade necessariamente. Perdendo di vista che un ente in tanto è necessario, in quanto è eterno e se eterno non è, allora, prima (e dopo) di essere, è nulla, dunque nulla di legame col già esistente e con qualsivoglia verità. Perciò "libero" nel senso della contingenza più radicale. Che se non può esser affermata in prima battuta come evidente, può ben esser dedotta sulla base dell'evidente divenire (Severino, 1980).

Spinoza evoca così l'Inflexibile (l'originaria Barriera (Severino, 2011)) come in sé già originariamente flesso. Evoca la Necessità (*Dikē, Ethos*) come avente in sé la contingenza (*Adikia, Krátos*) – sulla stessa linea di Anassimandro e del suo tentativo fallito di pensare la necessità dell'esser sé, in sintesi con l'altra necessità (presunta tale): quella del diventar altro (Severino, 2015). In tal senso l'eternità perseguita è un'eternità inevitabilmente mancata.

Ora, proprio questo innanzitutto eredita Spinoza dalla filosofia greco-cristiana: la convinzione che le cose del mondo escono e tornano nel nulla. In tal modo contribuendo essenzialmente a predisporre il terreno del più radicale riscatto, da parte della volontà umana (la *cupiditas*, che fin da subito ha sintomaticamente un ruolo decisivo – e contraddittorio), nei confronti dell'Inflexibile (Nietzsche).

Il che non significa affatto, ci pare, la distruzione del Circolo dell'essere, ma di un certo modo, incoerente, di intenderlo, mettendovi cioè a capo un'*Archē* diversa dal divenire del mondo, anziché questo stesso in quanto Divenire eterno, principio di sé (*causa sui*). (Leopardi, Nietzsche).

L'espressione "eternità mancata" non significando in ultimo (dunque ben al di là di Spinoza e tuttavia conducendo ad estrema coerenza il suo pensiero) pura e semplice inesistenza dell'eterno, sì anzi proprio la sua esistenza, ma nella forma più contraddittoria – ancorché al tempo stesso più coerente rispetto alla convinzione che nel divenire come diventar-altro, l'ente diventi nulla e da nulla e perciò, di suo, sia nulla. Qui – e cioè nel luogo dell'estrema Follia, in cui consiste la terra isolata dal destino – eterno può esser solo, nella sua modalità più concreta (che infine, se vuol esser verità, non può non costituirsi come il Circolo della negazione della negazione, sollevando perciò al rango di eterno, "alla Hegel", le sue stesse negazioni categoriali), la stessa assenza di eternità.

Bibliografia

- C. SINI, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 2004.
E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980³.
E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
F. MIGNINI, *Prefazione a B. Spinoza, Opera posthuma*, Quodlibet, Macerata 2008.
F. MIGNINI, *Un segno di contraddizione*, prefazione a B. SPINOZA, *Opere*, Mondadori, Milano 2015.
V. MORFINO, *Incursioni spinoziste. Causa, tempo, relazione*, Mimesis, Milano 2002

Capitolo 12 – Verità, negazione, nulla

12.1 - Il nulla, la negazione e l'innegabile

Carlo Scilironi

Nell'impianto de *La struttura originaria* il nulla, la negazione e l'innegabile rivestono un ruolo e una funzione imprescindibili. Il nulla è il concetto chiave per l'emergere della nozione di essere; la negazione è la condizione fondamentale per il darsi della necessità; l'innegabile è il nome stesso del vero. Nondimeno il nulla apre all'aporia originaria, la negazione sembra pregiudicare la possibilità del vero e l'innegabile pare irraggiungibile. Essenzialità per un verso e aporeticità per l'altro paiono i tratti caratterizzanti siffatta costellazione concettuale.

Di qui il primo intento che ci si propone: comprendere con esattezza il ruolo e la funzione che il nulla, la negazione e l'innegabile svolgono nell'impianto dell'opera severiniana. Comprendere, cioè, come il nulla si costituisca come significato, quale aporia ingeneri e quale soluzione dell'aporia venga prospettata. Comprendere parimenti il ruolo che la negazione svolge in tutto questo e i termini dell'approdo all'innegabile. Per questa parte il riferimento principe è il capitolo quarto de *La struttura originaria*, coi rimandi e i confronti in esso implicati.

In secondo luogo ci si propone di individuare la concezione sottesa alla prospettiva severiniana. Una volta compresi ruolo e funzione del nulla e della negazione, ci si interpella circa la loro concezione. Ci si chiede come essi vengano effettivamente intesi – posti o presupposti – nell'impianto de *La struttura originaria*. Per questo passo risultano essenziali i contributi di quanti, tra gli interlocutori di Severino, studiosi e critici, hanno affrontato direttamente le questioni del nulla e della negazione.

Il terzo intento dell'indagine è la verifica critica della concezione severiniana. Individuati il ruolo e la funzione e fatta luce sulla concezione sottesa, il passo obbligato è la verifica della capacità di tenuta della prospettiva svolta ne *La struttura originaria*, la cui forza – la cui innegabilità – poggia in toto, mercé la negazione, sull'immediatezza e sull'autocontraddittorietà del nulla. *Punctum stantis vel cadentis ontologiae*, il nulla incentra infatti per intero l'intelligibilità dell'essere anche ne *La struttura originaria*.

Bibliografia

ASSENTE

12.2 – Grande trionfo, grande naufragio.

Il "destino" di un'errante verità

Massimo Donà

L'intervento si propone di mostrare in quale senso e per quali ragioni la struttura del Destino (o della verità), si configuri sì come luogo della perfetta incontrovertibilità, ma nello stesso tempo come evento dell'irredimibile naufragio della verità incontrovertibile. Un naufragio che peraltro si dispiega e si palesa non tanto vanificando il trionfo della sua incontrovertibilità, quanto piuttosto “nel” e “con” il disegnarsi di tale trionfo (ossia, nel mostrarsi concreto e reale dell'incontrovertibilità). Una struttura “aporetica” è dunque quella di cui vorremmo rendere ragione; che ha forse anche a che fare (come tenteremo di far vedere) con l'infinita e assoluta assolutezza che pertiene all'identità che nessun discorso riesce a dire, ossia, con quel significato puro in cui “risuona” finanche la contraddizione C, ossia ciò che rende il percorso tracciato dall'apparire finito irresolubilmente “infinito”. Perché, forse – ma anche questo va appunto mostrato (e dunque, in quanto qui semplicemente annunciato, appare del tutto infondato), l'irrisolvibile identità in cui si raccolgono tutti i significati, non è “tutt'altra cosa” rispetto al nulla (o alla negazione della verità, in quanto impossibile – in quanto non costituentesi, cioè, se non come modo del contraddirsi, e mai come reale contraddizione) che sempre la struttura originaria deve indicare, ma mai sembra riuscire a “catturare”.

12.3 - «Qualcosa non è»: logiche e libere e teoresi severiniana

Claudio Antonio Testi

Con questo contributo vorrei riprendere, per aggiornarla e approfondirla, una critica al professor Severino che avanzai anni fa e il cui dibattito con il medesimo apparve sulla rivista *Divus Thomas*. Severino critica la

metafisica classica (e non solo) perché afferma, tra le altre cose, che “qualcosa non è” e questo la rende contraddittoria. Io invece dimostrerò come la contraddittorietà di questa frase non è una necessità logica, perché se si usa una logica libera, questa può esprimere senza incoerenze anche simili proposizioni. In questo senso, mostrerò che:

- Il problema dell’esistenza di qualcosa che non è si pone in ambito logico sia aristotelico (problema delle regole delle regole del “quadrato aristotelico” che non funzionano con i nomi per enti che non esistono) che moderno (tematica dei quantificatori ristretti o non ristretti rispetto ai termini vuoti), causando delle limitazioni e contraddizioni;
- esiste un linguaggio formale (l’ontologia di Leśniewski) che permette di tematizzare in maniera rigorosa il tema della non-esistenza, superando così i suddetti limiti e contraddizioni sia della logica aristotelica e moderna, sia e della filosofia severiniana.

Severino infatti sostiene, tra le sue tesi, che:

- S1: il nulla può essere predicato solo del nulla per cui non si può dire «qualcosa non è»;
- S2: “non è” significa “è nulla”

Da questi principi, poi, segue necessariamente che è contraddittorio asserire «qualcosa non è», visto che implica “qualcosa è nulla”.

Nel mio intervento mostrerò, analizzando logicamente alcuni testi di Severino, che:

- oltre la logica aristotelica e moderna, esiste un linguaggio (l’ontologia di Leśniewski) in cui è possibile parlare di qualcosa che non esiste;
- contro l’analisi di Severino, mostrerò la non necessità di entrambe le tesi S1 e S2 dimostrando la non contraddittorietà delle loro negazioni, ovvero che:
 - T1: data un certo modo di predicazione, è possibile predicare il nulla di qualcosa che non sia il nulla, (questo dimostrerà la falsità di S1);
 - T2: è possibile affermare congiuntamente che «una cosa in un certo tempo non è» e che tuttavia «questa cosa non è nulla»: quindi “non è” non significa “è nulla” (falsità della tesi S2).

Terminerò il contributo con alcune riflessioni sul problema della verità in un approccio filosofico realista.

Bibliografia

C.A. TESTI, *Confutazione logica del neoparmenideismo severiniano*, in “Divus Thomas”, 2/2001, n.29, EDS, Bologna.

C.A. TESTI, *Logica, linguaggio e pensiero severiniano*, in “Divus Thomas”, 2/2002 n. 29, EDS, Bologna.

E. SEVERINO, *Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

E. SEVERINO, *Risposta a un logico*, in “Divus Thomas”, 3/2001, n. 29, EDS, Bologna.

E. SEVERINO, *Seconda risposta a un logico*, in “Divus Thomas”, 3/2004, n. 39, EDS, Bologna.

12.4 - L’innegabile

Luigi Vero Tarca

Il discorso filosofico inaugurato da Emanuele Severino con *La struttura originaria* e via via incrementato grazie ad altre opere fondamentali (da *Destino della necessità* a *Tautótēs*, fino a *La Gloria* e oltre) ci conduce al cospetto dell’innegabile che non può essere smentito «né da uomini né da dèi...», cioè all’interno di uno scenario unico dove risultano messe radicalmente in questione tutte le più radicate convinzioni dei mortali. Il punto cruciale di tale percorso è, notoriamente, il decisivo passo compiuto esplicitamente in *Ritornare a Parmenide* e relativo *Poscritto*, ovvero la fondazione elenctica (quindi innegabile) dell’eternità di tutto l’essere (di ogni essente) e la conseguente confutazione della fede che si dia esperienza dell’uscire delle cose dal nulla e del loro ritornarvi.

Considero la severiniana messa in questione di tale ovvietà (cioè della “ovvia” convinzione che noi constatiamo l’annullamento dell’essere) come un momento essenziale e imprescindibile anche del giungere a compimento di quella concezione dell’assoluto – inteso come il perfettamente positivo salvo rispetto a ogni forma di negativo – che da alcune delle espressioni più alte della sapienza umana (Induismo, Buddhismo, Cristianesimo, etc.) viene descritta come esperienza della perfetta e completa beatitudine (*ānanda*, *nirvāṇa*, *gaudium plenum*, e così via). È proprio il tratto della innegabilità che compete all’eternità dell’essere ad

esprimere l'aspetto per cui ogni essente è perfettamente salvo rispetto al negativo. Giacché l'in-negabile, appunto in quanto non negabile, non può essere negato, e in questo senso non può essere negativo.

La negazione giuoca evidentemente un ruolo decisivo in tale prospettiva, ed è quindi nostro compito comprendere a fondo e nella sua verità tale nozione e i concetti che attorno ad essa ruotano, quale in primo luogo quello del negativo (inteso come tutto ciò che è determinato mediante negazione). Un aspetto decisivo della questione consiste nel fatto che un'autentica comprensione del senso secondo cui la fondazione elenctica della verità innegabile ruota attorno alla negazione e al negativo richiede una serie di distinzioni che riguardano proprio tali nozioni. È significativo, del resto, che alcuni dei più importanti studi che hanno preso le mosse dal discorso di Severino, o comunque si sono confrontati seriamente con la sua lezione, riguardino precisamente la figura della negazione. Penso per esempio a Italo Valent (*Dire di no*), Massimo Donà (*Sulla negazione*), e infine Mauro Visentin (*Onto-logica*), che hanno trattato, da ottiche diverse ma ciascuno di loro in maniera estremamente efficace, alcune peculiari questioni relative alla negazione. Del resto anche il discorso filosofico che io ho proposto nei miei scritti ruota essenzialmente attorno alla distinzione tra la differenza e la negazione (*Differenza e negazione*).

Il problema è reso particolarmente delicato dalla circostanza che lo strumento linguistico mediante il quale noi siamo abituati a operare distinzioni istituendo delle differenze è proprio la negazione, sicché il rischio, in questa delicata operazione, è quello di compiere l'operazione che dovrebbe risolvere il problema (per esempio la contraddizione) mediante parole che costituiscono a loro volta un problema (perché sono negazioni). Per esempio, noi siamo abituati a risolvere le contraddizioni distinguendo i due diversi rispetti secondo i quali la stessa cosa viene contemporaneamente affermata e negata. Ma quando la contraddizione riguarda proprio la negazione stessa, pretendere di risolverla distinguendo i rispetti (ovvero dicendo che ciò che viene affermato non è ciò che viene negato) significa riprodurre il problema che si intendeva risolvere. È per questo che, insieme alla negazione, è la differenza che deve entrare pienamente in gioco, e con ciò, naturalmente, la relazione tra le due (differenza e negazione), come accade nelle trattazioni filosofiche che da molti anni dedico a questo tema.

Per dare una prima, iniziale esemplificazione dei problemi in gioco, si possono considerare i paradossi che sorgono in relazione al carattere negativo della verità innegabile. Per esempio, se l'innegabilità della verità consiste nel fatto che persino la sua negazione (la non-verità) la conferma, allora sembra di dover concludere che la verità, nella misura in cui consiste in una negazione, viene ad essere autonegativa (e quindi contraddittoria). Perché essa, negando, nega necessariamente la propria negazione, che è la non-verità; ma questa – abbiamo appena visto – è definita dal fatto di affermare/confermare a sua volta la verità; sicché la verità, in quanto nega la non-verità, nega qualcosa che la afferma (afferma la verità), e quindi nega se stessa. La difficoltà è resa particolarmente ardua dalla circostanza che sembra che da un lato tutta la verità debba essere confermata dalla non-verità (pena la perdita di innegabilità da parte di almeno un momento della verità), e che dall'altro lato tutta la non-verità debba confermare la verità e con ciò autonegarsi (pena la perdita del carattere autoconfutativo della non-verità). In considerazione di ciò sembra che siamo trascinati, nostro malgrado, a concludere che la verità coincide con la non-verità. Perché – questo è il punto rilevante – è proprio il carattere elenctico della verità (cioè il fatto di essere confermata persino dalla propria negazione) che pare condurci ad affermare la coincidenza di verità e non-verità, cioè l'identità del loro contenuto.

Come si diceva, la soluzione di tale apparente, ma ardua, difficoltà richiede l'introduzione di alcune distinzioni che appaiono interne alla stessa nozione di negazione. Per esempio quella tra la negazione ontologica, che proprio per questo non può essere valida (giacché nega l'essere di qualcosa), e la negazione che invece, pur rivolgendosi anch'essa inevitabilmente a un qualche essente, è valida, in quanto è quella operata dalla verità. La distinzione decisiva, in altri termini, è quella tra l'aspetto nocivo della negazione e quello positivo, quindi anche tra quella che io chiamo negazione e la tradizionale negazione. Si capisce allora come, se le distinzioni tra i diversi aspetti della negazione vengono operate mediante delle negazioni, la difficoltà che esse intendevano risolvere si ripropone. Ma allora distinguere i diversi volti della negazione implica fare ricorso a quell'aspetto della differenza per la quale questa si distingue dalla negazione. Ecco appunto confermata la necessità di ripensare in maniera radicale la decisiva distinzione tra la differenza e la negazione.

La ricerca del linguaggio idoneo a testimoniare questo fondamentale plesso veritativo – e la conseguente introduzione di nozioni quali per esempio quelle della pura differenza (che nomina appunto la differenza tra verità e non-verità, o tra positivo e negativo, ovvero anche tra il tutto-etero e le determinazioni) e del puro positivo (l'aspetto per cui il positivo si distingue dal negativo in toto, compreso quindi il non-negativo, e simili) – costituisce uno dei compiti primari del discorso filosofico al quale mi sono dedicato. Il suo esito si presenta in tal modo come una piena conferma della testimonianza della verità dell'essere evocata negli scritti di

Emanuele Severino, ed anzi come un tentativo di valorizzarla sia rispetto al versante sapienziale di cui si parlava all'inizio, sia rispetto ad alcuni tratti del pensiero filosofico contemporaneo i quali a loro volta potrebbero guadagnare un senso e un valore insospettati ove fossero pensati alla luce della verità severiniana.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Destino della necessità*. Katà tò chreón, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *La Gloria*. hássa ouk élpontai: *risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².
- E. SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
- I. VALENT, *Dire di no. Filosofia, linguaggio, follia*, Moretti e Vitali, Bergamo 2007.
- L.V. TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva* (2001), Mimesis, Milano 2017².
- L.V. TARCA, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso 2006.
- L.V. TARCA, *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, a cura di Thomas Masini, Cafoscarina, Venezia 2016.
- M. DONÀ, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.
- M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2016.

Capitolo 13 – Etica, scieza, potenza

13.1 - Identità, principio di non contraddizione, volontà di potenza

Vincenzo Vitiello

Muovendo dalle tesi fondamentali, esposte da Severino nelle sue opere maggiori, dalla *Struttura originaria* al recentissimo *Storia, Gloria*, Vitiello ripropone il problema del rapporto di mutua implicanza tra “identità dell'essente” e “principio di non contraddizione”. L'intento è mostrare la dipendenza di entrambi dalla pretesa archontica (esplicitamente dichiarata da Aristotele nella *Metafisica*) che domina la fondazione del sapere europeo e caratterizza l'intera tradizione filosofica dell'Occidente, sino a Hegel e Nietzsche. Come si conviene ad una discussione con il filosofo che della radicalità ha fatto la sua insegna, anche la conclusione di Vitiello è radicale: il *logos* dell'“essere” non è “originario”. L'attesta il linguaggio dell'esperienza morale, incantabile dalla logica dell'“essere”, che da quello dipende: “tu devi”, e non: “tu sei”, perché “sei” solo in quanto “devi”.

13.2 - Filosofia, scienza e tecnica

Giulio Giorello

Nell'Introduzione premessa alla nuova edizione (1981) di *La struttura originaria* (1958) Emanuele Severino ribadisce che «il pensiero dominante dell'Occidente è il nichilismo: l'atteggiamento in cui l'ente in quanto ente viene pensato e vissuto come un niente»²¹⁷. E aggiunge che la struttura originaria della verità dell'essere «è il luogo, già da sempre aperto, della Necessità e del senso originario della Necessità. Solo all'interno di questo luogo può apparire la necessità che l'essenza dell'Occidente sia il nichilismo»²¹⁸ (pp.14-15). Poche pagine dopo precisa: «il senso della totalità dell'ente, mentre è tale, conduce inevitabilmente al tramonto del senso nichilistico dell'ente – sebbene il tramonto della totalità si esprima come quella sconfinata grandezza di eventi che è la stessa *civiltà della tecnica*, mentre il tramonto del nichilismo non si esprime in altro, sinora, che nel linguaggio che incomincia a testimoniare la verità dell'essere»²¹⁹.

Dando per scontata la concezione della tecnica che Severino ha delineato in varie sue opere e interventi, mi concentrerò qui sul legame tra *tecnica* e *scienza*. Mi sarà d'aiuto qualche bella pagina di Pierre Hadot: «una conoscenza totale della Natura, abbinata a un'assoluta certezza, non sarà mai accessibile all'umanità. In un

²¹⁷ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 14

²¹⁸ *ivi.*, pp. 14-15

²¹⁹ *ivi.*, p. 23, corsivo mio

certo senso, non è tanto la Verità a essere Figlia del Tempo, quanto la ricerca infinita»²²⁰. Hadot richiama al proposito un celebre passo di Gotthold Ephraim Lessing, ove si dichiara che - per l'essere umano - non conta tanto il possesso quanto “lo sforzo sincero” nella ricerca della verità. E Hadot commenta che, se pur «è impossibile prevedere l'avvenire del mondo e dell'umanità [...], Lessing, dal canto suo, pensava che essa si prolungasse anche nell'aldilà, pensava cioè che gli uomini avrebbero continuato le loro ricerche anche dopo la morte, durante la migrazione delle anime»²²¹. In conclusione, «quel che si può domandare alle generazioni future è di imparare a ricevere l'eredità del passato, senza timore di contestarla, tenendosi pronte a lasciare in eredità ai posteri le proprie scoperte, senza pretendere che si tratti di verità ultime e definitive, ma accettando l'idea che vengano rimesse in questione»²²².

È per una ragione del genere che l'impresa tecnico-scientifica deve - nella sua pluralità e in tale carattere transitorio - tornare a fare i conti con la propria *struttura originaria*. Nelle pagine finali dell'opera del 1958 Severino delinea la rilevanza della “manifestazione dell'immutabile”. E conclude «Non si dovrà forse dire che si tratta di un compito infinito, e che precisamente in ciò è l'impronta della nostra destinazione per l'eternità?»²²³.

Non diversamente da altre attività umane anche l'impresa tecnico-scientifica vede il dispiegamento di una “immaginazione” che non è affatto un “folle volo” al di là del reale, quanto un modo di far diventare il reale ciò che è²²⁴.

Se - globalmente inteso - questo è, come si è detto, un compito che non sembra aver fine, la questione si riverbera su una classica tematica filosofica.

Sophos è colui il quale abita già la verità. [...] Filosofo è invece chi a tale verità aspira - colui che la “desidera”, in quanto ancora non la abita, dunque. Certo, il filosofo ha sempre cercato di diventare “sapiente”; ha sempre fatto di tutto per rintracciare un sapere “veramente epistemico”, finalmente capace di inscrivere nella sfera dei *sophoi* [...]. L'Occidente ha costruito la propria *episteme* sulla base di un principio che avrebbe dovuto garantire la possibilità di distinguere, una volta per tutte, il vero dal falso [...]. Peccato che [...] questo principio in verità naufraghi; ma, ciò che più conta... naufraghi proprio trionfando. È infatti [...] nel mostrare il negarsi del proprio negatore che esso si nega!²²⁵.

Che ne direbbe Severino? Mi piace concludere che, personalmente, sono portato a trovarmi d'accordo con una ormai celebre battuta di Bertrand Russell, in cui compare un insolito elogio della “fede”. Gli esseri umani, scrive Russell,

hanno bisogno di una fede che sia forte e reale, non timida e bigotta. La scienza nella sua essenza non è che sistematica ricerca del sapere, e il sapere, qualunque siano i cattivi usi che ne faccia la gente malvagia, è buono nella sua essenza. Perdere la fede nel sapere è perdere fede nel meglio delle capacità umane e perciò ripeto, senza esitare, che il razionalismo inflessibile ha una migliore fede [...] di tutti i timidi cercatori dei conforti puerili di un'età meno matura²²⁶.

Ritengo che un'enunciazione così limpida sia un buon punto di partenza per discutere della “struttura” dell'impresa tecnico-scientifica, prendendo atto della sfida formulata da Severino nella citata Introduzione del 1981: far luce sulla «unicità del rapporto che sussiste tra l'originario e quel contenuto particolare dell'originario che sono “io” come individuo umano, cioè come l'insieme delle convinzioni umane che sono fede»²²⁷.

Bibliografia

²²⁰ P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006, p.175

²²¹ *ivi.*, p. 176

²²² *ibid.*

²²³ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, op. cit., p. 555. La frase tra virgolette è di Fichte

²²⁴ Riprendo qui alcune osservazioni di Massimo Donà, dal suo *Di un'ingannevole bellezza*, Bompiani (Giunti), Milano e Firenze 2017, in particolare pp. 210-211. Come esplicitamente dichiarato nel sottotitolo (*Le “cose” dell'arte*) la riflessione di Donà concerne le differenti modalità espressive dell'arte; ma ritengo che ci sia qualcosa di altrettanto “ingannevole” nell'impresa tecnico-scientifica, come ho cercato di chiarire nelle righe che immediatamente seguono

²²⁵ M. DONÀ, in G. BARBERA, *Idee viventi. Il pensiero filosofico in Italia oggi*, Mimesis, Milano e Udine 2018, pp. 153-170, in particolare p.167.

²²⁶ B. RUSSELL, *La visione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2014⁴, pp. 91-92

²²⁷ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, op. cit., p. 89

B. RUSSELL, *La visione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2014⁴.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

G. BARBERA, *Idee viventi. Il pensiero filosofico in Italia oggi*, Mimesis, Milano e Udine 2018.

P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.

13.3 - Per un'etica originaria.

Giorgio Brianese

Il mio intervento riprende e sviluppa, per l'essenziale, le riflessioni che ho proposto in due saggi pubblicati ne "La filosofia futura": *'Agire' senza contraddizione* (2013) e *Non ci sono poteri buoni* (2014). L'uno e l'altro si rivolgono al discorso di Emanuele Severino a partire da una delle questioni che più insistentemente mi interrogano: se la verità originaria dell'essere, indicata e testimoniata dagli scritti severiniani a partire da *La struttura originaria*, ammetta la possibilità di un'etica e di una politica non nichilisticamente compromesse, o se al contrario le rifiuti senz'altro senza appello.

Gli scritti di Severino (in modo particolare *Destino della necessità*) mostrano che libertà e contingenza appartengono come tali alla non-verità del nichilismo, e penso che anche da questo punto di vista gli argomenti che essi propongono siano inattaccabili. Penso però che questo non escluda la possibilità di pensare a una prassi, e segnatamente a un'etica e a una politica, che non si declinino nelle forme della follia essenziale dell'Occidente. Penso anzi che uno degli scenari più interessanti e suggestivi che si aprono alla luce della struttura originaria della verità (o della verità del destino) abbia a che fare precisamente con la possibilità di un'etica e di una politica non governate dalla logica della volontà di potenza, ossia di una prassi che, rivolgendosi al destino e accogliendone la verità, abbia anch'essa i caratteri e la qualità specifica dell'originario e non si rivolga al mondo e all'uomo con l'intento di farli diventare altro da ciò che sono: una prassi che, oltrepassando la logica del volere e del potere, ci consenta di guardare ad essi con verità, ossia accogliendo e assecondando ciò che non può non essere assecondato.

Capitolo 14 – La verità dell'essere

14.1 - I due volti della "struttura originaria"

Leonardo Messinese

L'opera intitolata *La struttura originaria* è stata indicata da Emanuele Severino come quella che sta alla base dei suoi scritti successivi, dal momento che in essa è contenuto il fondamento logico e ontologico del suo pensiero o, a dir meglio, la verità originaria dell'essere in quanto testimoniata nel linguaggio. La medesima opera, tuttavia, alla luce degli sviluppi sempre più articolati di tale testimonianza, presenta ora due "fisionomie" diverse, a seconda che essa appaia nella luce dell'orizzonte metafisico-teologico che la caratterizzava nell'edizione del 1958, oppure nella luce dell'introduzione scritta da Severino per la nuova edizione del 1981. In tale Introduzione, infatti, veniva espressa la posizione speculativa raggiunta dal filosofo bresciano con *Destino della necessità* (1980), quale compimento di un'evoluzione ch'era stata inaugurata nel 1964 dal celebre articolo *Ritornare a Parmenide*.

La relazione si propone di istituire il rapporto di fondo che vige tra il testo pubblicato nel 1958 con il titolo *La struttura originaria* e la configurazione che la "struttura originaria" della verità dell'essere ha assunto successivamente. A tale scopo sarà presa in esame la serie di scritti che, inaugurata dall'articolo *Ritornare a Parmenide*, procede sino alla nuova edizione dell'opera, ponendo attenzione a mettere in luce due distinti elementi: uno di essi costituisce la continuità che caratterizza l'opera filosofica di Severino; l'altro esprime una differenziazione, che dev'essere egualmente rilevata, in ordine alla "filosofia prima".

L'elemento di continuità consiste nel dare svolgimento al medesimo tema intorno al quale si raccoglieva interamente l'opera del 1958, il tema della "struttura del fondamento" – ossia la struttura di "immediatezza fenomenologica" e "immediatezza logica" – fino a indicare la configurazione più ampia di quest'ultima con la statuizione della "metafisica originaria". L'elemento di differenziazione consiste nel mutamento, ch'è presente in Severino, inerente al volto concreto che assume la predetta configurazione: nel primo caso è il volto del Dio personale, nel secondo è quello della totalità infinita degli essenti. Sotto tale aspetto, relativamente al quale l'introduzione alla nuova edizione de *La struttura originaria* costituisce dunque un documento di grande

rilievo, si va da una iniziale “ripresa” in chiave di rigorizzazione del sapere metafisico, a una sua successiva “retractatio” critica in virtù della quale, per Severino, viene a costituirsi l’autentica “filosofia prima”.

La relazione presenta due parti strettamente articolate tra di loro. Nella prima intendo mostrare in qual modo si perviene progressivamente a queste due diverse fisionomie della “struttura originaria”, avendo presente soprattutto l’arco di pensiero che risulta essere maggiormente decisivo per la nostra questione e svolgendo un’analisi del significato concreto che la tesi dell’immutabilità dell’ente in quanto ente possiede nelle due fasi del pensiero severiniano. In essa, pertanto, prevale un intento ch’è di ordine “esegetico”, ma non per questo meno importante ai fini della tesi che ci si propone di giustificare. Nella seconda parte mi propongo di operare una discussione di carattere più direttamente teoretico in merito alle suddette due distinte configurazioni dell’originario. La prospettiva che intendo portare avanti in dialogo con Severino è, in breve, la seguente: da una parte si deve tenere ferma la linea teoretica “parmenidea” che era stata tracciata, in effetti, già ne *La struttura originaria* del 1958; dall’altra parte, la si viene ad articolare secondo una direzione in parte diversa da quella che è stata disegnata, per suo conto, da Severino allorquando in *Ritornare a Parmenide* ha incominciato a esprimere la convinzione che il tenersi saldamente al Principio di Parmenide – liberato da un residuo di “comprensione astratta” che persisteva precedentemente – non consentirebbe più di affermare il rapporto di creazione tra Dio e il mondo. Si cercherà, infatti, di mostrare che lo sviluppo del circolo di immediatezza fenomenologica e immediatezza logica conduce all’affermazione del Dio creatore anche dopo che il primo di questi due ambiti sia stato liberato dall’elemento “nichilistico” che lo affettava stando al testo della prima edizione de *La struttura originaria*.

Bibliografia

- E. SEVERINO, Destino della necessità. *Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, Essenza del nichilismo, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958 (ristampa anastatica 2012).
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981.
- G. GOGGI, Emanuele Severino, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- L. MESSINESE, Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino, Edizioni ETS, Pisa 2010.
- L. MESSINESE, L’apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura originaria” del sapere, Mimesis, Milano 2008.
- L. MESSINESE, L’apparire di Dio. Per una metafisica teologica, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- L. MESSINESE, *Metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2012.
- N. CUSANO, Emanuele Severino. Oltre il nichilismo, prefazione di E. Severino, Morcelliana, Brescia 2011.

14.2 - Fenomenologia senza presupposti L’apparire dell’essere nella Struttura originaria di Emanuele Severino

Davide Spanio

1. Fenomenologia e logica La distinzione dei due momenti, fenomenologico e logico, rinvia alla logica chiamata ad accomunarli. La logica, infatti, è la logica dell’essere, ma l’essere è appunto l’essere che appare e che nell’apparire estingue ogni altra eccedenza. La trama fenomenologia allude cioè al differire della consistenza ontologica al modo della determinazione che si mostra. L’essere è, mostrandosi; dunque, esso differisce da sé. In questo senso, la struttura originaria imbocca la via additata da Platone, lungo la quale ci si imbatte nella determinazione che, pur differendo dall’essere, non precipita nel nulla. «Il termine “essere” indica una sintesi [...] tra il significato “essere” (essere formale) e i significati costituiti dalle determinazioni che, appunto, sono»¹. Stando così le cose, il nesso che Platone evoca con la parola *epallaxis* (Soph.,240c4) si traduce nell’alterazione scambievolmente che, senza intaccare la risorsa ontologica, rinvia soltanto al venire alla luce dell’essere originariamente investito da essa. La stratificazione dell’apparire, cui la struttura originaria a più riprese si appella, consente perciò all’andirivieni delle determinazioni di testimoniare il «quieto divenire» dell’essere che Severino (1968) interpreta come «il segreto del concetto hegeliano di divenire», dove sono l’essere e il nulla a spartirsi, scambievolmente, il ruolo. Sennonché, si deve aggiungere, il segreto hegeliano è

¹ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, cap II.2

anche e soprattutto il segreto platonico consegnato dall'Ateniese alle pagine del Sofista. Si tratta cioè di decifrare finalmente il «segreto della filosofia» che Gentile (1922) ha riconosciuto nella formula platonica dell'«unità dell'essere e del non essere», invitando il pensiero occidentale a cogliere finalmente il “divenire” come il tutto dell'essere e non come lo sprigionarsi di un'inquietudine destinata a precipitare in un risultato calmo, esito e avvio della dialettica ideale. Non – si sarebbe detto – tutto diviene, bensì il tutto diviene, venendo alla luce. «Non essere che si svela, ma essere che consiste appunto nello svelarsi»².

2. Contro la logica dell'anticipazione il presupposto dell'apparire, dunque, non è l'essere, bensì l'essere che appare. Il frutto più maturo dell'idealismo filosofico cade allora sul terreno fertile della struttura originaria che a suo modo provvede a custodirlo, suscitando il germoglio del rinvio a una dimensione che ospita l'andirivieni delle determinazioni essenti, senza tuttavia anticiparlo. L'approccio severiniano, pertanto, è essenzialmente antimetafisico, se la metafisica si assume il compito di additare l'essere al modo di una anticipazione del mondo. In questo senso, l'apparire non si radica in un fondamento destinato a sanare la ferita ontologica inferta alle determinazioni del mondo, ma consiste, senza radici, nell'infinito apparire dell'essere che appare e scompare. La logica dell'anticipazione è – chiarirà Severino – la logica del nichilismo, per cui l'essere si espone al nulla e al nulla cede le armi, alterando sé stesso. Una logica che d'altronde non impedisce al nulla di irrompere sulla scena dell'essere, nemmeno quando essa provvede ad assottigliare, senza tuttavia poterlo annullare, lo scarto tra i due. L'apparire dell'essere non concede la soluzione di continuità che, minando alla base il progetto metafisico occidentale, impedisce al cerchio dell'esperienza di vantare una qualunque consistenza. Decisa dall'immutabile, infatti, la determinazione si estingue, riconsegnando l'essere che non ha mai posseduto. La struttura originaria si incarica perciò di dare spazio all'imporsi di un'inedita differenza ontologica, tale per cui l'essere è appunto “diverso da sé”, ma proprio perché «la diversità non si instaura tra due positivi, ognuno dei quali sia privo di qualcosa che l'altro possiede»³, bensì tra l'essere e la determinazione che lo testimonia, venendo alla luce. Senza presupposti che ne indirizzino l'andamento.

3. *Ex se oritur* Rovesciandosi – per dir così – sulla determinazione che si inoltra nel cerchio finito dell'apparire, l'essere non proviene allora da altro, ma da sé stesso, senza mai indugiare sulla soglia dell'apparire, aspettando il proprio turno. Per questo verso, la struttura originaria inaugura l'orizzonte entro il quale non c'è più posto per nulla che non sia l'inoltrarsi dell'essere nel cerchio finito dell'apparire. Venendo alla luce, insomma, l'essere proviene dall'esser sé che si annuncia nella determinazione chiamata a manifestarsi. Prima dell'essere c'è solo l'essere, ma il prima (l'essere) è soltanto il prima del poi (la determinazione). Non essendoci altro essere al di fuori dell'essere determinato che sopraggiunge in e si congeda da quel cerchio, ci si rende cioè conto che l'apparire dell'essere, procedendo, annienta ogni sua consistenza pregressa. D'altra parte, l'apparire dell'essere è anche e soprattutto l'annientamento del nulla in cui consiste la determinazione che, sopraggiungendo e congedandosi, è ospitata dal cerchio finito della struttura originaria. Nulla infatti è la determinazione che ritaglia per sé una porzione dell'intero, ignara della costellazione eterna chiamata a ritrarne le autentiche sembianze. Nulla perciò si annienta e si entifica, ma proprio e soltanto perché tutto appare, mentre qualcosa appare e scompare. La divaricazione ontologica, resa esplicita dall'essenziale rinvio dell'apparire finito all'apparire infinito, ci consente allora di accedere a un essere come ciò che, per dirla con Gentile (1923), *ex se oritur* e non *ex facto*. Divenire, certo, suggerisce Hegel, ma come autoctisi. Si tratta della figura speculativa, esito gentiliano del progetto filosofico occidentale, che può suggerirci le fattezze dell'essere in cui è la novità senza fatti o un mondo senza cose a trovare spazio. La struttura originaria disegna i contorni di questo spazio, in attesa della mano (la mano della Necessità) capace di farne risaltare forme e colori. Del resto, «solo se tutto è eterno è possibile il divenire»⁴ (OL, Prefazione).

Bibliografia

E. SEVERINO, *Istituzioni di filosofia. Appunti pro manuscripto*, Milano 1968.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².

E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Laterza, Bari 1922.

G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Laterza, Bari 1923.

² G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Laterza, Bari 1923, cap. VIII.4

³ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

⁴ E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, Introduzione.

Appendice

Positivo/Negativo Negazione, Opposizione, Contraddizione

Mauro Visentin

Una delle nostre più consolidate e tenaci abitudini di pensiero è rappresentata dall'intendere i significati di "positivo" e "negativo" come simmetricamente opposti l'uno all'altro. Quindi, innanzitutto, come significati distinti, e poi come significati connessi da un rapporto di reciprocità costruito sulla base di una negazione scambievole. Un simile rapporto prende il nome, da Aristotele in poi, di "contraddizione". Ma per evitare che la contraddizione, come rapporto di esclusione reciproca di significati reciprocamente (e simmetricamente) negativi, possa confondersi con la contraddizione come identità di contraddittorî (ciò che, meglio, si dovrebbe dire "autocontraddittorietà"), è preferibile parlare di "opposizione per contraddizione". Espressione dalla quale traspare chiaramente che per suo tramite si intende designare un rapporto fra due (termini, significati o concetti), ciascuno dei quali dotato di una sua pertinenza e autonomia semantica. Non dell'elisione reciproca di due concetti, legati da un nesso che non è un nesso e che, dunque, non ha significato, perché ha un significato che non è un significato. Che cosa può essere più ovvio del fatto che quando chiamiamo qualcosa "positivo" non diciamo lo stesso che diciamo (o diremmo) quando (o se) della medesima cosa o di un'altra evochiamo (evocassimo) la negatività? Ma nel rapporto fra "positivo" e "negativo", costruito in base al modo in cui i due concetti vengono comunemente intesi, non si tratta soltanto di questo: non si tratta di una semplice "differenza". L'opposizione per contraddittorietà non comporta solo la distinzione dei termini che collega: comporta, come è noto, anche l'esaustività della loro esclusione reciproca, la capacità che essa possiede di ricomprendere tutto l'ambito del reale. Vale a dire, un significato (qualsiasi significato) o è positivo o è negativo (o è A o è non-A): non esiste alcuna possibilità intermedia (quella che si dà, invece, nel caso dei contrari). Tuttavia, se un significato qualunque, comunque considerato, o è positivo o è negativo, come stanno, allora, le cose riguardo al "positivo" e al "negativo" stessi? Anche loro sono (ciascuno di loro) o positivo o negativo? Posta così, la questione sembra niente più che un controsenso: come potrebbe, il "positivo", se è tale, venire sottoposto all'alternativa di essere o positivo o negativo? E la stessa domanda retorica dovrebbe potersi avanzare, ovviamente, a proposito del "negativo". Ma la ragione per la quale, impostato in termini alternativi, il rapporto di "positivo" e "negativo" rende un controsenso pensare ciascuno di essi "o come positivo o come negativo" va ben al di là dell'ovvia constatazione che, essendo l'uno già (e per sempre) "positivo" l'altro già (e per sempre) "negativo", l'alternativa che essi esprimono non può applicarsi a loro stessi (altrimenti non sarebbe un'alternativa). La ragione vera e profonda è un'altra e consiste nel fatto che, pensati, appunto, come reciprocamente alternativi, essi davvero alternativi non lo sono e non possono esserlo: se l'uno nega l'altro, se l'uno è il negativo dell'altro, il positivo è negativo (sebbene non ne abbia la forma) perché nega il negativo, il negativo è positivo, perché, per essere ciò che è, deve negare il positivo e deve, quindi, essere a sua volta positivo (cioè qualcosa: quel qualcosa per essere il quale noi stessi abbiamo detto che deve, appunto, negare il positivo). Quindi, stando a quanto abbiamo proprio ora asserito, il positivo è, in realtà, un positivo/negativo, il negativo, ugualmente, un negativo/positivo. Positivo e negativo sono, pertanto identici? Se la loro opposizione è il contrassegno delle filosofie che coltivano un concetto di verità come incontrovertibilità e non contraddizione (in primo luogo quelle di stampo eleatico e neoeleatico: Parmenide e la sua scuola, Severino, ecc., ma poi anche Aristotele, Tommaso, Cartesio, Leibniz, Spinoza, Kant), allora, le conseguenze di un simile modo di intendere la semantica di questi due concetti, conducono, a quanto pare, tali filosofie, paradossalmente, a coincidere con quelle di orientamento contrario (dialettico: in primo luogo Hegel e tutte le forme di idealismo post hegeliano). Come è possibile che accada qualcosa del genere?

Tutto ciò è possibile – o meglio non lo è, nel senso che è un esito paradossale (o aporetico) dell'opposizione di "positivo" e "negativo" – come conseguenza del fatto di voler interpretare quelli di "positivo" e "negativo" come due concetti o significati distinti e alternativi. Essi sono, invece, piuttosto un solo significato (o concetto) espresso attraverso due parole diverse. Questo vuol forse dire che tali parole sono sinonime? No di certo, perché il significato che esse designano è un significato che potremmo definire, in prima approssimazione, "articolato". Ma questo termine può risultare fuorviante. Se per "articolato" intendessimo "costituito da parti semanticamente distinte e riconoscibili", non avremmo, infatti, ottenuto altro, con questa definizione, che riproporre la difficoltà alla quale stiamo tentando di sottrarci in una forma solo apparentemente un po' diversa. In altri termini: la parola "positivo" non nomina la negatività, ma la contiene in sé (e lo stesso dicasi, rispetto alla positività, per la parola "negativo"). Solo che questo non comporta alcuna contraddittorietà o dialettica,

perché ciò che il positivo nega (venendo, così, ad essere negativo) non è il negativo e ugualmente, ciò che il negativo nega – essendo negativo, naturalmente, ma per ciò stesso esprimendo una forza o un atto di negazione che sono espressione di positività – non è il positivo. Insomma, se “positivo” e “negativo” non si negano a vicenda, non esprimono due diversi significati convergenti ma un solo significato, dotato di un “verso”.

L’analogia spaziale può aiutarci: “sopra” e “sotto” sono due significati distinti (anche se relazionati), cioè si negano a vicenda. Sono relazionati perché reciproci e inscindibili: non c’è sopra senza sotto e viceversa. Ma la loro inscindibilità, anche se li rende l’uno semanticamente partecipe dell’altro, non attenua la loro differenza e negazione reciproca. Ciò significa che il “sopra” è il negato del “sotto” e reciprocamente il “sotto” il negato del “sopra”. Ma già con il concavo e il convesso le cose sembrano andare in modo un po’ diverso: concavo e convesso non sono intercambiabili a seconda del punto di osservazione prescelto. Meno che mai lo sono (in questo caso non sono neppure concettualmente e rappresentativamente astraiabili) in riferimento ad uno spazio curvo, non euclideo: uno spazio “pieno – per così dire – della sua curvatura” (ossia a curvatura costante positiva). In uno spazio di questo tipo, “concavo” e “convesso” non esprimono nessuna differenza ma solo il senso o il verso dello spazio stesso. Questo è appunto ciò che accade con i concetti di “positivo” e “negativo”: essi non esprimono una differenza semantica ma un verso: quello dello “spazio curvo”, vettorialmente orientato, della verità, rappresentata dalla negazione del nulla da parte dell’essere. Ciò significa: il negato del positivo non è il negativo e, viceversa il negato del negativo non è il positivo, ma positivo e negativo hanno come negato il nulla, ed è per questo che sono termini che rinviano ad uno stesso significato, quello della negazione ontologica (la negazione, appunto, come “senso” o “verso”, come vettore di senso). Tale è solo la negazione del nulla da parte dell’essere, che perciò è anche l’unica autentica negazione, in quanto non è né reciproca né reversibile. Ma non lo è alla sola condizione di non prestare al nulla (al di là della sua forma verbale) il significato – negativo – di “negazione dell’essere”, e di riconoscere, quindi, nella parola che lo nomina, esclusivamente la voce verbale, senza senso, che dà corpo al senso, cioè alla negazione assoluta, evocando un negato che sia solo negato e che l’essere possa perciò negare senza dare luogo ad alcuna reciprocità.

È davvero impossibile un discorso etico “severiniano”?

Carlo Chiurco

Il mio intervento intende affrontare la possibilità non già di un’etica severiniana, ma, più limitatamente, se sia possibile formulare un pensiero compiutamente etico alla luce del pensiero di Severino. Si tratta di un compito apparentemente impossibile: l’etica, infatti, nella prospettiva severiniana, non può che crescere all’interno dell’alienazione dell’essere. La domanda fondamentale della morale, intorno a ciò che si debba / sia giusto fare, presuppone l’esistenza di limiti che non andrebbero mai valicati, perché altrimenti ne andrebbe dell’essere. Anche la domanda fondamentale dell’etica, intorno a quale sia l’agire essenziale dell’uomo – ossia l’agire che pertiene necessariamente alla sua essenza – è posta dall’Occidente in termini per i quali, heideggerianamente, “ne va” dell’uomo stesso, ossia è nichilistica.

Forse però è possibile ripensare l’etica a partire da Severino, cioè a partire dalla verità dell’essere, quale appare al di fuori della storia dell’Occidente. In particolare, un tipo di teorizzazione etica, l’etica del riconoscimento quale da noi è stata formulata soprattutto da Carmelo Vigna, può orientarsi ad accogliere il discorso veritiero sull’essere. Il mio tentativo, in questo senso, non è sistematico e non ha pretese di completezza: potrebbero quindi esserci altre possibilità di indagine in tal senso, ma in questa sede mi occuperò di questa. L’etica del riconoscimento, così come è formulata da Vigna, presuppone la necessità della presenza di una coscienza trascendentale altra come condizione di possibilità del dischiudersi della coscienza trascendentale. Ora, secondo Vigna questa condizione, in sé teoretica, si traduce sul piano pratico come amore o amicizia, ossia relazioni in cui sono originariamente accolto e accolgo a mia volta originariamente, in quanto il dischiudersi della mia coscienza trascendentale è appunto possibile perché c’è originariamente una coscienza trascendentale altra che mi accoglie. Secondo Vigna, però, la relazione di riconoscimento è di fatto esclusiva, esclude cioè tutte le forme che non sono un riconoscimento, ripetendo lo schema classico dell’etica occidentale fondata sul limite. Rileggendo invece l’etica del riconoscimento alla luce dell’«originario displuvio delle determinazioni»²³², che è la cifra più autentica della verità dell’essere, ne consegue che non è più possibile distinguere ciò che è riconoscimento da ciò che non lo è, nel senso che tutto ciò che si configura come

²³² E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID. *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1990, p. 29.

violazione del riconoscimento, come le relazioni apparentemente più lontane dall'etica quali il sadismo o l'aperta crudeltà, si configurano semmai come alienazioni rispetto alla verità per la quale non esistono relazioni che non siano sempre di riconoscimento. La violenza – ossia, in questa prospettiva, tutte le forme della negazione del riconoscimento – non è che, essenzialmente, amore, come in effetti anche storicamente è successo. Le forme più spaventose della crudeltà vogliono un'impossibile cancellazione dell'altro, che proprio nel momento in cui si fa più virulenta (i corpi bruciati ad Auschwitz, l'annientamento persino della memoria) svela la sua impotenza, perché portatrice di un progetto impossibile: la cancellazione dell'altro non è quindi che un altro nome dell'originaria impossibilità dell'annientamento dell'essere, o, se si vuole, che il riconoscimento non è che un altro nome dell'originarietà di un molteplice eterno. Un *ethos* siffatto è certamente difficile da attuare in termini pratici concreti, e può portarci anzi perfino al suo rifiuto, esattamente come ogni nostro atteggiamento, di fronte alla verità dell'essere, non può costituirsi che sotto la specie dell'errare. Questo però si configura come un'ulteriore testimonianza del fatto che l'analogia tra questo senso estremo della necessità della struttura del riconoscimento e la struttura della verità dell'essere è reale, e negarla significa affermare la distinzione tra amore e violenza, ricadendo così nella critica severiniana per la quale l'amore così inteso non è la forma nascosta della violenza.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1990.

E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

C. VIGNA, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli 2015.

C. VIGNA, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Orthotes, Napoli 2015.

C. VIGNA, *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, Orthotes, Napoli 2016.

La «struttura originaria» e la sonologia della *techne*

Gianni Filippi

Il presente scritto intende mostrare, con specifico riferimento alla dimensione artistica e sonologico-musicale, la connessione esistente tra la «struttura originaria» della verità e la necessaria articolazione che conduce dall'avvento della tecno-scienza (l'arco temporale che abbraccia indissolubilmente la Rivoluzione scientifica nel baconiano «*scientia potentia est*», il *cogito* computazionale di Cartesio e l'età dei Lumi) alle forme di prefigurazione/anticipazione del tramonto della tradizione occidentale, ossia al «culmine dell'angoscia». Il nichilismo metafisico affiorante col senso greco dell'ente guida l'Occidente verso l'apogeo della civiltà delle macchine. La dimensione dell'agire tecnico non ha più alcun limite, la «Palinodia» leopardiana lo afferma inequivocabilmente: la promessa paradisiaca della *techne* è destinata a essere disattesa e l'inquietudine ad accrescersi. Il dispiegamento del *quantum* di alienazione della verità dell'essere si scandisce attraverso il progressivo farsi innanzi di una serie di specifiche configurazioni della «Follia», di seguito evidenziate, e che definiremo «figure del crepuscolo».

In letteratura, il libertino D.A.F. de Sade, il frutto più spietato della logica illuminista del dominio (Horkheimer, Adorno, 1997), giunge all'apice aberrante della reificazione integrale dei corpi, ovvero alla loro riduzione a meri oggetti libidici, il *maximum* energetico dell'illimitata volontà di potenza individuale. Successivamente, è C. Baudelaire a fratturare in modo definitivo l'equazione platonica del «*kalokagathòs*». Sul medesimo versante, la metaforizzazione di A. Rimbaud e la decomposizione della materia lirica, operata da I. Ducasse, dissolvono le forme tradizionali del linguaggio poetico. Proseguendo su questa linea, F. Dostoevskij affresca il punto di vista sradicato dell'uomo del sottosuolo e A. Artaud teorizza un «Teatro della crudeltà», mettendo in scena un «corpo senz'organi», mentre i *cut-up* di W. Burroughs riducono ai minimi termini le residuali convenzioni della lingua e l'ordinamento diacronico degli eventi, un processo che prende avvio già nella radicale mancanza di una scansione logico-cronologica all'interno dell'intreccio narrativo proustiano e joyciano, ma, soprattutto, nel metamorfismo kafkiano, pervaso dalla tirannia di meccanismi mimetici e alienanti (tecnocratici).

Nelle arti figurative, la pittura espressionista si disfa del rassicurante paradigma della rappresentazione naturalistica, facendo largo uso di coppie di colori complementari in sintesi sottrattiva. Le rappresentazioni dismorfiche dell'opera di E. Munch ed E. Schiele, insieme all'universo simbolico sado-pornografico di F. Rops, costituiscono così l'esito finale dell'operazione di smantellamento delle certezze scientifico-progressiste del positivismo (Bregola, 1989). La scomposizione cubista della realtà e quella dada-surrealista si situeranno,

mutatis mutandis, sulla stessa lunghezza d'onda, accanto alla cinematografia di Man Ray, R. Clair, F. Léger, M. Duchamp, H. Richter. Lo scardinamento futurista delle strutture tradizionali, annunciata dal manifesto marinettiano, trova il suo alfiere in U. Boccioni, il cui "dinamismo plastico" intacca il consueto concetto di forma: è l'idealismo attualistico gentiliano, quale autentica filosofia della *techne*, a costituirne la matrice. L'esperienza metafisica montaliana, infine, conduce il dire poetico alle terminali soglie del «nulla».

Ma è lo sviluppo storico della musica contemporanea ad attualizzare, nel massimo grado, la prefigurazione/anticipazione, in chiave artistica, della disgregazione dell'intero apparato socio-antropologico della civiltà umana, in particolare nelle visioni distopiche delle frange più avanguardiste dell'*alternative rock* e, soprattutto, dell'*industrial music* (*cyberpunk*, *noise-core*, *power electronics*), che si ispirano direttamente al *kolossal* avveniristico di Fritz Lang, *Metropolis* (1927). Chiameremo "sonologia della *techne*" la «musica entropica»¹ che tende all'autodissolvimento, potenziando unicamente e illimitatamente il *medium* tecnologico medesimo.

L'uomo si sente salvo nel tempo della «fe-sta» (dalla radice di "*phaos/phòs*", luce), nella misura in cui essa lo solleva in un «ultimo quasi rifugio della natura»,² edificando un'immagine della vita che trascende la vita stessa: il grido afferma nella sua risonanza abissale il cedimento dell'inflessibilità del mondo. Prima del collasso ontologico e della contraddizione totale portati alla luce dal «sottosuolo» della filosofia contemporanea, l'ordine alla base del mondo è precisamente ciò che non si lascia scalfire. Dalla *Teogonia* esiodea in poi l'inscalfibile è l'eterno che domina il divenire annientante, la struttura divina, il *tremendum* o la dimensione del sacro, la voragine dell'indifferenziato che si lascia illuminare. Il *logos* rasserenatore viene a capo di quella riserva di ogni differenza in cui consiste il simbolo, astraendolo dalla sua ambiguità magmatica e medusea. Flettere l'inflessibile è entrare in simbiosi col divenire mondano: opera, atto di dominio sull'ente, manipolazione tecnica del mondo. Il grido è l'apertura atavica al divenire mondano, il primitivo vagito dell'uomo. La parola, che è primariamente suono, sottrae il grido all'oscurità dell'esistenza, lo rischiarata e lo riedifica come unisono e armonia. Lo «spirito della musica» è, *ab origine*, il regno della festa arcaica (Severino, 1985). A tale comune genealogia si riconducono essenzialmente sia la lettura nietzschiana, sia quella adorniana, che ravvisano entrambe nella «sospensione (*Einstand*) del tempo intesa come fine di ogni coercizione [...] l'ideale della musica»:³ la provvisoria vittoria sul divenire. Sennonché, nell'evo contemporaneo, tende a tramontare, con la musica e nella musica medesima, il senso stesso della festa, giacché la *techne* tende - è la sua destinazione - al dominio. Tale tramonto è prefigurato e anticipato, ma esso non costituisce la tappa definitiva dell'umano.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

G. LEOPARDI, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, Edizioni Casagrande, Bellinzona 1988.

M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

M. SGALAMBRO, *La conoscenza del peggio*, Adelphi, Milano 2007.

P. BRENGOLA, Introduzione a *Pensaci Giacomino! E altre novelle*, di L. Pirandello, "Arte e letteratura contro l'illusione naturalistica", Mondadori, Milano 1989.

T.W. ADORNO, *Il fido maestro sostituto*, Einaudi, Torino 1969.

¹ M. SGALAMBRO, *La conoscenza del peggio*, Adelphi, Milano 2007, p. 48

² G. LEOPARDI, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, Edizioni Casagrande, Bellinzona 1988, p. 26

³ T.W. ADORNO, *Il fido maestro sostituto*, Einaudi, Torino 1969, pp. 7-37

FACULTY

- Altea Francesco, docente di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, francescoaltea@web.de
- Andreaoni Paolo, laureato in Filosofia, Università degli Studi di Bologna, paolo.andreaoni3@gmail.com
- Barzaghi Amerigo, PhD student FINO, amerigobarzaghi@yahoo.it
- Barzaghi Giuseppe, OP, docente di Teologia fondamentale e dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna e di Filosofia teoretica presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna, barzaghiop@libero.it
- Berutti Riccardo, PhD in Filosofia, Epistemologia e Storia della cultura, Università degli Studi di Cagliari, riccardo.berutti85@gmail.com
- Bortoluzzi Pedro Manuel, PhD student, Albert-Ludwigs Universität di Friburgo in Brisgovia (DE), bortoluzzipedro@gmail.com
- Brianese Giorgio, professore associato di Filosofia teoretica, Università Ca' Foscari di Venezia, brianese@unive.it
- Cabella Massimiliano, dottorando di ricerca in Filosofia interculturale, Università Ca' Foscari di Venezia, cabellamax@gmail.com
- Calzavara Marco, laureando in Scienze filosofiche, Università Ca' Foscari di Venezia, calzavamarco.10@gmail.com
- Campeol Giovanni, studente di Filosofia, Università Ca' Foscari di Venezia, giovanni.campeol.95@gmail.com
- Capitano Luigi, dottore di ricerca, Università di Palermo, luigi.capitano@gmail.com
- Cardenas Mattia, dottore di ricerca, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, cardenasmattia@gmail.com
- Cavallera Hervé, professore onorario nell'Università del Salento, già professore ordinario di Storia della pedagogia, Università del Salento, ordinario di Storia della pedagogia, Università degli Studi del Salento, herve.cavallera@unisalento.it
- Cavalli Giulio M., studente di Filosofia, Università degli Studi di Bologna, cavalli.giulio@alice.it
- Chiurco Carlo, ricercatore, Università degli Studi di Verona, chrcl14@univr.it
- Civello Gabriele, PhD in Filosofia del diritto, avvocato del Foro di Venezia, gabriele.civello@hotmail.com
- Cividati Alberto, insegnante di IRC alla scuola primaria, studente ordinario della licenza in Teologia Fondamentale presso FTIS in Milano, alberto.cividati@gmail.com
- Cornacchia Luigi, professore associato in diritto penale presso l'Università del Salento, Università del Salento, luigi.cornacchia@gmail.com
- Cusano Nicoletta, docente di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, nicoletta.cusano@libero.it
- Dal Sasso Andrea, PhD in Filosofia, Università Ca' Foscari di Venezia, molko1982@hotmail.com
- Damonte Marco, professore (docente a contratto di Correnti del pensiero contemporaneo), Università degli Studi di Genova, marco.damonte@unige.it
- De Cesaris Alessandro, PhD in Filosofia teoretica, Università di Torino/Technische Universität Berlin, alessandro.decesaris@gmail.com
- De Giovanni Biagio, professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Istituto Universitario Orientale di Napoli, bdegiovanni@iuo.it
- Donà Massimo, professore ordinario di Filosofia teoretica, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, massimojazz@libero.it
- Farotti Fabio, docente di Filosofia, Università degli Studi di Milano, fabiofarotti@tiscali.it
- Filippi Gianni, operatore sociale, Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Medicina e Chirurgia, gianni.filippi75@gmail.com
- Giorello Giulio, professore di Filosofia della scienza, Università degli Studi di Milano, roberta.pelachin@yahoo.it

Goggi Giulio, docente di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, ggoggi@libero.it

Ianulardo Giancarlo, docente di Filosofia, University of Exeter (UK), g.ianulardo@exeter.ac.uk

Ieropoli Giuseppe, commercialista, Università degli Studi di Napoli Parthenope, giuseppe.ieropoli@gmail.com

Lenoci Michele, *professore* ordinario di Storia della Filosofia contemporanea, Università Cattolica di Milano, michele.lenoci@unicatt.it

Lionetti Michele, laureando in lettere classiche, Università della Calabria

Masini Thomas, laureato in Filosofia, studente magistrale di Scienze filosofiche, Università Ca' Foscari di Venezia, thm993@gmail.com

Marcato Leonardo, cultore della materia in Filosofia teoretica – Cultore della materia in Filosofia teoretica, Università Ca' Foscari di Venezia, marcato.leonardo@gmail.com

Messinese Leonardo, professore ordinario di Storia della Filosofia moderna, Pontificia Università Lateranense, leonardo_messinese@libero.it

Mora Francesco, professore associato (Storia della Filosofia contemporanea), Università Ca' Foscari di Venezia, mora@unive.it

Pagnin Cristina, Giornalista, Università Ca' Foscari di Venezia, cristinapagnin@libero.it

Panteghini Marco, Medico, Università degli Studi di Milano, marco.panteghini2@tin.it

Parise Niccolò, PhD in Filosofia, Universität Basel, niccoloparise@virgilio.it – niccolo.parise@unibas.ch

Penna Davide, professore presso il Liceo Carlo Amoretti (Imperia) e dottorando del XXXI ciclo in Filosofia presso l'Università degli studi di Genova, Consorzio FINO (Filosofia del Nord-Ovest), davidepenna2@gmail.com

Pepe Franco, dottore in scienze filosofiche Università Ca' Foscari di Venezia, franco.pepe1@libero.it

Perelda Federico, docente di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, federico.perelda@live.it

Pisano Marina, PhD, Università degli Studi di Cagliari, marina.pisano@virgilio.it

Possamai Andrea, PhD in Filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia – professore di Filosofia al liceo scientifico dell'Istituto collegio salesiano Astori, (Mogliano Veneto), andreapossamai@libero.it

Postorino Antonio, professore, Studio Teologico Interdiocesano di Camaiore - l'I.S.S.R. “Niccolò V”, della Spezia – Scuola di Anagogia di Bologna – rivista annuale di Filosofia “Glaux” – Società Filosofica Italiana, postorin@libero.it

Pulli Gabriele, professore associato di Psicologia filosofica, Università degli Studi di Salerno, gpulli@unisa.it

Roncato Amedeo, dottorando in Filosofia, Institut Chatoliques de Tolouse – Università Ca' Foscari di Venezia, amedeoro@hotmail.com

Rostellato Daniele, studente del Corso di Laurea Magistrale in Psicologia cognitiva applicata, Università degli Studi di Padova, daniele.rostellato@gmail.com

Saccardi Francesco, Ph.D. in Filosofia, Università Ca' Foscari di Venezia, saccardi.francesco@libero.it

Sbailò Ciro, professore associato di Diritto pubblico comparato, UNINT, Università degli Studi internazionali di Roma, cirosbailo@gmail.com

Scilironi Carlo, professore associato di Filosofia teoretica, Università di Padova, carlo.scilironi@unipd.it

Simionato Marco, dottore di ricerca e cultore della materia - Marketing Executive, Università Ca' Foscari Venezia - Dipartimento di Filosofia, marco.simionato@hotmail.com

Spanio Davide, ricercatore universitario Università Ca' Foscari di Venezia, davidespanio@unive.it

Sperduto Donato, docente alla Kantonsschule Sursee (Svizzera), Kantonsschule Sursee (Svizzera), sperduto@gmx.ch

Stella Aldo, professore di Filosofia teoretica, Università per Stranieri di Perugia e Università degli Studi di Perugia, aldo.stella@unistrapg.it

Stizzi Antonio, sacerdote e dottorando in Teologia, diocesi Bari-Bitonto; Facoltà Teologica Pugliese, antoniostizzi@libero.it

Surace Antonio, Corso di LM in Filosofia del mondo contemporaneo, II anno, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, antosur91@gmail.com

Taccolini Mario, professore ordinario di Storia economica, Università Cattolica del Sacro Cuore, mario.taccolini@unicatt.it

Tarca Luigi Vero, professore ordinario di Filosofia teoretica, Università Ca' Foscari di Venezia, tarca@unive.it

Tarquini Nicolò, dottorando in Filosofia presso la Pontificia Università Lateranense / Insegnante di Filosofia e Storia, Liceo Classico e Scientifico "La Nuova Scuola" di Pesaro, Pontificia Università, nicolotarquini@virgilio.it

Testi Claudio, presidente dell'Istituto Filosofico di Studi Tomistici di Modena e docente di Logica formale presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna, Istituto Filosofico di Studi Tomistici di Modena – Studio Filosofico Domenicano di Bologna, claudio.testi1967@gmail.com

Testoni Ines, professoressa associata di psicologia sociale, Università degli Studi di Padova, ines.testoni@unipd.it

Totaro Francesco, professore ordinario di Filosofia morale, Università di Macerata, totarofr@unimc.it

Tugnoli Claudio, professore associato di Filosofia morale – docente incaricato presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Trento per un seminario su l'argomentazione scientifica, Dipartimento di Sociologia dell'Università di Trento, tugnoli53@virgilio.it

Vasile Marco, laureato in Filosofia con una tesi su E. Severino, Dipendente del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo, marvas73@gmail.com

Vergani Ermanno, consulente informatico, Università degli Studi di Siena, Facoltà di Scienze Economiche e Bancarie, ermanno.vergani@gmail.com

Visentin Mauro, professore ordinario di Filosofia teoretica, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Sassari, maurovis@uniss.it

Vitiello Vincenzo, professore di Filosofia teoretica, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, witiello@libero.it

Zanetti Matteo, studente magistrale, Università Ca' Foscari di Venezia, matteo.zanetti1994@gmail.com

INDEX – INDICE

Prefazione	1
Giulio Goggi	1
Capitolo 1 – Il senso dell’eternità	4
1.1 – La morte dinanzi all’alba dell’eternità Ines Testoni	4
1.2 - «Implicazione aurea». Le fondazioni primarie dell’eternità dell’essente Giulio Goggi	5
1.3 - La verità dell’essere tra incondizionato e condizionato Francesco Totaro	7
Capitolo 2- Eternità dell’essente e “salvezza”	9
2.1 - La "salvezza" nella verità in Giovanni Gentile e in Emanuele Severino Hervé Cavallera	9
2.2 - L’eternità dell’essente in teologia Giuseppe Barzaghi	10
Capitolo 3 – Il sopraggiungere degli eterni	11
3.1 - Principi strutturali nella riflessione di Emanuele Severino Michele Lenoci	11
3.2 - L’immediatezza fenomenologica e la sua struttura Massimo Marassi	12
Capitolo 4 – Filosofia prima	14
4.1 - Determinazione reciproca e identità dei diversi ne La struttura originaria Aldo Stella, Giancarlo Ianulardo	14
4.2 - La singolarità dell’essente. Determinatezza e individualità in Hegel e Severino Alessandro De Cesaris	15
4.3 - La struttura originaria come «sintesi originaria» tra immediatezza logica e immediatezza fenomenologica Niccolò Parise	16
4.4 - Il problema della negazione nella struttura originaria Marco Vasile	18
4.5 - Gentile e Severino: sulla negazione di ogni presupposto Marco Calzavara	20
4.6 - Sui limiti dell’apparire. Soggettività, differenza, negazione in Severino, Hegel e Heidegger Andrea Le Moli	22
Capitolo 5 – Filosofia della prassi	24
5.1 - Un omaggio dovuto a Emanuele Severino Vasco Ursini	24
5.2 - La pistis evangelica come “volto” del Destino della Verità che libera dalla contraddizione. Una rilettura della Lettera agli Ebrei Antonio Stizzi	25
5.3 - La Struttura Originaria di ἀγάπη Alberto Cividati	27
5.4 - Libertà dell’uomo e aporia dell’agire nel pensiero di Severino Matteo Zanetti	28
5.5 - Il destino dell’Arte	30

Paolo Andreoni

Capitolo 6 – Filosofia teoretica	32
6.1 - Eternità e passaggio del tempo. Il divenire in Severino e nell’eternismo dinamico Federico Perelda	32
6.2 - Che cosa resta del passato? Andrea Possamai	34
6.3 - Per una riconsiderazione del problema dell’apparire e dello scomparire nel pensiero di Emanuele Severino Cristina Pagnin	36
6.4 - Coscienza prima del pensiero. Appunti di Filosofia della Mente tra Severino e Huangpo Daniele Rostellato	38
6.5 - Struttura originaria e inconscio come insiemi infiniti Gabriele Pulli	39
6.6 - La nozione di apparire in Essenza del nichilismo e la teoria identitarie della verità nella filosofia analitica Marco Simionato	41
6.7 - Le contraddizioni del tempo in John McTaggart ed Emanuele Severino Claudio Tugnoli	43
Capitolo 7 – Storia della filosofia	44
7.1 - Filosofia e poesia in Heidegger e Severino. Un confronto Francesco Mora	44
7.2 - Emanuele Severino interprete di Nietzsche Antonio Surace	46
7.3 - Testimonianza della verità e fallimento heideggeriano Pedro Manuel Bortoluzzi	47
7.4 - Il mare dell’esistenza e la rete della ragione. Il dialogo Severino-Panikkar Massimiliano Cabella	48
7.5 - Severino e la dicotomia tra pensatori sistemici e analitici Giuseppe Ieropoli	49
7.6 - Una nota su Del Noce e Severino interpreti dell’idealismo attuale Amedeo Roncato	51
7.7 - 60 anni de "La Struttura Originaria". Prime linee di una genealogia Franco Pepe	53
Capitolo 8 – Filosofia prima	55
8.1 - Il confronto di Leonardo Messinese con Emanuele Severino in vista della riorganizzazione della metafisica classica Nicolò Tarquini	55
8.2 - Creazione, annullamento, divenire. L’eredità bontadiniana de “La struttura originaria” Francesco Saccardi	57
8.3 - Quanto è fondamentale la “domanda metafisica fondamentale”? Amerigo Barzaghi	58
8.4 - Differenza ontologica e nichilismo. Per una problematizzazione delle origini del pensiero severiniano Andrea Dal Sasso	59
8.5 - Per una «teologia futura»: sull’autocoscienza dell’Intero Antonio Postorino	61
8.6 - Sulla possibilità e la gloria	62

Marco Panteghini

8.7 - L'“affermazione teologica” nel pensiero di Severino: valore ontologico del principio di non contraddizione e “contraddizione C” 65

Ermanno Vergani

Capitolo 9 – Filosofia prima 66

9.1 - La questione del nulla assoluto 66

Nicoletta Cusano

9.2 - L'identità manifesta. Oltre il senso dell'essente in Emanuele Severino 68

Giovanni Campeol

9.3 - Il risolvimento dell'aporia del nulla tra Giovanni Gentile ed Emanuele Severino 70

Marina Pisano

9.4 - Polivocità del nulla in Aristotele e in Leopardi alla luce della Struttura originaria 72

Luigi Capitano

9.5 - La forza del silenzio. Per un dialogo tra Panikkar e Severino a partire dall'aporia del nulla 73

Leonardo Marcato

9.6 - Interdire il Nulla. Il risolvimento dell'aporia del non essere alla luce dell'aporetica del “pensiero errante” 75

Riccardo Berutti

9.7 – L'opposizione della verità. La negazione della verità e il principio elenctico 76

Thomas Masini

Capitolo 10 – Storia della filosofia 78

10.1 - Il diritto naturale nello sguardo del tramonto della terra isolata dal destino 78

Luigi Cornacchia

10.2 - La responsabilità giuridica: fra episteme della verità, dominazione della tecnica e destino della necessità 81

Gabriele Civello

10.3 - Comparazione giuridica e destino del costituzionalismo. Perché i giuristi devono studiare Emanuele Severino 82

Ciro Sbailò

10.4 - Libertà, alterità, reciprocità reciprocante. Per un'ontologia trinitaria della libertà 84

Davide Penna

10.5 - Verità, necessità e la sfida etica di Severino 86

Donato Sperduto

Capitolo 11 – Verità, negazione, nulla 87

11.1 - Il giudizio originario e la molteplicità-unità delle categorie 87

Mattia Cardenas

11.2 - Dialettica senza scienza Al di là della dialettica moderna 88

Francesco Altea

11.3 - Giudizio e identità. Aristotele con Severino 90

Giulio M. Cavalli

11.4 - Parispari: sullo Scomparire 92

Michele Lionetti

11.5 - Il neopositivismo secondo Severino 94

Marco Damonte

11.6 - L'eternità mancata. Spinoza 95

Fabio Farotti

Capitolo 12 – Verità, negazione, nulla	97
12.1 - Il nulla, la negazione e l'innegabile Carlo Scilironi	97
12.2 – Grande trionfo, grande naufragio. Il "destino" di un'errante verità Massimo Donà	97
12.3 - «Qualcosa non è»: logiche e libere e teoresi severiniana Claudio Antonio Testi	97
12.4 - L'innegabile Luigi Vero Tarca	98
Capitolo 13 – Etica, scieza, potenza	100
13.1 - Identità, principio di non contraddizione, volontà di potenza Vincenzo Vitiello	100
13.2 - Filosofia, scienza e tecnica Giulio Giorello	100
13.3 - Per un'etica originaria. Giorgio Brianese	102
Capitolo 14 – La verità dell'essere	102
14.1 - I due volti della “struttura originaria” Leonardo Messinese	102
14.2 - Fenomenologia senza presupposti L'apparire dell'essere nella Struttura originaria di Emanuele Severino Davide Spanio	103
Appendice	105
Positivo/Negativo Negazione, Opposizione, Contraddizione Mauro Visentin	105
È davvero impossibile un discorso etico “severiniano”? Carlo Chiurco	106
La «struttura originaria» e la sonologia della techne Gianni Filippi	107

SPONSOR



Università
Ca' Foscari
Venezia
**Dipartimento
di Filosofia
e Beni Culturali**



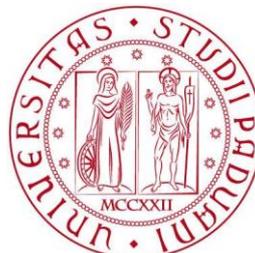
ATENEO DI BRESCIA
Accademia di Scienze Lettere ed
Arti
fondata nel 1802 - ONLUS



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI BRESCIA



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Festival della **FILOSOFIA in MAGNA GRECIA**



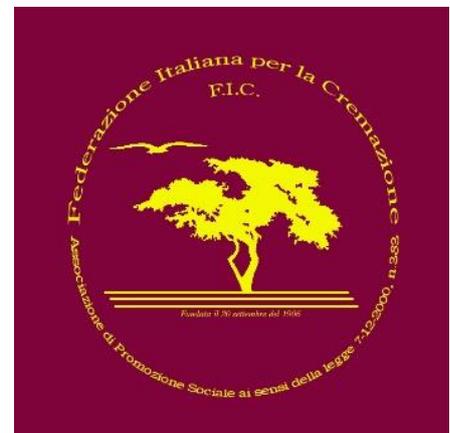
Fondazione Guido Berlucci



ASSOCIAZIONE PRO LOCO
Fernando Verdesca
COPERTINO



Istituto Italiano per gli Studi Filosofici



ASES



**Associazione
Studi
Emanuele
Severino
(ASES)**