

CUM-SCIENTIA | Collana di filosofia teoretica

Arturo Verna

Ritorno a Parmenide

Spunti e riflessioni sulla filosofia di
Emanuele Severino

QUADERNI | 1

Morlacchi Editore U.P.

CUM-SCIENTIA | Collana di filosofia teoretica

1.

Quaderni

Morlacchi Editore U.P.

La Collana della Rivista «Cum-Scientia» propone *Monografie* e *Quaderni*. Le *Monografie* ospitano lavori che approfondiscono e sviluppano temi di rilevanza squisitamente teoretica. Tali temi muovono bensì da punti di vista diversi, onde allargare gli orizzonti filosofici, senza tuttavia smarrire il senso e il valore di quella *intenzione di verità* che costituisce l'essenza stessa della coscienza e della ricerca che in virtù di essa si esprime. I *Quaderni*, invece, ospitano lavori che riflettono criticamente su di uno specifico tema oppure su di una specifica Opera e sono volti a delineare un confronto tra la concezione filosofica espressa dalla Rivista e altre concezioni filosofiche. I contributi che verranno inviati saranno sottoposti a doppio referaggio anonimo garantito da studiosi che, pur riconoscendo nella teoresi la comune matrice, non appartengono ad un'unica scuola di pensiero, ma si aprono a prospettive filosofiche di vario orientamento. In tal modo, la Collana si propone come punto di incontro e di approfondimento di molteplici visioni filosofiche, cioè come un'autentica *agorà* di confronto e dialogo, affinché possa emergere il senso di unità che pervade la ricerca.

Direttore

Aldo Stella

Comitato Scientifico

Andreas Arndt (Humboldt-Universität Berlin); Francesco Bellino (Università di Bari); Stephen Brock (PUSC Pontificia Università Santa Croce); Mattia Cardenas (Università Ca' Foscari, Venezia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Paul Gilbert (PUG Pontificia Università Gregoriana); John Maloney (University of Exeter UK); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Roberto Perini (Università di Perugia); Carlo Scilironi (Università di Padova); Davide Spanio (Università Ca' Foscari, Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux); Carmelo Vigna (Università di Venezia)

I volumi sono sottoposti a peer review.

Arturo Verna

Ritorno a Parmenide

Spunti e riflessioni sulla filosofia di Emanuele Severino

Morlacchi Editore U.P.

Prima edizione: 2024

ISBN/EAN (print): 978-88-9392-560-0

DOI: 10.57610/QUADERNI1



The online digital edition is published in Open Access on series.morlacchilibri.com
Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2024 Author

Published by Morlacchi Editore

P.zza Morlacchi, 7/9, 06123 Perugia, Italy

www.morlacchilibri.com

INDICE

Presentazione di Aldo Stella	9
Premessa	18
Capitolo I <i>L'essere</i>	31
1. <i>L'opposizione</i>	31
2. <i>Parmenide</i>	36
3. <i>L'aporetica del nulla</i>	47
4. <i>Il principio di non contraddizione</i>	63
5. <i>La dialettica</i>	67
6. <i>Λεγχομαι</i>	76
7. <i>Il parricidio</i>	91
8. <i>La totalità delle differenze</i>	103
Capitolo II <i>L'apparire</i>	122
1. <i>L'immediatezza</i>	122
2. <i>Intermezzo</i>	127
3. <i>Immutabilità e divenire</i>	130
4. <i>Il senso alienato del divenire</i>	137
5. <i>L'eterno ritorno dell'uguale</i>	140
6. <i>Sfondo e varianti</i>	144
7. <i>La necessità dell'accadere</i>	149
8. <i>La decisione</i>	155
Capitolo III <i>La terra</i>	162
1. <i>Libertà e volontà di potenza</i>	162
2. <i>La volontà di potenza in Nietzsche</i>	173
3. <i>La terra</i>	180

<i>4. Intermezzo</i>	186
<i>5. Il mortale</i>	188
<i>6. La contraddizione</i>	193
<i>7. Il destino</i>	204
Capitolo IV <i>La Gloria</i>	210
<i>1. La posizione del problema</i>	210
<i>2. La soluzione del problema</i>	215
<i>3. Divenire e superamento della contraddizione</i>	223
<i>4. Intermezzo</i>	227
<i>5. La necessità della Gloria</i>	230
<i>6. Il passato</i>	235
<i>7. L'infinito</i>	240
<i>8. La costellazione infinita dei cerchi finiti dell'apparire</i>	244
Riflessioni conclusive	255
Bibliografia	265

“La filosofia è il luogo, la custode della verità. Il disvelamento originario e assoluto dell’essere – la verità dell’essere, appunto – accade non altrove che nel filosofare. E nel filosofare autentico. Altrove – in ogni attività o dimensione che non sia la stessa apertura originaria della verità dell’essere – esiste la non verità”.

(E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, § 6)

Presentazione

Arturo Verna, in questo suo poderoso lavoro, instaura un dialogo profondo e serrato con uno dei più grandi filosofi contemporanei: Emanuele Severino, prendendo in esame i nodi teoretici fondamentali che caratterizzano la sua vasta Opera.

Il primo tema è proprio quello del fondamento e della negazione che lo costituisce. Il problema che ravvisa Verna, già nella sua *Premessa*, può venire espresso con le sue parole: “Se non toglie la sua negazione, il fondamento non appare necessario e non è autenticamente; ma se la sua negazione è tolta, come deve, è tolto il fondamento, ch , una volta tolta la sua negazione, il fondamento non appare pi  necessario. In altri termini, se il fondamento   tale perch  toglie la sua negazione, la sua negazione deve essere tolta ma, al tempo stesso, *non lo pu *. Ch , se nell’atto in cui fosse tolta e venisse meno, cio  se fosse *veramente* tolta, *eo ipso* sarebbe tolto il fondamento” (p. 20).

Il tema   veramente cruciale, perch  investe il rapporto che sussiste tra fondamento e negazione. La negazione, del resto, si presenta in una duplice forma. Da un lato, essa costituisce *intrinsecamente* il fondamento, il quale si struttura in forza della relazione che sussiste tra il fondamento e la negazione che, esercitandosi su di esso, consente di determinarlo. Precisamente per questa ragione, l’originario, cio  il fondamento, per Severino si risolve in una “struttura”: la struttura originaria, appunto. Questa negazione non investe il fondamento nella sua interezza, ma solo il fondamento che vale come uno dei due momenti, il momento astratto, rispetto al quale la negazione si pone come l’altro. Ebbene, questa negazione non potr  mai togliersi, perch  costituisce un momento essenziale del fondamento stesso.

D’altro lato, la negazione   *estrinseca* al fondamento, perch  investe il fondamento nella sua interezza e pu  farlo solo perch    esterna ad esso.

Questa negazione non è costitutiva del fondamento, ma anzi pretende di negarlo. Se non che, il fondamento è fondamento anche di questa negazione, sì che le impone di negare sé stessa. Negandosi, questa negazione lascia emergere l'innegabilità del fondamento, cioè il suo essere *effettivo* fondamento.

Verna, dunque, ha perfettamente ragione: se la prima negazione non può togliersi, perché si toglierebbe lo stesso fondamento, la seconda non può non togliersi, se quello è vero fondamento. Severino, però, non distingue la negazione intrinseca dalla negazione estrinseca e parla di un'unica negazione. In tal modo, non si può non pervenire alla conclusione cui perviene Verna: la negazione deve togliersi e, insieme, deve permanere e ciò non può non configurare una contraddizione.

Il secondo tema concerne la differenza tra "unità" e "unificazione". Verna fa giustamente notare che si tratta di due concetti molto diversi. Mentre nell'unità la dualità è venuta meno, nell'unificazione, che è una *sintesi*, la dualità permane. Severino pretende di far valere la sintesi come originaria, tant'è che parla di "struttura originaria", ma la sintesi altro non è che una relazione e Verna afferma con decisione: "Sicché pensata come sintesi, come fa Severino, la relazione non è altro che un costrutto mono-diadico, che afferma l'unità dei termini ma, contraddittoriamente, ne mantiene la differenza: cioè ne afferma la coesistenzialità ma ne conserva l'identità *separata*" (p. 22).

Per poi aggiungere: "Ma, per Severino la relazione, pur esprimendo la coesistenzialità dei termini, ne conserva l'identità *separata*: pur essendo essenzialmente in relazione all'altro, tanto che non può esserne privato senza nocimento per il suo essere, *l'uno non è l'altro*" (p. 23). E ancora: "Per questo lato, la relazione, così come concepita da Severino, non essendo intrinseca ai suoi termini, si risolve nella relazione ordinaria (nel modo ordinario di intendere la relazione) quale medio che congiunge due che sussistono indipendentemente (separatamente l'uno dall'altro), anche senza questa congiunzione. Sicché non è altro che la *costruzione* di una unità che *contraddice* la separatezza e l'indipendenza dei termini che pure richiede" (p. 23).

Il terzo tema è quello dell'essere, che per Severino vale come "essere formale". Lo sottolinea Verna con queste parole: "Infatti, *senza le*

determinazioni di cui è essere (= in quanto assoluto essere formale), è vuoto, indeterminato. *Eo ipso*, è pensabile solo in relazione a tutte le determinazioni, quale essere *di tutte*: l'essere, che non è nessuna determinazione, è il predicato di tutte. Perché, appunto, *all'essere formale (= all'essere che è "forma" di tutte le determinazioni) tutte le determinazioni sono essenziali*" (p. 24).

Ciò spiega l'eternità degli enti: "Ora, il venir meno (o il non essere ancora) anche di una sola determinazione nega l'incontraddittorietà dell'essere, perché appunto l'essere è essere di tutte le determinazioni e all'essere tutte le determinazioni sono essenziali, sicché il non essere di una è il non essere dell'essere. Quindi, tutto (tutto ciò che è, l'essere formale e le infinite determinazioni che sono e che, appunto, sono *quantitativamente* infinite, perché l'una è *non essendo l'altra*) è eterno e il divenire delle determinazioni, che è fenomenologicamente attestato, non è, secondo Severino, incominciare ad essere e finire di essere ma entrare e uscire dal cerchio dell'apparire" (p. 25).

Il quarto tema, collegato al precedente, è il tema del divenire. Severino, come è noto, nega il divenire e Verna riflette criticamente su questa negazione: "Ma ciò di cui Severino non si avvede è che la negazione del divenire è divenire [...] Se non divenisse, cioè se non incominciasse ad essere, sarebbe (come Severino intende che sia ogni cosa) eterna, cioè sarebbe la negazione (il *non essere*) *che è*, il nulla. [...] se la negazione del divenire non divenisse, *il nulla sarebbe la stessa eternità del tutto*, la stessa indivenienza dell'essere. E l'essere in quanto indiveniente sarebbe nulla. Se la negazione del divenire non diviene, l'essere è nulla" (pp. 25-26).

Il quinto tema è quello dell'apparire e Verna, anche nella sua *Premessa*, lo riassume in forma icastica, mostrando il limite della concezione che viene espressa da Severino: "se ciò che appare, apparendo, viene ad apparire come *prima poteva*, cioè se l'apparire è un suo predicato, *prima non era come poteva*, perché appunto prima non appariva. Sicché l'apparire si risolve in attuazione dell'essere: ciò che appare, apparendo, comincia ad essere (pienamente, veramente) la cosa che *deve essere*. E, nonostante Severino, quando appare, *non è la stessa cosa*, perché alla cosa di prima mancava l'attualità dell'apparire (= l'apparire in atto) mentre *ora* quella cosa appare" (pp. 27-28).

Già nella *Premessa*, insomma, vengono affrontati quei nodi fondamentali del pensiero di Severino, che costituiscono la struttura portante dell'intera sua Opera e che, proprio per questa ragione, tornano sistematicamente nei suoi scritti. Tali nodi vengono ripresi e approfonditi nei quattro Capitoli che compongono il volume di Verna.

Nel Capitolo I, dedicato all'“essere”, egli prende in esame il “senso” che Severino attribuisce all'essere e lo esprime in queste parole: “Il senso dell'essere è, secondo Severino, svelato da Parmenide: l'essere è ciò che si oppone al non essere. Opporre è *ob ponere*, porre di contro, porsi contro la posizione di qualcosa, *negarlo*. Che l'essere si opponga al non essere significa quindi: l'essere non è non essere. Ma, perché ci sia opposizione è necessario che vi sia *chi* si oppone: opposizione significa, appunto, che una cosa (x), *che è posta*, si pone *contro* qualcosa. Senza che sia posto ciò che si oppone, l'opposizione è nulla” (p. 34). Con questo esito: “in quanto opposti, x e non x debbono essere differenti ma non lo possono essere *totalmente*: essi debbono avere qualcosa in comune, cioè *almeno per una nota debbono essere accomunati*. Ed è *la loro (reciproca) opposizione*. Quindi, l'opposizione concilia gli inconciliabili; x e non x, in quanto opposti, debbono essere diversi ma, nell'opposizione, *sono lo stesso*” (p. 35).

Ovviamente, ciò non può non avere conseguenze catastrofiche per l'essere, se pensato in quanto contrapposto al nulla, come appunto fa Severino. Più che pensare l'essere, in questo modo vengono pensati gli enti e Severino tende a ridurre l'essere ad ente, cioè ad *entificarlo*: “Pensando l'essere come ciò che si oppone al non essere, ciò che Severino pensa è, in realtà, che *ogni* ente, per essere, deve porsi di contro a ciò che gli è assolutamente altro, cioè che ogni ente è ciò che non è non essere. Perché, come vedremo, per lui, l'essere è *una molteplicità di enti, la totalità delle determinazioni*” (p. 37).

A muovere dalle precisazioni indicate, Verna riconosce “la necessità di indagare se il senso dell'essere emergente dal poema parmenideo corrisponda, come sostenuto da Severino, all'opposizione al non essere, cioè se l'essere secondo Parmenide sia pensabile quale positivo che si oppone al negativo” (p. 38). Verna risponde negativamente alla domanda che, implicitamente, ha formulato e perviene a questa fondamentale conclusione: “Quindi, l'essere è *non perché non è non essere ma perché, se non*

fosse, sarebbe. Se l'essere non fosse, vi sarebbe il non essere ma, se il non essere fosse, *non sarebbe non essere*: l'essere è *perché* è; la sua negazione si contraddice e, contraddicendosi, si toglie, *perché l'essere vi si afferma e, affermandovisi, la rende contraddittoria*" (p. 44).

Dal tema dell'essere si passa all'"aporetica del nulla" che viene esaminata dalla duplice prospettiva proposta da Severino. Quanto alla prima, Verna fa notare quanto segue: "perché l'essere escluda il non essere (principio di non contraddizione) è necessario che il non essere *ci sia*; ma se il non essere c'è, l'essere non può escluderlo, perché appunto il non essere è, cioè *perché l'essere è il non essere* (contraddizione). Così, il principio di non contraddizione, che esige l'esserci del non essere, ha per fondamento la contraddizione e si risolve *nell'opposizione dell'essere a sé stesso*" (p. 50).

Quanto alla seconda, egli così la riassume: "se il nulla è nulla, non c'è ma, se non c'è, l'essere è impensabile. *Sicché il nulla c'è perché, senza di esso, non c'è l'essere*" (p. 51), mostrando che si tratta di una dimostrazione palesemente fallace. Tale fallacia viene esposta con chiarezza poco sotto: "l'identità dell'essere è di opporsi al nulla – l'essere è il suo non esser nulla, sicché, senza il nulla, non c'è essere. Pertanto, come si accennava anche sopra, *l'aporetica del nulla è l'aporetica dell'essere*. Perché, appunto, è l'essere che esige il nulla per essere: senza il nulla, l'essere non c'è; ma, se c'è il nulla, non c'è l'essere. A rigore, l'aporetica è la seguente: poiché per essere esige il nulla, cioè poiché l'essenza dell'essere è il nulla, *l'essere è nulla*" (p. 54). Quella appena espressa ci sembra la contraddizione che immane all'essere in quanto opponentesi al nulla.

Ad ulteriore conferma di quanto detto, Verna aggiunge: "il significato 'nulla', infatti, si contraddice *perché ciò che intende esprimere non è*, cioè è contraddittorio non perché ciò che intende esprimere è qualcosa che è e che non si risolve nella sua espressione ma perché relativo a nulla, cioè perché non c'è il contenuto che intende esprimere" (p. 61).

Si passa poi al tema del "principio di non contraddizione" e Verna, dopo avere affermato che "In generale, il processo in cui l'incontraddittorio si afferma non può esserne concepito come costitutivo senza fare della contraddizione la condizione dell'incontraddittorietà" (p. 68), precisa: "Sicché per affermare l'incontraddittorietà si passa attraverso la contraddizione e la sua negazione ma a passare siamo noi che cerchiamo

l'incontraddittorio *per poterlo affermare come tale*. Invece, in sé l'incontraddittorio è indifferente alla nostra ricerca e alla contraddizione, eccedendole entrambe" (p. 69).

La riflessione critica sul principio di non contraddizione consente a Verna di prendere in esame sia la "dialettica" che, secondo Severino, pone in essere il determinato sia l'*ἐλεγχος*, inteso quale "autotoglimento della negazione dell'opposizione" (p. 78). Si perviene, così, al nodo cruciale rappresentato dal concetto di "negazione": "Sicché la negazione non ha per fondamento, come ritiene Severino, il negato *ma la verità*, perché è appunto il luogo in cui la verità si manifesta. E *lascia tutto come è*: la negazione consente solo la *liberazione* dall'errore. Questa è, per così dire, la sua 'funzione'" (p. 81).

Dopo avere trattato la posizione di Severino rispetto all'*ἐλεγχος* aristotelico, Verna analizza il "parricidio" compiuto da Platone e ne svolge un'attenta analisi per giungere al tema de "La totalità delle differenze": "la totalità delle differenze è *simpliciter* la totalità degli enti, perché nulla può eccederla" (p. 109), in modo tale che "se la posizione di un significato esige che siano posti tutti i significati, appunto la totalità dei significati, nel caso in cui a questa totalità manchi un significato, essa non è posta e, *eo ipso*, non è posto alcun significato. In ogni caso, mancando anche di un solo significato, non è la totalità che deve essere" (p. 113).

Con questo esito: "Ma l'implicazione della cosa al tutto, questa relazione negativa a ciò per cui è, *non comporta che il tutto si risolva in termine di questa relazione*. Ché altrimenti non sarebbe *tutto*. Se è tutto, deve contenere anche la relazione di ogni cosa al tutto. Ma, se la relazione di ogni cosa al tutto non può non cadere nel tutto, il tutto è *sia termine della relazione sia questa relazione stessa*" (pp. 114-115).

Il Capitolo I si conclude con una riflessione dedicata al tema della "contraddizione" e del "contraddirsi". Verna sintetizza il tema con queste parole, che esprimono molto bene la condizione che può evitare la contraddittorietà dell'originario, così come viene concepito da Severino: "Orbene, se l'originario procede a incrementare i contenuti *per essere l'intero*, la contraddizione permane fino a che *tutti i contenuti* (tutto ciò che è) non cadono in esso. In tal senso, come ho detto sopra, l'originario

cessa di contraddirsi *solo se si risolve nell'intero*. Ma questo ideale non può venire raggiunto" (p. 121).

Il Capitolo II, dedicato al tema de "L'apparire", prende avvio trattando il tema della "immediatezza". Interpretando Severino, Verna così scrive: "Poiché la cosa appare *per sé stessa*, l'apparire è immediatezza; cioè la cosa appare *senza che io abbia fatto nulla per provocarne la presenza*" (p. 128). Successivamente aggiunge un'ulteriore precisazione: "Con che il vero togliimento della negazione del F-immediato non è l'esclusione della possibilità della negazione per la sua immediatezza ma l'affermazione della sua incontraddittorietà, cioè che in quanto essere, immediatamente presente, *non può non essere*" (pp. 129-130) e perviene a questa conclusione: "Il che, poi, a mio giudizio significa che, per Severino, l'immediatezza dell'essere non è sufficiente a fondare la sua innegabilità, richiedendo questa la negazione della sua negazione; ma a fondare la sua innegabilità, è l'immediatezza dell'essere. O, anche: la questione dell'innegabilità è questione non della F-immediatezza ma della L-immediatezza" (p. 130).

Dopo avere posto la domanda "Ma, se per risolvere l'apparire in manifestazione è essenziale dimostrare che non è parvenza ossia che ciò che appare non può apparire diversamente da come appare, come è possibile dare una tale dimostrazione? Su cosa si deve far leva per acclarare l'*univocità* dell'apparire?" (p. 131), Verna giunge a questo fondamentale approccio: "Quindi, nell'atto in cui qualcosa appare, *altro non appare*. Ma quel che non appare non è irrilevante, *essendo il fondamento dell'apparire di qualcosa*. In altri termini, l'apparire non può essere disvelamento *totale*: l'apparire è un venire alla luce per l'occultarsi di altro. Cioè, è essenzialmente *finito*. Ma, siccome l'altro è essenziale e ciò che appare, apparendo *senza di esso*, ne manca, ciò che appare, in sé stesso, non è" (p. 132).

Verna perviene così al tema dell'"immutabilità" e del "divenire" e scrive: "In quanto tale, l'essere è immutabile perché l'immutabilità è la verità dell'essere. Ma c'è un essere che appare e, apparendo, si manifesta come diveniente. Ora, da una parte, *anch'esso*, pur divenendo, in quanto essere, deve essere immutabile. Dall'altra parte, il divenire, che manifesta, non può essere illusorio. *Perché anche il divenire è*. Sicché ciò che è manifestato come diveniente deve essere, *insieme*, immutabile e diveniente" (p. 133). E su questo punto egli conclude con le seguenti parole: "Devo far

osservare che, se la cosa che appare non appare con tutti i suoi elementi, perché, come afferma Severino, non appare nel *Tutto in cui è*, allora, a mio giudizio, ne dovrebbe conseguire il *non essere* del suo apparire. La cosa non è come appare e, poiché il suo apparire è diverso dal suo essere, ciò che appare come quella cosa è altro da sé stesso e non è” (p. 138).

Tale conclusione gli consente di pervenire ad un altro tema di primaria importanza: “il senso alienato del divenire”, che Verna essenzializza in questa domanda: “è vero che il divenire, che l’apparire testimonia, contraddice la verità dell’essere, la sua immutabilità?” (p. 140). Ciò gli offre l’occasione per svolgere questa considerazione sul tema dell’apparire: “Ma l’apparire, che pure appare nel cominciare ad apparire di ciò che appare, *non è* il cominciare ad apparire. Ché, se l’apparire cominciasse con il cominciare ad apparire di ciò che appare cioè se *in sé stesso* cominciasse ad apparire, l’apparire dovrebbe non essere, perché appunto non sarebbe *prima di cominciare*. Ma per cominciare richiederebbe l’apparire come suo predicato, cioè richiederebbe sé stesso all’infinito” (p. 148).

Verna individua, a proposito dell’apparire, una significativa differenza tra *Essenza del nichilismo* e *Destino della necessità*. Nella prima, poiché non si afferma ancora che la cosa non può non apparire nelle modalità che il suo apparire prevede, permane ancora una prospettiva nichilista, che scompare, invece, nella seconda: “ciò che può apparire può anche non apparire, ossia se a ciò che appare è indifferente apparire oppure no, poiché l’apparire è uno dei predicati della cosa che appare, alla cosa è *indifferente essere la cosa che è*. Quindi, per usare il linguaggio di Severino, *Essenza del nichilismo* è ancora immersa nella prospettiva nichilista, perché appunto *ciò che è può non essere*. In verità, se l’apparire è uno dei suoi predicati, la cosa non può non apparire, *nei tempi e nelle modalità* che il suo apparire prevede. E ciò emerge in *Destino della necessità*” (pp. 151-152).

Al tema dell’apparire sono vincolati il tema della *possibilità* dell’accadimento e della *decisione*, ai quali Verna dedica l’ultima parte del Capitolo II.

Il Capitolo III è intitolato “La terra”. In esso vengono presi in esame temi che sono intrinsecamente connessi a quelli trattati in precedenza, ma che possono venire collocati, da un punto di vista teoretico, su un piano

derivato. Libertà e volontà di potenza, con un *excursus* dedicato alla volontà di potenza in Nietzsche, precedono la trattazione del tema della “terra”, intesa come “la regione (l’ambito) in cui appare tutto ciò che si dà nell’apparire finito dell’essere (l’apparire in cui non appare *tutto ciò che è*)” (p. 183).

Un’attenta riflessione sull’“errore” precede l’analisi della condizione del “mortale”, ossia di colui che, secondo Severino, “si mantiene nella (chi non va oltre la) dimensione della terra, la dimensione in cui nascita e morte sono possibili” (p. 191), la quale introduce ad una nuova tematizzazione del concetto di contraddizione. In particolare, qui ci si riferisce a quella contraddizione che Severino ravvisa come “contesa tra la verità dell’essere e la persuasione isolante” (p. 196), sì che emerge la seguente questione: “Posto che l’apparire finito può contenere il superamento di contraddizioni, la questione che Severino pone fin da *Essenza del nichilismo* è se la contesa tra la verità dell’essere e la persuasione isolante, che è eternamente tolta nell’apparire infinito, possa esserlo anche nell’apparire finito” (p. 207).

Nel Capitolo IV, che si intitola “La Gloria”, infine, Verna sottolinea che “Ne *La Gloria* Severino presenta la soluzione del problema concernente il sentiero che la terra è destinata a percorrere, riconducendolo al problema con cui si era conclusa *La struttura originaria*, se possa darsi il compito “infinito”, mai concluso, di manifestare nel cerchio dell’apparire finito il Tutto nella sua infinita ricchezza” (p. 216). “La Gloria – precisa Verna – è lo *splendore*, l’essere in luce di un *quid*, che, a sua volta, riflette la luce che riceve, il riconoscimento *universale* di una magnanimità. Infatti, per Severino, la Gloria è ‘l’ indefinita manifestazione dell’eterno’, che si arricchisce indefinitamente” (p. 218).

Con questa pregevole ricerca, dunque, Verna mostra con chiarezza e rigore il nesso che sussiste tra i temi più strettamente teoretici dell’intera Opera di Severino e la loro traduzione/esplicitazione in campi che potremmo definire teorico-esistenziali. In tal modo, gli scritti successivi a *La struttura originaria* vengono indagati alla luce dei concetti che compaiono in questa prima e fondamentale Opera e che in essa trovano la loro effettiva genesi.

Premessa

Questo scritto cerca di affrontare alcuni temi della filosofia di Emanuele Severino tratti da *Essenza del nichilismo*, *Destino della necessità* e *La Gloria*. Sullo sfondo sta *La struttura originaria*, che, a detta dello stesso Severino, nonostante l'impostazione ancora "nichilista", costituisce il fondamento degli sviluppi futuri. *La struttura originaria* è da me interpretata alla luce dei due volumi che Aldo Stella ha dedicato al pensiero di Emanuele Severino, *Il concetto di "relazione" nell'opera di Severino* e *"Metafisica originaria" in Severino*. Nel secondo di questi volumi per giustificare la sua lettura Stella fa leva sull'*incipit* de *La struttura originaria*:

La struttura originaria è l'essenza del fondamento. In questo senso, è la *struttura* anapodittica del sapere – *l'ἀρχὴ τῆς γνώσεως* – e cioè lo *strutturarsi* della principalità, o dell'immediatezza. Ciò importa che l'essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l'unità di un molteplice.¹

Il principio è l'immediato, perché ciò che è per mezzo di altro non può essere principio. Ma l'immediatezza non è "un che di semplice", essendo piuttosto uno strutturarsi, una *relazione* fra momenti: infatti, "l'«immediato» è ciò che *non mediante altro*, ma per sé e in sé appare come Necessità"². Se non si mostra nell'impossibilità di non essere, non è immediato; perché, potendo non essere, *non è per sé stesso*. Sicché "secondo Severino il fondamento si pone come fondamento precisamente perché è in grado di *togliere* la propria negazione – e *solo* perché è in grado di togliere la sua negazione si manifesta come *autentico* fondamento"³. Il

1. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 107.

2. Ivi, p. 16.

3. A. Stella, *"Metafisica originaria" in Severino*, p. 19.

che, a mio giudizio, rappresenta un problema: poiché, se, senza togliere la sua negazione, il fondamento non è autenticamente tale, come può la sua negazione essere tolta? Se non toglie la sua negazione, il fondamento non appare necessario e non è autenticamente; ma se la sua negazione è tolta, come deve, è tolto il fondamento, ch , una volta tolta la sua negazione, il fondamento non appare pi  necessario.

In altri termini, se il fondamento   tale perch  toglie la sua negazione, la sua negazione deve essere tolta ma, al tempo stesso, *non lo pu *. Ch , se nell'atto in cui fosse tolta e venisse meno, cio  se fosse *veramente* tolta, *eo ipso* sarebbe tolto il fondamento, che appunto si afferma *togliendo la sua negazione*. Sicch , essendo fondamento in quanto toglie la sua negazione, la sua negazione, per quanto tolta, deve continuare ad esserci – il fondamento per essere la deve togliere ma, *per la stessa ragione*, cio  per toglierla e essere il fondamento che   (*ci  che toglie la sua negazione*), nell'atto in cui la toglie, la deve porre, ch , se, una volta tolta, dileguasse, a venire meno sarebbe proprio il fondamento. Cio , il fondamento, che   tale in quanto toglie la sua negazione, la deve conservare: la sua negazione, *nell'atto in cui   tolta*, deve essere dal fondamento *posta*, quindi *deve essere posta come tolta*. Perch , *essendo fondamento nella negazione della sua negazione*, la sua negazione gli   essenziale. Sicch  il fondamento   la negazione della sua negazione e, insieme, la sua posizione (come tolta), perch , senza la sua posizione, cessa di esserne negazione.

Orbene, se la sua negazione gli   essenziale, cio  se, senza di essa, non c'  fondamento, il fondamento   tale *in relazione alla sua negazione*, che appunto ne   un momento costitutivo. Senza la sua negazione,   astrattamente fondamento,   il fondamento *senza* la negazione che lo costituisce. Sicch  il fondamento *si struttura come rapporto tra s  e la sua negazione*: questa potr  pure esserci (*concretamente*) solo perch  *posta come tolta* ma in questa forma *non pu  non esserci*, perch  appunto il fondamento   tale *nella sua negazione*. La relazione, in cui il fondamento si struttura,  , quindi, la relazione *negativa*, la negazione della negazione del fondamento, sicch  in essa il fondamento si afferma in quanto *non  * il suo altro. Reciprocamente, l'altro, cui il fondamento si relaziona negativamente,   cio  che *non  * il fondamento, appunto la sua negazione. Sicch  la relazione, in quanto struttura originaria (relazionarsi del fondamento alla sua

negazione), è ciò per cui il fondamento viene a determinarsi: senza relazione al suo altro il fondamento è (non solo astratto ma) indeterminato. *Eo ipso*, proprio perché la relazione è il determinarsi reciproco del fondamento e della sua negazione, determinazione per cui l'uno è *non essendo* l'altra, che il fondamento si strutturi relazionandovisi negativamente è il suo apparire come tale: appare, appunto, come fondamento perché *non è* la sua negazione, ossia *perché vi si distingue*. La struttura originaria, in cui l'immediato si articola, ne è, pertanto, la manifestazione: l'immediato,

strutturandosi, al tempo stesso si esplicita, ossia si estrinseca e, in sostanza, *si manifesta*. Ciò ci consente di affermare che il concetto di «manifestazione» è intrinsecamente connesso a quello di «struttura»: la struttura originaria è la sua apertura, cioè appunto la sua manifestazione.⁴

Il fondamento, però, è immediato perché *non è per mezzo di altro*, cioè perché non c'è un altro *oltre esso*: quindi, l'altro, cui il fondamento è *essenzialmente* in relazione, è altro *non dal ma nel fondamento*, sicché il fondamento si costituisce “come *relazione (struttura)* che include *l'uno e l'altro*.”⁵ In questo modo, il fondamento può continuare ad essere riguardato come immediato, perché appunto *non è per mezzo di altro*, cioè perché l'altro non è tale ma *appartiene* ad esso: *poiché al fondamento la sua negazione è essenziale, appartiene (in quanto tolta) all'essenza del fondamento e il fondamento è essenzialmente in relazione con essa in quanto, a rigore, non gli è altra*. Scrive Stella:

La posizione del fondamento (principio) implica la negazione perché solo essa consente di *determinare* il principio, così che la *determinatezza* del principio si traduce nella *struttura* che lo costituisce, formata dall'*insieme* rappresentato dal principio e dalla sua negazione. Proprio per la ragione che la negazione costituisce originariamente il principio, quest'ultimo è originariamente *articolato* e Severino parla di «struttura originaria».⁶

4. Ivi, p. 15.

5. Ivi, p. 17.

6. Ivi, pp. 29-30.

Con che, però, è questa struttura a rigore il fondamento, perché ingloba tutto: in quanto è originaria, il positivo e il negativo (il fondamento e la sua negazione) sono possibili (determinabili) solo nella loro relazione. Questa non è altro che la loro coessenzialità, sicché il fondamento e la sua negazione si danno solo nella loro relazione che, *eo ipso*, risulta un'immediatezza, "per il fatto stesso che viene fatta valere *come se* fosse l'intero, ossia l'assoluto stesso."⁷ Il fondamento è immediato perché ad esso appartiene la sua negazione, cioè perché è il suo articolarsi nella relazione tra sé e ciò che esso non è. E la relazione è a sua volta immediata, cioè è l'immediato stesso, *perché i suoi termini sussistono solo in essa*: positivo e negativo (fondamento e sua negazione) sono in quanto si riferiscono negativamente l'un l'altro, cioè *solo nella relazione per cui l'uno è non essendo l'altro*. La relazione è quindi, per Severino, *originaria* in quanto unità nella quale soltanto sussistono *veramente* i suoi termini: senza di essa, ossia assunti separatamente l'uno dall'altro, come *indipendenti*, il fondamento e la sua negazione sono astratti; sono invece concreti in quanto l'uno si riferisce all'altro, perché, ciascuno essendo negazione dell'altro, non è senza di esso e ha nell'altro la sua essenza. La relazione è quindi il loro autentico *essere, lo stesso* di entrambi, ciò in cui l'uno e l'altro sono *uno*.

Ma la relazione è per Severino *sintesi originaria*, non unità ma unificazione di differenti. Ora, "sintesi *originaria*", come nota Stella, è un ossimoro. La sintesi non può essere originaria, "perché si costituisce di due termini, i quali sono *due* perché la loro differenza è mantenuta in forza del loro *presupporre* quell'identità extrarelazionale"⁸. La sintesi, quindi, esprime solo un'esigenza di unità, perché congiunge *operativamente* i differenti. Sicché pensata come sintesi, come fa Severino, la relazione non è altro che un costruito mono-diadico, che afferma l'unità dei termini ma, contraddittoriamente, ne mantiene la differenza: cioè ne afferma la coessenzialità ma ne conserva l'identità *separata*. Ora, se veramente i termini sono tali (= si relazionano) *perché l'uno non è senza l'altro*, cioè se l'uno ha nell'altro il suo essere, *nella relazione a togliersi è la loro identità*, perché la relazione è il risolversi dell'uno nell'altro: l'uno è l'altro, sicché

7. Ivi, p. 17.

8. A. Stella, *Il concetto di "relazione" nell'opera di Severino*, p. 97.

la relazione, in quanto atto dell'essenziale riferirsi dell'uno all'altro, è il togliersi dei suoi membri. Ma, per Severino la relazione, pur esprimendo la coesenzialità dei termini, ne conserva l'identità *separata*: pur essendo essenzialmente in relazione all'altro, tanto che non può esserne privato senza nocimento per il suo essere, *l'uno non è l'altro*. Sicché la relazione è originaria perché non c'è l'uno senza l'altro, cioè perché i termini sono coesenziali e si danno solo in essa, ma è sintesi (non unità) perché i termini vi si conservano *a prescindere dalla loro coesenzialità*, come se l'essenza dell'uno non fosse nell'altro, cioè *come se fossero indipendenti dalla relazione*. Per questo lato, la relazione, così come concepita da Severino, non essendo intrinseca ai suoi termini, si risolve nella relazione ordinaria (nel modo ordinario di intendere la relazione) quale medio che congiunge due che sussistono indipendentemente (separatamente l'uno dall'altro), anche senza questa congiunzione. Sicché non è altro che la *costruzione* di una unità che *contraddice* la separatezza e l'indipendenza dei termini che pure richiede⁹.

Il termine «essere» indica una sintesi [...] tra il significato «essere» (*essere formale*) e i significati costituiti dalle *determinazioni* che, appunto, *sono*. O col termine «essere» si intende una complessità o concretezza semantica i cui momenti astratti sono l'essere formale e le determinazioni di questa formalità.¹⁰

Questo testo, per Stella (come per me), è di grande momento, perché con il termine “essere” Severino indica il fondamento, sicché la “sintesi” di cui parla non è altro che la struttura originaria, lo strutturarsi dell'immediatezza. L'essere “formale” è l'essere che è forma, ossia *ciò per cui c'è* un qualcosa: la sua “formalità” consiste in questo, che non si risolve in ciò di cui è essere; ché se l'essere di qualcosa fosse il qualcosa, cioè se un

9. “Severino riconosce che «A» senza «B» non può stare, senonché egli non arriva alle conclusioni radicali che noi proponiamo, giacché intende mantenere l'identità determinata nell'immediatezza che la forma le attribuisce. Inoltre, la *coesenzialità*, che pure egli riconosce come sussistente tra le determinazioni, non viene interpretata come la necessità di collocare la relazione nella costituzione intrinseca di ognuna, sì che ognuna è il suo *togliersi*. Severino, di contro ritiene che la coesenzialità non imponga di andare oltre la relazione come costruito e, anzi, assume il costruito come *l'originario stesso*.” Ivi, p. 237.

10. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 144.

qualcosa, che è, fosse l'essere stesso, *qualcosa sarebbe tutto ciò che è*, sicché non sarebbe un "qualcosa" che, come tale, è in rapporto ad altro. Il che significa che, risolto in qualcosa, l'essere è nulla: l'essere non può essere nessuna delle determinazioni *che sono* perché, appunto, sono in quanto l'una non è l'altra, cioè *in quanto nessuna è l'essere*.

Tuttavia, secondo Severino, l'essere, che non vi si risolve, è *comune* a tutte, ossia è il *predicato* di tutte le determinazioni. Perché non è pensabile *senza le determinazioni di cui è essere*. Infatti, *senza le determinazioni di cui è essere* (= *in quanto assoluto essere formale*), è vuoto, indeterminato. *Eo ipso*, è pensabile solo in relazione a tutte le determinazioni, quale essere *di tutte*: l'essere, che non è nessuna determinazione, è il predicato di tutte. Perché, appunto, *all'essere formale* (= *all'essere che è "forma" di tutte le determinazioni*) *tutte le determinazioni sono essenziali*. Reciprocamente, le determinazioni sono pensabili solo in quanto *sono*, dunque solo in relazione all'essere *al quale sono essenziali tutte le determinazioni*. Pertanto, *a ciascuna determinazione è essenziale l'essere di tutte*: il non essere dell'altra (di qualsiasi altra) è di nocumento al suo essere. Il termine "essere" designa quindi, secondo Severino, una complessità, l'unificarsi nella coessenzialità dell'essere "formale" e delle sue determinazioni. O, anche: l'essere separato dalle determinazioni e le determinazioni separate dall'essere costituiscono mere astrazioni; essere e determinazioni concretamente (veramente) sono nel porsi l'uno in rapporto alle altre, nell'unità della loro coessenzialità.

Ma, se all'essere tutte le determinazioni sono essenziali, perché senza di esse non c'è essere, e se, reciprocamente, a ciascuna determinazione è essenziale l'essere delle altre, perché, tolta una determinazione, sono tolte tutte, da una parte l'essere è la totalità delle determinazioni, dall'altra *nessuna determinazione può nascere o perire*, ché, appunto, il non essere di una (se nasce o perisce, c'è un tempo in cui non è) comporta il venir meno di tutto (l'essere e le sue determinazioni). Nel linguaggio di Severino, se l'essere è, come per sé noto (notizia fenomenologica), e se, quindi, la negazione dell'essere *contraddice* la sua immediata presenza (l'immediatezza della notizia), alla posizione dell'essere quale negazione della sua negazione è connessa l'incontraddittorietà: l'essere *non è* non essere (secondo la formula in cui, per Severino, si risolve il principio di

non contraddizione). Ora, il venir meno (o il non essere ancora) anche di una sola determinazione nega l'incontraddittorietà dell'essere, perché appunto l'essere è essere di tutte le determinazioni e all'essere tutte le determinazioni sono essenziali, sicché il non essere di una è il *non essere dell'essere*. Quindi, tutto (tutto ciò che è, l'essere formale e le infinite determinazioni che sono e che, appunto, sono *quantitativamente* infinite, perché l'una è *non essendo l'altra*) è eterno e il divenire delle determinazioni, che è fenomenologicamente attestato, non è, secondo Severino, incominciare ad essere e finire di essere ma entrare e uscire dal cerchio dell'apparire¹¹.

Infatti, ciò che è (l'essere) non può cominciare ad essere né finire di essere; ché, altrimenti, sarebbe nulla. Ciò che comincia ad essere, prima di cominciare, *non è*; ciò che finisce ad essere, dopo essere finito, non è. E l'essere, che non è, è il non essere che è, cioè il nulla. Quindi, la negazione del divenire (in quanto cominciare ad essere e finire di essere), che Severino pensa, non è altro che la negazione della possibilità che l'essere (che Severino intende come essere *delle* determinazioni) non sia, la negazione del nulla: la negazione del divenire (in quanto nascere e finire) poggia, infatti, su questo, "che il divenire, se fosse, sarebbe l'essere o l'apparire del nulla"¹². Insomma, il divenire non è, perché, se è, è il nulla.

Ma ciò di cui Severino non si avvede è che la negazione del divenire è *divenire*, "perché se non divenisse si avrebbe da sempre (= necessariamente) questa negazione nell'assolutezza indiveniente del negare. Che è il negativo stesso della sua assolutezza e l'assolutezza del negativo è il nulla."¹³ Se non divenisse, cioè se non incominciassse ad essere, sarebbe (come Severino intende che sia ogni cosa) eterna, cioè sarebbe la negazione (il *non essere*) *che è*, il nulla. Ora, il nulla è ammesso da Severino, per il quale l'essere ne è l'opposto, cioè perché all'essere è essenziale esserne la negazione. E il nulla, in quanto opposto dell'essere, è un significato

11. Severino usa questa espressione "cerchio dell'apparire" per connotare quello che per lui è l'apparire *finito*. La figura geometrica del cerchio rinvia, infatti, a un luogo *chiuso*, quindi a un luogo che non contiene *tutto* ma solo una parte della totalità degli enti. *Eo ipso*, proprio perché non vi cade la totalità degli enti, gli enti cadono in quel luogo progressivamente, l'uno dopo l'altro.

12. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 135.

13. *Ibidem*.

che indica l'assoluta mancanza di essere. Ma, se la negazione del divenire non diviene, il nulla non è l'opposto dell'essere cioè la sua mancanza, ma l'impossibilità che l'essere sia ciò che comincia e finisce, l'impossibilità del divenire. Cioè, se la negazione del divenire non divenisse, *il nulla sarebbe la stessa eternità del tutto*, la stessa indivenienza dell'essere. E l'essere in quanto indiveniente sarebbe nulla. Se la negazione del divenire non diviene, l'essere è nulla.

Invece, se la negazione del divenire è divenire, è il divenire nel suo negarsi: il divenire è *per sé stesso* la sua negazione. Ché si nega perché non può essere: se non si negasse, sarebbe il "non" essente, cioè il nulla che è lo stesso divenire *ipostatizzato* (cioè il divenire senza la sua negazione). Così, afferma Bacchin, se si vuole pensare veramente l'essere, bisogna negarne il cominciare e finire; ma questa negazione "non basta a se stessa, ad essa non ci si può arrestare, essa non si assolutizza, ché se bastasse a se stessa [...] sarebbe l'assolutezza del negativo, il nulla"¹⁴. Qui si misura la distanza tra il pensiero di Severino e quello di Bacchin: Severino pensa l'essere come negazione del nulla, come ciò che non è non essere, mentre per Bacchin, l'essere si afferma emergendo dalla sua negazione, nel togliersi di questa: se il nulla è, *non è nulla*, è l'essere stesso. Sicché l'essere è *perché è*, assolutamente, incondizionatamente: il suo opposto si risolve nella sua affermazione, sicché l'essere non si afferma negandolo (= *per suo tramite*) ma *nonostante il suo opposto e in esso (nel suo togliersi che è in atto l'affermarsi dell'essere)*¹⁵.

Come ho detto sopra, secondo Severino il divenire non è cominciare ad essere ma cominciare ad apparire. Ora, il cominciare ad apparire non è cominciare ad essere a due condizioni: 1) che ciò che comincia ad apparire, apparendo, non appaia diversamente da come è, cioè non sia diverso *da come era prima di apparire* = che l'apparire non aggiunga nulla al suo essere, *non lo modifichi*; 2) che l'apparire non cominci con il cominciare

14. *Ibidem*.

15. Ma, se l'opposto dell'essere è il suo togliersi, l'essere non può venire pensato; perché pensarlo è determinarlo, porlo in rapporto al suo altro ma *un altro oltre l'essere non c'è*. Pensare l'essere cioè risolvere l'essere in un pensato equivale, quindi, a negarlo. Per Bacchin, l'ontologia è, per essenza, nichilismo. Sicché si può pensare l'essere solo riconoscendone l'eccedenza dal pensato, cioè solo negando ciò che se ne pensa, inclusa la stessa eccedenza con la quale, negando ciò che se ne pensa, l'essere viene pensato.

ad apparire di ciò che appare ma *sia già da sempre*, indipendentemente da ciò che appare in esso = che l'apparire non cominci ad essere, ché, se cominciasse ad essere, sarebbe nulla e nulla potrebbe apparire in esso.

La prima delle due condizioni, secondo Severino, non è inficiata dalla "differenza ontologica". Ciò che appare nell'apparire *finito* non appare nella ricchezza delle relazioni che stringe con il Tutto: nell'apparire finito il Tutto non appare. Ma, secondo Severino (e in conformità con quanto detto sopra), la relazione che ciò che appare ha con il Tutto, e *necessariamente*, non ne modifica l'identità extrarelazionale, *sicché può apparire anche avulso da tale relazione restando lo stesso*: la "differenza ontologica", che Severino pensa, si fonda, quindi, sulla rappresentazione della relazione come un costrutto mono-diadico. Ciò che appare è, in sé (a prescindere dal suo apparire), collocato in un sistema di infinite relazioni di cui solo una parte appare: eppure, quando appare, *appare come* è in sé, perché, appunto, appare la sua identità che non si risolve nella relazione.

Ciò che invece, secondo Severino, è richiesto perché la prima condizione venga soddisfatta è che ciò che appare *contenga in sé il suo apparire* (comprensivo di tutte le relazioni con le quali appare), in modo che, quando appare, *venga ad apparire il suo apparire* cioè in modo tale che il suo apparire non sia altro che l'esplicitazione dell'apparire che vi è contenuto. Ciò che appare è ciò che, pur non aparendo ancora, *può apparire* nel senso che l'apparire (con il sistema di relazioni che implica) è un predicato che appartiene originariamente al suo essere. Sicché, aparendo, viene ad essere come è: non comincia ad essere ma comincia a *manifestare* il suo essere *così come è nella sua natura*. Lo stesso dicasi per il suo cessare di apparire, perché, se l'apparire è un predicato della cosa che appare, quando cessa di apparire conserva quel predicato tornando ad essere la cosa che era *prima di apparire*: cessa di apparire ma continua ad essere ciò che è.

Ora, a me sembra che il discorso di Severino involva una difficoltà: se ciò che appare, aparendo, viene ad apparire come *prima poteva*, cioè se l'apparire è un suo predicato, *prima non era come poteva*, perché appunto prima non appariva. Sicché l'apparire si risolve in attuazione dell'essere: ciò che appare, aparendo, comincia ad essere (pienamente, veramente)

la cosa che *deve essere*. E, nonostante Severino, quando appare, *non è la stessa cosa*, perché alla cosa di prima *manca l'attualità dell'apparire* (= l'apparire in atto) mentre *ora* quella cosa appare. Lo stesso dicasi nel caso in cui (quando) la cosa cessa di apparire, perché, venendo meno l'attualità dell'apparire, la cosa torna ad essere quello che era *nel senso che torna a non essere pienamente, veramente, sé stessa*. Né la difficoltà sembra superata ammettendo che ciò che comincia ad apparire in uno degli infiniti (secondo Severino) cerchi dell'apparire appaia alla fine anche in un altro cerchio, cioè che tutto ciò che appare debba *progressivamente* apparire in tutti i cerchi (come appunto Severino ammette); perché l'apparire, quale predicato di ciò che appare, dovrebbe includere la possibilità di apparire in tutti i cerchi, possibilità che diviene *attuale* nell'apparire di volta in volta in ciascuno. Sicché, relativamente alla prima condizione e alla sua soddisfazione, a me sembra che il cominciare ad apparire si risolva in cominciare ad essere.

Relativamente alla seconda condizione, è incontestabile che, se qualcosa comincia ad apparire, l'apparire *deve già esserci*. Perché qualcosa appare al posto di altro, cioè *in sua sostituzione*: ciò che appariva si occulta (nel senso che continua ad apparire *ma come ciò che non appare più, come ciò il cui apparire non è più attuale*) e, al suo posto, ora (nell'attualità dell'apparire) appare altro. Reciprocamente, l'apparire continua ad esserci anche quando l'apparire attuale cessa di essere tale: ciò che appare ora cesserà di apparire perché sarà sostituito da un altro, che apparirà al suo posto. Questa necessità della sostituzione nell'apparire non è solo oggetto di costatazione ma dipende dalla sua logica interna: l'apparire non può essere totale¹⁶, perché, se è mettersi in luce o essere messo in luce, implica un'oscurità di contro cui si staglia ciò che è in luce. Nell'assoluta luce non si vede nulla. Così, se qualcosa appare, altro deve occultarsi, non nel senso che sia in sé occulto ma nel senso che non è in luce *ora*,

16. Severino ammette l'"apparire infinito" (quale disvelamento totale) per giustificare l'"apparire finito", in quanto questo è essenzialmente limitato, ché, appunto, non può contenere tutto ciò che è. Ma la necessità di questa ammissione dipende dall'ipostatizzazione dell'apparire: se l'apparire fenomenologico è e l'essere non si riduce a ciò che appare in esso, è necessario ammettere un apparire in cui tutto appaia quale *limite* dell'apparire fenomenologico. Così, resta indubitato (indiscusso, presupposto) che l'apparire fenomenologico sia.

quando altro va in “scena” (per usare una espressione cara a Severino). Il che non lo esclude dalla “scena”: anzi, poiché è posto in “scena” *come escluso dalla “scena”*, ciò che è già apparso può, magari non immediatamente, apparire così come era apparso (“in carne ed ossa”, dice Severino). Sicché, se qualcosa appare, l’apparire è già. Reciprocamente, se ciò che ora si occulta era in luce, allora anche ciò che viene in luce ora è destinato ad occultarsi.

Ma ciò che qui è *veramente* in gioco è se l’apparire, che è già, sia *lo stesso apparire attuale*. Cioè, per dirla con Severino, che l’apparire non sia che un (solo) palcoscenico che è sempre “a scena aperta” e che infinitamente (progressivamente) mostra quanto vi accade; o anche, che sia un cerchio cadendo nel quale ciò che è viene infinitamente in luce. Perché, se l’apparire non è lo stesso, se l’apparire successivo *non è* l’apparire precedente, nell’apparire successivo comincia un nuovo apparire: se non è lo stesso, l’apparire comincia ad essere ogni volta che qualcosa appare¹⁷. Invece, se l’apparire è lo stesso, ogni cosa appare se cade, per così dire, nel suo fascio di luminosità. Così, l’apparire non comincerebbe con l’apparire di qualcosa perché qualcosa comincerebbe ad apparire *solo in esso*. Ed in effetti, quando diciamo “x appare” e “non x appare”, questo intendiamo, che l’apparire è il medesimo e che x e non x in tanto appaiono in quanto cadono in quel medesimo *che sussiste indipendentemente da loro*. Sicché immediatamente non intendiamo che l’apparire comincia ma che x e non x cominciano ad apparire.

Eo ipso, però, perché l’apparire sia lo stesso per tutto ciò che, di volta in volta, appare, è necessario che ci sia *anche senza che qualcosa appaia*. Ché, se l’apparire per essere richiede che qualcosa appaia e se ciò che appare in tanto appare in quanto sostituisce *altro*, l’apparire è *diverso* per tutto ciò che, di volta in volta, appare. Infatti, se è in relazione a ciò che, di volta in volta appare, l’apparire del successivo *non è* l’apparire del precedente: sembra essere lo stesso ma solo per astrazione da ciò di cui è apparire. Per usare l’immagine di Severino, l’apparire sembra un palcoscenico *vuoto* mentre è vuoto perché prescindiamo dai contenuti che lo riempiono.

17. Del resto, se l’apparire comincia può cominciare solo con l’apparire di qualcosa. Cominciare ad apparire con qualcosa che non appare equivale a non cominciare ad apparire.

Quindi, solo se può darsi apparire senza ciò che appare, l'apparire può essere lo stesso per tutto ciò che appare: anche ammesso che l'apparire consista, come Severino pensa, di infiniti cerchi, in ciascuno di questi, per poter essere lo stesso per tutto ciò che, di volta in volta, si succede, abbisogna di poterci essere senza che qualcosa appaia.

Ma, senza ciò che appare, l'apparire è *nullo* perché non vi appare nulla. Cioè, senza ciò che appare, è apparire che non è, il nulla dell'apparire, semplicemente il nulla. E, poiché l'apparire non può esserci senza ciò che appare, non può essere lo stesso a prescindere da ciò che, *di volta in volta*, appare: aparendo in progressione una molteplicità, l'apparire del precedente *non può essere* lo stesso apparire del successivo.

Sicché, nonostante Severino, un *unico* apparire non c'è. In effetti, la pretesa che ci sia un unico apparire cioè la pretesa che in un cerchio dell'apparire (= in ciascun "Io") si dia per ogni successivo *lo stesso apparire attuale*, non è altro che la pretesa che l'apparire sia manifestazione della cosa. Infatti, se l'apparire è il medesimo per tutto ciò che, di volta in volta, appare, ciò che appare non può apparire diversamente: appare allo stesso modo qualunque sia l'ordine con cui entra nel cerchio dell'apparire. Se l'apparire non è diverso, la diversità nell'apparire non è altro che l'apparire di diversi, sicché la medesimezza dell'apparire è il fondamento della sua oggettività: poiché ciò che appare non può apparire diversamente, è così come appare, cioè appare così come è. Se, al contrario, l'apparire non è lo stesso, se l'apparire del successivo non è l'apparire del precedente, ciò che appare, a seconda dell'ordine della successione, cioè del suo entrare nel campo dell'apparire, appare in un modo, sicché non ci si può affidare all'apparire per acclararne l'essere: ciò che appare può non essere così come appare, perché il suo apparire dipende dal campo (dall'Io) in cui appare.

In conclusione, al contrario di quanto pensa Severino, secondo me il cominciare ad apparire è cominciare ad essere (sia nel senso che, cominciando ad apparire, ciò che appare comincia ad essere sia nel senso che, cominciando qualcosa ad apparire, è l'apparire che comincia ad essere). Quindi, ciò che comincia ad apparire *non è* e in tal senso è "nulla", non in quanto è il non essere che è ma perché *non può essere*: se fosse, sarebbe

nulla, sicché, contraddicendosi, si toglie. Reciprocamente, il suo togliersi, cioè la coscienza del suo non essere, è incontraddittoria.

Dunque diremo che tutto ciò che comincia ad essere nel senso che prima appariva e dopo appare, che prima non era e dopo non sarà, è nulla. Diremo, coerentemente, che tutto ciò che comincia ad essere e ad apparire è nulla e che in questa sua radicale nullità esso però non coinvolge la coscienza luminosa della sua nullità, che dalla contraddizione non è coinvolta la coscienza incontraddittoria della contraddizione.¹⁸

18. Ivi, pp. 137-138.

Capitolo I

L'essere

1. L'opposizione

Il “senso dell'essere” è stato alterato, quindi dimenticato, dalla filosofia occidentale. Esso emerge nel poema di Parmenide:

ἔστιν γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐχ ἔστιν (fr. 6 , vv- 1-2). Le parole sono pur sempre queste, che in varie guise ritornano insistenti nel poema. Il gran segreto sta pur sempre in questa povera affermazione che «L'essere è, mentre il nulla non è». Nella quale non si indica semplicemente una proprietà, sia pure quella fondamentale, dell'essere ma se ne indica il senso stesso: l'essere è appunto ciò che si oppone al non essere, è appunto questo opporsi. L'opposizione del positivo e del negativo è il grande tema della metafisica, ma esso vive in Parmenide con quella sconfinata pregnanza che il pensiero metafisico non saprà più penetrare.¹

Ciò che, prima di tutto, va chiarito è cosa significa “senso dell'essere”. Senso è senso *per noi*: una cosa ha senso quando la comprendiamo,

1. E. Severino, “Ritornare a Parmenide” in *Essenza del nichilismo*, p. 20. Così Stella commenta il passo di Severino: “Severino interpreta l'essere di Parmenide nel senso del suo opporsi al nulla. Egli, dunque, fa della *relazione oppositiva* il luogo del disporsi tanto dell'essere quanto del non essere. Ciò ha alcune importantissime conseguenze. Innanzi tutto si decreta l'essere del non essere: se il non essere, infatti, non fosse, non potrebbe costituirsi come termine dell'opposizione; se non che, dato il porsi dell'opposizione, non si può non presupporre l'essere del nulla [...] In secondo luogo, si pensa che l'essere valga come un *opporsi*, laddove, a nostro giudizio, l'opporsi è del non essere; quest'ultimo, però, non si oppone all'essere, ma a sé stesso, nel suo negare quell'essere che pure richiede per negarlo. In terzo luogo, si fa della *relazione*, ancorché della relazione negativa, cioè dell'opposizione, il *luogo teoretico fondamentale*, quel luogo nel quale si dispongono positivo e negativo, la cui opposizione costituisce «il grande tema della metafisica». In tal modo, positivo e negativo vengono posti al medesimo livello e il positivo, vincolandosi al negativo, a quest'ultimo finisce per subordinarsi [...]” A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell'opera di Severino*, pp. 252-253.

cioè quando riusciamo a identificarla in un certo modo. Ma identificare una cosa significa essere in grado di distinguerla dalle altre. Ché, se non fossimo in grado di distinguerla da altro, neppure saremmo in grado di identificarla. Il “senso” è, quindi, l’identità di una cosa *per ciò che essa non è*. Quindi, è la proprietà fondamentale *distintiva*, non una proprietà qualsiasi ma quella *senza di cui una cosa perde la sua identità*: se x non è non x , *non è x* . Sicché il “senso dell’essere” sta nel suo *non essere* ciò che essere non è: senza questa proprietà *non è* essere. Il che, poi, significa che l’essere è *determinato* da ciò che essere non è; senza il non essere, che è altro da esso e che esso non è, *non è punto*. Se l’essere è indeterminato, è non essere.

Il senso dell’essere è, secondo Severino, svelato da Parmenide: l’essere è ciò che si oppone al non essere. Opporre è *ob ponere*, porre di contro, porsi contro la posizione di qualcosa, *negarlo*. Che l’essere si opponga al non essere significa quindi: l’essere non è non essere. Ma, perché ci sia opposizione è necessario che vi sia *chi* si oppone: opposizione significa, appunto, che una cosa (x), *che è posta*, si pone *contro* qualcosa. Senza che sia posto ciò che si oppone, l’opposizione è nulla. Ma, pur opponendogli, per x ciò cui si oppone *deve esserci*, perché, se non fosse, x non gli si potrebbe opporre. L’opposizione è, quindi, negazione *formale*², cioè formalmente è negazione ma, in realtà, è affermazione dell’opposto: è la negazione che non riesce a negare ciò che nega, perché lo presuppone, e, quindi, negandolo, lo afferma.

Orbene, proprio perché l’opposizione è possibile solo a condizione che vi sia x che si oppone, è impossibile che x si risolva nell’atto di opporsi. La risoluzione di x nell’atto di opporsi è il negarsi dell’opposizione: se x si risolve nel suo opporsi, sono tolti x e la sua opposizione. Ché, appunto, si darebbe opposizione senza qualcosa che si oppone: la coincidenza di x e della sua opposizione *annulla entrambi*. Sicché x , per opporsi, deve

2. “La negazione *formale* è una *funzione logica*, dunque un’attività estrinseca che, disponendosi sul negato, non lo nega mai *veramente* proprio perché lo postula.” Al contrario, è negazione trascendentale il negarsi di ciò che, negando estrinsecamente, non riesce a negare ciò che intende, cioè “il negarsi della negazione formale, ossia il *trascendersi* di tutto ciò che è determinato, *proprio in quanto posto dalla negazione formale*.” Ivi, p. 228. Determinato è infatti “ciò che non è altro”, x , che in tanto è, in quanto *non è* non x e che, quindi, senza non x , che esso nega (intende negare), *non è*. La negazione formale è, quindi, il porsi del determinato, la determinatezza come tale.

essere tale che la sua opposizione sia solo una nota *accanto ad altre* – la risoluzione di x in questa nota; cioè la considerazione, per la quale x *non è altro che opposizione*, è la sua negazione. Per essere opposto, x , quindi, *deve essere anche altro*; se si risolve nell'atto in cui si oppone, *non è*.

Perché ci sia opposizione, x e ciò cui si oppone debbono essere differenti. Ché, altrimenti, x sarebbe opposto a sé stesso e *non sarebbe in opposizione*: se lo fosse, in quanto opponentesi, non sarebbe tale perché opposto – in quanto opposto, non sarebbe tale perché opponentesi. L'opposizione a sé è la negazione dell'opposizione, perché è la negazione di sé. Ma, se ciò cui x si oppone, è altro da x , è *non x* (= non è x ma la sua negazione): ciò cui x si oppone è, quindi, *il suo opposto*. L'opposto è opposto al suo opposto, ché ciò cui si oppone, negandolo, non può che essere ciò che lo nega, ciò che *non è esso*. L'opposizione deve, quindi, essere reciproca: se non è reciproca, non è. In altri termini, l'opposizione che cade solo in uno dei membri, che è esclusiva proprietà dell'uno, *non concerne l'altro* e, quindi, non è opposizione a questo.

Ma, se x è opposto a non x *soltanto* in quanto non x gli è opposto, cioè se l'opposizione è reciproca, l'opposizione, che è una proprietà di x , una nota tra le altre, è anche proprietà di non x , una sua nota, *quella che lo accomuna a x* . Sicché, in quanto opposti, x e non x debbono essere differenti ma non lo possono essere *totalmente*: essi debbono avere qualcosa in comune, cioè *almeno per una nota debbono essere accomunati*. Ed è *la loro (reciproca) opposizione*. Quindi, l'opposizione concilia gli inconciliabili; x e non x , in quanto opposti, debbono essere diversi ma, nell'opposizione, *sono lo stesso*: l'opposizione è la relazione che li congiunge, il nesso che, vincolando l'uno all'altro, li unifica. Sicché l'opposizione presuppone la divisibilità (la pluralità di note) di *entrambi* gli opposti. Cioè, l'indivisibile (l'intero) non ha opposti. Perché, appunto, l'opposto si oppone in quanto l'opposizione è una nota, non la totalità del suo essere, e, insieme, ciò cui si oppone è il suo opposto perché l'opposizione è la nota che condivide con esso e non risolve la totalità del suo essere. Nessuno dei due può risolversi nell'atto di opporsi, quindi entrambi debbono possedere altre note, *per le quali si oppongono l'un l'altro*.

Orbene, se x e non x , in quanto reciprocamente opposti, *presuppongono l'essere l'uno dell'altro*, che cosa, opponendoglisi (= tentando di negarlo),

l'uno afferma dell'altro? Cioè, in cosa si risolve la relazione oppositiva? Poiché, per essergli opposto, non x deve essere *ma non deve essere x* , x , opponendoglisi, contrappone all'essere di non x *il suo essere* in quanto *differente* da quello dell'altro. Cioè, opponendoglisi, afferma non x come altro da sé, ossia, negando non x , nega di *essere* non x . L'opposizione è, quindi, una *esclusione*: x si oppone a non x escludendo che non x sia altro da quel che è, *che sia x* , che possa prendere il posto di x ; cioè si oppone a non x *escludendo di essere non x* . L'opposizione di x a non x è, quindi, l'affermarsi di x *nella differenza da non x* e, insieme, l'affermarsi di non x nella differenza da x , l'affermazione dell'identità di entrambi nella differenza di ciascuno dall'altro. E, poiché senza l'altro, da cui si distingue, non ha identità, l'uno esige l'altro per esserci. Sicché, per Severino, il senso dell'essere, che traluce in Parmenide, in quanto opposizione dell'essere e del nulla, è che l'essere *non* è non essere (perché appunto è l'opposto del non essere). Analogamente, il non essere *non* è essere. E, in quanto l'opposizione è reciproca, il senso dell'essere è *lo stesso* senso del non essere, il *non essere* l'altro. Sicché il porsi dell'uno involve il porsi dell'altro: se c'è l'essere, c'è anche il non essere e, se c'è il non essere, c'è anche l'essere, perché l'opposizione dell'uno esige l'esserci di entrambi.

Ma l'esserci del non essere non è *lo stesso* esserci dell'essere. Perché, se l'essere non è non essere, *il non essere* non è e, reciprocamente, se il non essere non è l'essere, è la sua assenza, *non è*: opponendosi al non essere, cioè escludendo che l'essere sia non essere, l'essere esclude di non essere cioè esclude che il non essere sia, e, parimenti, il non essere, opponendosi all'essere, cioè escludendo che il non essere sia l'essere, esclude di essere cioè esclude che il non essere sia. Sicché l'opposizione di essere e non essere è che l'essere è mentre il non essere non è: quindi, *è l'opposizione tra l'essere e la sua assenza*. Sicché il non essere (quale assenza di essere) c'è solo in quanto opposto all'essere, non per altro ma perché *l'essere è in quanto non è non essere*. Ossia, c'è perché, senza l'assenza di essere, non c'è l'essere. Reciprocamente, il non essere c'è perché l'essere lo richiede. L'essere è ma, per essere, richiede il non essere – il non essere non è ma è richiesto quale suo opposto dall'essere³.

3. Per le problematiche connesse a questa opposizione al nulla, cfr. successivo § 3.

Pensando l'essere come ciò che si oppone al non essere, ciò che Severino pensa è, in realtà, che *ogni* ente, per essere, deve porsi di contro a ciò che gli è assolutamente altro, cioè che ogni ente è ciò che non è non essere. Perché, come vedremo, per lui, l'essere è *una molteplicità di enti, la totalità delle determinazioni*. Sicché, se un ente (una qualsiasi determinazione) non si oppone al nulla, *nemmeno gli si distingue* e, quindi, non è, perché è nulla: l'opposizione a ciò che è assolutamente altro gli è essenziale; se non si oppone al nulla, *non è un ente*. Ma, se l'ente è, per essenza, ciò che si oppone al nulla, allora è, per essenza, ciò che si oppone ad ogni altro ente: *perché ogni altro ente è la sua negazione sicché, se non si oppone ad esso, è nulla*. Per essenza opposto al nulla, è, *per la stessa ragione*, opposto ad ogni altro: come si deve distinguere dal nulla, così si deve distinguere da ogni altro ente per essere quell'ente che è. La sua essenza sta nel *non essere un altro*. Sicché un ente per esserci non può risolversi nell'opposizione ma, senza opporsi al suo altro, è nulla; e un altro non può non esserci, perché, se non ci fosse, l'ente non se ne potrebbe distinguere e in sé stesso sarebbe indeterminato, cioè nulla: l'assenza dell'altro è il suo essere nulla. L'opposizione, in cui consiste essenzialmente il suo essere, è, quindi, la sua identità – differenza, cioè la sua identità *per differenza*: è (quell'ente che è) *non essendo ogni altro*. Sicché, da una parte, l'essere dell'ente è la *relazione negativa* in cui ciascuno si afferma *come ciò che non è l'altro*. Dall'altra, se l'essere è essere dell'ente e ogni ente è opponendosi al suo altro, non vi è nulla di *esclusivo*. L'essere è escludente e non esclusivo, perché, se l'*opposizione* costituisce la sua essenza, richiede necessariamente l'altro. Ma *non può risolversi nell'opposizione*. Ché, se un ente si risolve nell'atto di opporsi, a venire meno è la sua opposizione. Sicché, da una parte, gli enti si oppongono reciprocamente in virtù della loro sussistenza indipendente dall'opposizione: non si risolvono nell'opposizione in quanto questa esige l'esserci dei suoi membri. D'altra parte, l'opposizione costituisce gli enti nel loro essere, perché senza di essa *non sono*. Il loro essere, che si risolve nella relazione oppositiva, è, insieme, *a posteriori* e *a priori*.

2. *Parmenide*

Tanto premesso, si impone la necessità di indagare se il senso dell'essere emergente dal poema parmenideo corrisponda, come sostenuto da Severino, all'opposizione al non essere, cioè se l'essere secondo Parmenide sia pensabile quale positivo che si oppone al negativo. Prescindendo dalla sterminata letteratura in merito (a cominciare da Platone, proseguendo col primo storico della filosofia che è Aristotele, e così via), intendo limitarmi alla lettura del testo per evidenziare, innanzitutto, su cosa, a mio giudizio, Severino fonda la sua interpretazione e quali elementi delineati da Parmenide Severino consapevolmente tralascia, perché incongruenti con la *sua* rappresentazione dell'essere.

Nel poema la dea si propone di insegnare a Parmenide “ogni cosa, sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità sia le opinioni dei mortali, nelle quali non risiede legittima credibilità.”⁴ Questo è necessario che Parmenide apprenda, il vero come il non vero. Deve apprendere il vero perché *solo il vero può essere appreso*: apprendere il falso o è apprenderlo *veramente* come tale o è apprendere *in modo falso*, cioè non è apprendere affatto. Ma il cuore della verità è ἀτρεμὲς, immobile, stabile, sta saldo; e ciò che sta saldo è ciò che *si impone* su quel che saldo non è. Per questo è necessario che Parmenide apprenda ciò che non è oggetto di fede verace, perché si apprende il vero, apprendendo il falso in ciò che *veramente* è: infatti, se il vero è ἀτρεμὲς, qualcosa si mostra degno di *fiducia*, πειθώ, solo se il suo opposto non è ἀτρεμὲς, cioè *solo se si afferma nella sua negazione* rendendola, *eo ipso*, non salda, vacillante *perché si converte nella sua affermazione*. Sicché, da una parte, Parmenide, apprende il vero apprendendo il non vero per ciò che è *veramente* (ciò che non sta saldo, ciò che è e *non è* sé stesso, ciò che *non è* nello stesso atto in cui è); dall'altra, il *metodo* dell'insegnamento/apprendimento *dipende* dal vero: se il vero è ἀτρεμὲς, la via della *Persuasione* è la via della negazione, perché solo l'innegabile può persuadere *veramente* (cioè, è ἀτρεμὲς) e all'innegabile si perviene *tentando di negare*.

4. Parmenide, *Sulla natura*, in “I presocratici. Testimonianze e frammenti”, p. 270.

La dea continua esponendo “quali vie di ricerca sono le sole pensabili (νοῆσαι)”⁵. Le vie sono il sentiero del Giorno e il sentiero della Notte. Credo che sia importante osservare che, nel poema, Parmenide si trova al bivio tra il sentiero del Giorno e il sentiero della Notte *mentre sta uscendo dal sentiero della Notte*. In altri termini, il sentiero della Notte da Parmenide *non è scelto ma abbandonato*: ossia Parmenide non si trova di fronte al bivio che separa i due sentieri potendo *indifferentemente* scegliere l'uno o l'altro; al contrario il bivio gli si appalesa *mentre esce dal sentiero della Notte* ed è a questo punto che attraversa la porta che lo separa dal sentiero del Giorno. Cioè, non percorre il sentiero della Notte *perché volutamente lo imbocca*, scegliendolo in alternativa al suo opposto; piuttosto, lo percorre *senza sapere che ce n'è un altro*, senza riconoscerlo come tale, credendo di essere alla luce, nella verità⁶. Sicché quella del bivio tra i due sentieri (che esista una porta che li separa, cioè che i sentieri siano *due*) è una rappresentazione *retrospettiva*, la rappresentazione di chi riconosce il sentiero della Notte come *uno dei sentieri* e che, *sapendo che non è l'unico possibile*, cioè che non è necessario percorrerlo, si rappresenta il suo averlo percorso come risultato di una scelta: il bivio (l'alternativa tra sentiero del Giorno e sentiero della Notte) c'è solo per chi passa dalle “case della Notte” alla luce, *c'è solo nel sentiero del Giorno*. Nella notte che ci sia il sentiero del Giorno non appare, *perché nella Notte (cioè percorrendo il sentiero della Notte) è il sentiero della Notte che sembra essere sentiero del Giorno*. In questo senso, il sentiero del Giorno è la via che *per ogni regione* guida l'uomo che sa: sentiero del Giorno e sentiero della Notte non sono *sullo stesso piano*, perché, senza il primo, non c'è il secondo, perché appunto il primo c'è *anche quando non lo si percorre*, anche quando si percorre il sentiero della Notte, in quanto appunto lo si percorre *come se fosse* il sentiero del Giorno.

Che significa νοῆσαι? Si tratta di due sentieri possibili, *parimenti* percorribili, oppure una delle due vie non è percorribile? Insomma, è possibile scegliere tra i due sentieri? Ci si può collocare al bivio e decidere la

5. Ivi, p. 271.

6. Accade qui quello che accade al prigioniero della caverna platonica: le immagini che vede sono per lui cose esistenti, cioè la caverna è il mondo, la realtà. Quando la riconosce come caverna, ne è fuori.

strada da percorrere? Per stabilire se solo un sentiero o entrambi possano essere percorsi è necessario ipotizzare l'uno e l'altro *e cercare di percorrerli*. Sicché le vie sono νοῦσαι in quanto *ipotesi* da cui partire per cercare quella da percorrere. Ora, se l'una è *in sé stessa* tale da non poter portare alla verità che si cerca, cioè se nella sua verità si toglie in quanto impercorribile, è *necessario* seguire l'altra. Non nel senso che la si intraprenderà dopo aver tentato di seguire la prima ma nel senso che è già intrapresa *nell'impercorribilità dell'una*: l'impercorribilità della prima è già procedere nell'altra.

La prima delle due vie dice “che è e che non è possibile che non sia”⁷: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. L'essere è e non è non essere, l'essere è e il *non essere non è*, cioè il nulla non c'è. La seconda dice “che non è e che non è possibile che non sia”⁸: ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι. L'essere non è ed è necessario che non sia, *il non essere è*, quindi c'è il nulla. Orbene, le due vie, *così pensate*, si contrappongono, perché l'una esclude l'altra: la prima dice che c'è l'essere e non il nulla, la seconda che c'è il nulla e non l'essere. Ma la seconda è “un sentiero del tutto inindagabile”⁹, una via che *per sé stessa* non può venire battuta. Solo la prima è il “sentiero della Persuasione” che tiene dietro alla verità¹⁰. Sicché i *due* sentieri sono solo *ipotizzati*: il sentiero del nulla non porta da nessuna parte, non conduce a nulla, sicché è il sentiero che toglie la sua possibilità. E, per questo, Parmenide lo chiama “sentiero della Notte”, perché nella Notte *non si vede nulla né, eo ipso*, ci si imbatte in qualcosa. Il che significa che, quando lo si percorre per giungere alla verità, non lo si riconosce come tale, perché lo si batte *credendo di vedere*, pensando di raggiungere la verità. Il sentiero della Notte è nella Notte *in quanto sentiero*. In altri termini, quando lo si percorre, non si sa di percorrerlo; ossia, quando lo si percorre, *non è percorso come sentiero della Notte*: per chi lo percorre quel sentiero *non è tale*. Quando lo si riconosce come tale, cioè *quando appare come sentiero della Notte*, non lo si percorre più. Quindi, che il sentiero della Notte sia percorribile, cioè che possa essere

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

attualmente percorso, è solo un'ipotesi; un tale sentiero, come accade nel poema parmenideo, esiste *solo al passato*, retrospettivamente, *in quanto non lo si percorre più*. Quindi, l'unico sentiero attualmente percorribile è l'altro; come si diceva sopra, quando si percorre il sentiero della Notte, lo si percorre che se fosse il "sentiero del Giorno".

La ragione per cui il sentiero della Notte non è percorribile, sicché solo l'altro è il sentiero della Persuasione, è indicata nei versi che seguono: "il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile) né lo puoi esprimere."¹¹: οὐτε γὰρ ἂν γνῶις τό γε μὴ εἶν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὐτε φράσαις. Ciò che non è non lo puoi apprendere e, quindi, non lo puoi manifestare, non lo puoi insegnare. Non lo si può insegnare perché non lo si può apprendere e, reciprocamente, non lo si può apprendere perché non lo si può insegnare. Ma perché è impossibile (ἀνυστόν) apprenderlo e insegnarlo? Perché ciò che non è *non è* e, apprendendolo o insegnandolo, non si apprende o insegna nulla *non essendoci nulla da apprendere* o da *insegnare*; se invece, insegnandolo o apprendendolo, si insegna o apprende, *non è esso a venire insegnato o appreso*. Sicché, percorrendo il sentiero della Notte, nulla può venire appreso, *perché, se percorrerlo consentisse di apprendere qualcosa, ciò che si apprende non sarebbe ciò che non è*, cioè quello non sarebbe sentiero della Notte. La pretesa che ciò che non è sia insegnato o appreso è la pretesa che *non sia* ciò che non è: se può venire insegnato o appreso, è qualcosa, ma, *se è qualcosa, non è ciò che non è*. Reciprocamente, *se qualcosa è, è l'essere*. Sicché, per esempio, τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν καὶ εἶναι: infatti, non posso negare di pensare *senza pensare* ma, se il pensiero non può non essere, è l'essere stesso. O, anche, basta che il pensiero sia una sola cosa, una piccolissima cosa, *per essere tutto*, perché l'essere è tutto, cioè *perché all'infuori dell'essere non c'è nulla*. E lo stesso vale per il dire: "Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere (τ' εἶν)": è dato infatti essere, mentre il nulla non è"¹². Dire e pensare sono; quindi, *sono l'essere stesso*, perché oltre l'essere non c'è nulla, cioè perché il non essere non è.

Prima di continuare questa succinta riesposizione della prima parte del poema parmenideo, debbo evidenziare che, nei testi soprariportati,

11. *Ibidem*.

12. *Ivi*, p. 272.

Parmenide *non pensa l'essere come l'opposto del nulla*. Poiché il nulla non è, c'è solo l'essere *che non ha opposti*. Dal punto di vista di Parmenide (per lo meno per quel che mi sembra), se il nulla fosse l'opposto dell'essere, cioè se in generale l'essere avesse un opposto (che, appunto, in quanto *opposto dell'essere*, dovrebbe essere il non essere *che è*, il nulla), l'essere non avrebbe opposti perché il suo opposto *dovrebbe essere* per essergli opposto, sicché non sarebbe opposto essendo l'essere stesso. L'opposizione di essere e nulla è estranea a Parmenide (cioè non è da Parmenide pensata) perché per Parmenide l'essere è *esclusivo*¹³.

Pertanto, quella di Severino, secondo la quale il senso dell'essere guadagnato da Parmenide è l'opposizione al nulla, mi sembra un'interpretazione che non poggia sul testo ma (per lo meno, a me) sembra poggiare su quanto implicato dall'esclusività dell'essere, più rigorosamente dal *concetto* di questa esclusività. Perché, così mi pare ragionare Severino, per *pensare* che *solo* l'essere è, debbo *escludere* che il nulla sia; il che significa che *debbo pensare il nulla* come ciò che l'essere *non è*, come il suo opposto; lo stesso per dire che *solo* l'essere può venire detto, ché dire ciò significa *escludere* di poter dire il nulla però *dicendolo* in questa esclusione come l'indicibile. Insomma, l'impensabilità e l'indicibilità del nulla sono un pensare e un dire il nulla *come differente* dell'essere. Sicché Parmenide, che pure intende l'essere come esclusivo, si trova *necessariamente* a pensarlo e a dirlo come opposto del nulla. In altri termini, nel momento in cui Parmenide, che è il primo filosofo che lo fa *espressamente*, pensa l'essere, lo pensa, *a prescindere dalla sua intenzione*, come l'opposto del nulla, come quella energia, quella forza che esclude il nulla impedendogli di essere: se l'essere non gli si opponesse, il nulla sarebbe cioè *non ci sarebbe nulla*.

13. Per Parmenide l'essere "non solo esclude il non essere, ma, più radicalmente nega la *relazione* tra essere e non essere. Tale relazione farebbe essere il non essere, che verrebbe assunto come un termine in relazione all'essere, pur essendo il non essere. L'essere, proprio perché è in relazione solo a sé stesso, in effetti *non è in relazione affatto*: se lo fosse, e se la relazione strutturasse l'essere, allora si dovrebbe ammettere una *differenza nell'essere*, perché solo così vi sarebbero i *due* termini che consentono di porre la relazione. Se non che, ciò che è differente dall'essere, così che ogni *differenza*, sia interna all'essere sia esterna ad esso, deve necessariamente venire esclusa." A. Stella, *Il concetto di "relazione" nell'opera di Severino*, p. 261.

Ma proprio questo è il punto che, a mio giudizio, Parmenide non accetterebbe: per lui ciò che non è non è *in quanto tale*, non perché l'essere gli impedisce di essere, non perché l'essere esercita su di esso una particolare forza. Ma si ribatte: in questo modo si sta pensando il non essere come qualcosa che non è in quanto tale, sicché lo si pensa come qualcosa che è; e, se lo si pensa come qualcosa che è ma *non è l'essere*, lo si pensa come *l'opposto dell'essere*. Orbene, certamente, Parmenide, per pensare l'essere nella sua esclusività, *si rappresenta* ciò che non è. Infatti, pensa che, *oltre l'essere*, non c'è nulla pensando che ciò che non è non può essere in alcun modo, cioè *negando che sia*. E, per negare che sia, Parmenide deve rappresentarsi ciò che non è come qualcosa; se non è qualcosa, neppure può venire negato. Ma qualcosa è qualcosa *che è*; *sicché per negare che ciò che non è sia Parmenide se lo rappresenta come un essente*. Parmenide, quindi, *presuppone che sia ciò che va a negare*. Il che, però, accade in *ogni negazione*: il negato deve essere presupposto come essente per poter venire negato; ma da ciò non si può inferire che, essendo presupposto come essente, *non possa venire negato*. Questo corrisponderebbe alla negazione della negazione. Ma negare la negazione è ancora negare: la negazione è innegabile. Sicché il negato deve essere presupposto ma ciò non esclude la possibilità che sia negato; il negato è, certamente, *presupposto* ma che sia presupposto non implica che sia necessariamente, cioè *non esclude che non possa venire negato* (tolto) non come presupposto ma come qualcosa di essente *indipendentemente dalla presupposizione*. Con che è presupposto *proprio per poter venire negato*.

Dal fatto che la negazione presuppone ciò che nega Severino, invece, desume che per Parmenide il non essere è qualcosa che è, cioè che per Parmenide l'essere possa venire pensato solo in quanto non è nulla, solo come suo opposto. Mentre a mio giudizio per Parmenide la rappresentazione, secondo cui "ciò che non è" è, è una rappresentazione che *nella sua verità* si toglie, perché, se "ciò che non è" fosse, *sarebbe l'essere stesso*; con che questa rappresentazione si toglie nello stesso atto in cui è posta *perché contraddittoria*: la posizione di ciò che non è si risolve *nell'opposto di sé*, in posizione (*affermazione*) dell'essere. Sicché il pensiero che, pensando, produce quella rappresentazione, nello stesso atto in cui pensa, pensa l'essere nonostante essa e in essa, cioè pensa superandola, come ciò di cui

nella sua verità l'essere non abbisogna, perché vi si afferma convertendola nel suo togliersi. L'essere è esclusivo e il pensiero lo pensa mediatamente; ma ciò per mezzo di cui lo pensa si toglie nel pensiero, perché nell'altro l'essere si afferma *per sé stesso*, sicché il pensiero pensa l'essere *in virtù dell'essere stesso*. Il pensiero è mediazione ma, essenzialmente, è *il togliersi della mediazione*.

Ma che la rappresentazione, secondo cui “ciò che non è” è, si tolga nello stesso atto in cui si pone, cioè che sia contraddizione, *non vuol dire che svanisca*. Ché la sua cancellazione *equivarrebbe al non essere che è*: la contraddizione è sempre tolta (tolta nello stesso atto in cui è posta) ma mai cancellata, perché è il non essere e la sua cancellazione ne fa un essente. Sicché la rappresentazione, secondo cui “ciò che non è” è, nell'atto in cui è tolta *deve* essere conservata per essere ciò che nella sua verità è, il togliersi del non essere che è, l'affermarsi dell'essere. Cioè deve essere conservata *per essere tolta*. Ma è conservata non come qualcosa di reale ma in quanto costruzione¹⁴, mero prodotto che dice l'opposto di sé e, quindi, che dice ciò che non è, che non dice. Qui si annida l'equivoco (in cui forse cade Severino) di considerare non tolta la contraddizione perché conservata, quando è proprio perché è conservata come contraddizione che è tolta: qualunque intervento sulla contraddizione (la pretesa di cancellarla o, anche, di farla “passare” cioè di renderla non più fungente) è contraddittorio perché fa essere la contraddizione. La contraddizione è il suo *passare* e, per passare, non ha bisogno di alcun intervento.

Quindi, l'essere è *non perché non è non essere ma perché, se non fosse, sarebbe*. Se l'essere non fosse, vi sarebbe il non essere ma, se il non essere fosse, *non sarebbe non essere*: l'essere è *perché è*; la sua negazione si contraddice e, contraddicendosi, si toglie, *perché l'essere vi si afferma e, affermandovisi, la rende contraddittoria*¹⁵. Sicché per Parmenide non c'è un opposto dell'essere, perché è *per l'essere* che quella costruzione, che

14. La costruzione del nulla si compie per sottrazione dell'essere: immagino di togliere l'essere e quel che resta è il nulla. Ma, se il nulla è il risultato di questa sottrazione, come è il vuoto in un recipiente da cui è stata tolta l'aria, non è l'assoluto “non” ma è il “non” che è pensabile in riferimento all'essere che gli è stato sottratto. Ossia, è il “non” *di quell'essere* che, dunque, non gli viene sottratto: il nulla, che è l'assenza di essere, esige l'essere di cui è assenza. *L'essere è presente anche nella sua assenza*. L'essere è *assoluta presenza*.

15. Per Parmenide è l'incontraddittorietà dell'essere (il suo imporsi nella sua necessità) la ragione del contraddirsi di ciò che è diverso dall'essere (cfr. Ivi, 264).

rappresenta ciò che non è come un essente, non rappresenta nulla. Cioè, da Parmenide, il nulla (il non essere che è), che egli si rappresenta e *si deve* rappresentare per pensare l'esclusività dell'essere, è pensato avere la stessa consistenza del Minotauro o delle Arpie, anzi *non avere consistenza affatto*, perché Minotauro e Arpie rinviano pure a un qualche significato mentre quella costruzione che è il nulla non rinvia a nulla: è il sentiero che *non porta da nessuna parte e che, quindi, non è sentiero*.

Il pensiero è l'essere. Ma lo è *pensando, nell'atto in cui pensa*. Infatti, non si può negare di pensare senza pensare: il pensiero è innegabile, perché la negazione è pensiero. Poiché oltre l'essere non c'è nulla, il pensiero, che è pensando, è pensiero dell'essere, il pensiero in cui l'essere è pensato nella sua esclusività. Senonché il pensiero, per pensare l'essere nella sua esclusività, deve negare che sia ciò che non è. Ma negare che sia "ciò che non è" è sapere che la rappresentazione, secondo cui "ciò che non è" è, si toglie nell'atto si pone. La negazione, che è pensiero, è quindi, l'intimo negarsi della contraddizione.

Ma, se l'essere è *esclusivo* e il pensiero è *escludente* (negare è escludere), il pensiero è l'essere che pensa, ossia è *pensando*, solo se riconosce l'esclusività dell'essere ossia la sua irriducibilità al pensare: il pensiero, che è nel negarsi della rappresentazione secondo cui "ciò che non è" è, è nel negarsi della pretesa che il negarsi di questa rappresentazione (che è pensiero) *sia l'essere*. Infatti, la pretesa, che il negarsi di questa rappresentazione sia, è questa stessa rappresentazione. Dunque, il pensiero è *non essendo*, cioè è se non pretende di risolvere l'essere nel pensare. Però, che il pensiero *sia* non essendo non significa che si toglie nell'atto in cui si pone cioè che si contraddice; ma significa che si contraddice, e non è pensiero, se, per così dire, pretende di essere qualcosa di più del *luogo vuoto* in cui l'essere, nel togliersi della pretesa che "ciò che non è" sia, si afferma nella sua esclusività: il pensiero è, se, per esso, *non esiste altro che l'essere*.

Sicché essere e pensare sono lo stesso ma la loro identità si pone processualmente, cioè si afferma nella negazione della loro non identità e della loro identità *immediata*. Il che, poi, è lo stesso, che l'esclusività dell'essere non consente che ci sia *altro dall'essere*: un pensiero altro dall'essere e un essere altro dal pensare sono il nulla del pensiero e il nulla dell'essere. L'alterità di essere e pensare è la sua negazione. Ma lo stesso

deve dirsi se la loro identità è immediata, cioè non processuale, ossia se non si afferma nel negarsi dell'alterità. Perché, se l'identità è immediata, è *per essa* possibile l'alterità di essere e pensare. E, poiché *per essa* possono esserci un pensiero altro dall'essere (un pensiero *che non è*) e un essere altro dal pensare (un essere che *manca* di ciò che non è e, *eo ipso*, non è), l'immediata identità di essere e pensare è la negazione di entrambi, perché, appunto, implica la possibilità dell'alterità. Ma, se l'identità di essere e pensare si pone *solo* processualmente (= solo nel processo della negazione che è pensiero), a rigore non è identità ma *identificazione*, il farsi del pensiero *idem* con l'essere, il suo risolversi nell'essere¹⁶.

Tornando al testo parmenideo, poiché *al di fuori dell'essere non c'è nulla*, non “distaccherai (ἀποτμήξει) l'essere dalla sua connessione con l'essere né quando sia disgregato (σκιδνάμενον) in ogni senso completamente con cura sistematica né quando sia ricomposto (συνιστάμενον).”¹⁷ L'essere non è divisibile, sicché non lo si può spezzettare né ricomporre. Cioè, non è oggetto di analisi o di sintesi. Perché, per esser diviso in parti, dovrebbe essere diverso dalle parti di cui è essere. Più rigorosamente, le parti, in cui l'essere è diviso, dovrebbero essere diverse tra loro e dall'essere: se non sono diverse dall'essere o tra loro, non sono *parti* dell'essere. Ma l'essere non è divisibile “perché è tutto quanto uguale. Né vi è in alcuna parte un di più di essere che possa impedirne la contiguità, né un di meno, ma è tutto pieno d'essere”¹⁸: nulla può dividere l'essere perché ciò in cui viene diviso *deve essere*. Sicché parti in cui l'essere si divide non ce ne possono essere. Proprio perché è essere, è ovunque essere, ovunque lo stesso. Di qui l'immagine dell'essere come una sfera “di ugual forza dal centro in tutte le direzioni”¹⁹, immagine che è la rappresentazione della compattezza perché, appunto, nulla può separare l'essere da se stesso “né

16. Per l'intera problematica cfr. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*. Quanto detto potrebbe essere riproposto così: il pensiero è ma l'identità di essere e pensare si pone *nell'impossibilità* che il pensiero non sia e, *insieme*, *nell'impossibilità* che il pensiero sia immediatamente identico all'essere. Se lo fosse, il pensiero potrebbe non essere. Ma, in quanto è *esclusione di quelle due possibilità*, l'identità di essere e pensare è il pensiero, che non è identico all'essere ma lo diviene processualmente. Sicché questa identità non contraddice l'esclusività dell'essere, che piuttosto ribadisce, perché, essendo il divenire del pensiero, è intenzionalmente il suo togliersi nell'essere.

17. Parmenide, *Sulla natura*, in “I presocratici. Testimonianze e frammenti”, p. 272.

18. Ivi, p. 275.

19. Ivi, p. 276.

c'è la possibilità che l'essere sia dell'essere qui più là meno, poiché è del tutto inviolabile”²⁰, cioè perché non può venire alterato. Per Parmenide, quindi, l'essere non è, come intende, dal suo punto di vista, Severino, il tutto (che, come tale, è tutto di parti) perché per l'eleate è *l'intero* che non tollera partizioni. Né è essere *delle* determinazioni, perché le determinazioni non sono punto possibili: non possono essere contenute nell'essere, perché l'essere è indivisibile; e non possono essere altre dall'essere, perché oltre l'essere non c'è nulla.

Percorrendo l'unica via praticabile, quella dell'essere, se ne trovano le proprietà: “Essendo ingenerato è anche imperituro, tutt'intero, unico, immobile e senza fine.”²¹ Da cosa può essere generato? “Dal non essere non ti permetterò di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare ciò che non è.”²² Del resto, anche ammesso che sia generato dal nulla, posto che la generazione *presuppone* il tempo (prima non c'era, ora c'è), per quale ragione ad un certo punto (in un certo momento del tempo) sarebbe stato generato? Poiché una tale ragione dovrebbe risiedere nel nulla (l'essere non ci sarebbe ancora), non può non essere *una ragione nulla*. Sicché l'essere o è da sempre o non è affatto. Né dall'essere può generarsi altro, perché appunto altro dall'essere non c'è. Sicché non può nascere né perire: per venire ad essere, *prima* non doveva essere, *cioè prima doveva essere il nulla*; né *dopo*, *una volta che sia*, può essere diverso da sé, *perché per essere qualcosa di diverso dovrebbe divenire il nulla*²³. “E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso e così rimane lì immobile.”²⁴ È immobile perché *identico a se stesso*, cioè perché non può

20. *Ibidem*.

21. *Ivi*, p. 275.

22. *Ibidem*.

23. Di contro, Melisso si limita ad escludere che l'essere sia generato dal non essere: “Sempre era ciò che era e sempre sarà. Infatti se fosse nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se non era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere dal nulla.” Melisso, *Dell'essere*, in “I presocratici. Testimonianze e frammenti”, p. 316. Insomma, l'essere non può nascere dal non essere perché *ex nihilo nihil*. Ma questo significa, e in ciò concordo con Severino, che Melisso non avverte l'intrinseca impossibilità che l'essere non sia perché basa questa impossibilità sull'ingenerabilità dal nulla. Mentre Parmenide afferma che l'essere non può non essere e, quindi, non può essere generato, perché lo sarebbe dal nulla, Melisso afferma che l'essere non può non essere *perché non può essere generato*: se lo fosse, lo sarebbe dal nulla ed *ex nihilo nihil*.

24. Parmenide, *Sulla natura*, in “I presocratici. Testimonianze e frammenti”, p. 276.

mutare: per muoversi dovrebbe mutare il luogo in cui sta ma l'essere sta in sé stesso (= non c'è un luogo altro dall'essere in cui l'essere sta), sicché ogni movimento ne costituirebbe un mutamento. In altri termini, non si può muovere, perché, se si muove, muta, ma, se muta, cessa di essere. Né può mancare di qualcosa: perché oltre all'essere non c'è altro, per cui, se all'essere manca qualcosa, manca tutto. *O* manca di ciò che non è ma, se manca di ciò che non è, l'essere non è (= il non essere di cui manca lo costituisce); *o* manca di ciò che è ma, se manca di ciò che è, manca dell'essere. *Se manca, non è essere.*

“Perciò saranno tutte soltanto parole, quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero: nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore.”²⁵ Solo parole, *nulla di reale*. Perché nascere e morire, essere *e* non essere, muoversi o mutare colore non possono essere predicati di qualcosa. Un predicato, per essere tale, deve esserlo di qualcosa *che è*, perché non è possibile pensare qualcosa *senza pensare che è*; al di fuori dell'essere non c'è nulla da pensare: “ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα”²⁶. Ma, *eo ipso*, pensare che qualcosa nasca e muoia, sia *e* sia, si muova e cambi colore non è pensare perché non può essere *che sia* quel che si crede dotato di tali predicati. È piuttosto rappresentare, cioè immaginare che ci sia un *quid* che ha proprietà difformi da quelle dell'essere. O, il che è lo stesso, è la costruzione di un *quid per sottrazione delle proprietà essenziali all'essere*. Come è costruita la rappresentazione secondo cui “ciò che non è” è, così, per Parmenide, è *costruito* l'essere che nasce e muore, che è *e* non è, che si muove e muta. È costruito in quanto rappresentazione di un essere che non è o di un non essere che è. Sicché la sua costruzione è quella stessa contraddizione, secondo cui “ciò che non è” è. Quindi, nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore non sono proprietà del nulla (il nulla non ha proprietà) ma modi del fraintendimento dell'essere che lo rappresentano *come se fosse* “ciò che non è”. Pertanto, immaginare che ciò che è nasca e muoia, sia e non sia, cambi di luogo e muti di colore, cioè immaginare che sia *ciò che appare*,

25. *Ibidem*.

26. A. Lami (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti. Da Talete a Empedocle*, p. 284.

è risolvere l'essere in nulla. Ma queste sono solo "parole": ciò che nasce e muore, è e non è, cambia di luogo e muta di colore *non può essere*. Se fosse, *non sarebbe quel che è*.

3. *L'aporetica del nulla*

Secondo Severino, senza il non essere non è possibile porre il principio di non contraddizione né l'essere²⁷. Nella formulazione che Severino fa propria, il principio di non contraddizione è "l'essere non è non essere". Sicché la posizione del non essere è senz'altro richiesta dal principio di non contraddizione, perché secondo tale principio l'essere *esclude* il non essere (= gli si oppone), sicché il non essere deve esserci per essere escluso: "proprio perché si esclude che l'essere sia nulla, proprio affinché questa esclusione sussista, il nulla è posto, presente, e pertanto è. C'è un discorso sul nulla, e questo discorso attesta l'essere del nulla"²⁸. Preciso, infatti, che il non essere di cui si sta parlando è il *non essere che è*, sicché l'essere, secondo il principio di non contraddizione, *esclude* non un *certo non essere, un determinato "non"*, ma il *nihil absolutum*, l'assolutamente altro dall'essere.

Del resto, se il nulla è implicato nello stesso significato di essere e di ogni significato si predica L-immediatamente l'essere, cioè è contraddittorio che una qualche determinazione (un qualche essere, una qualche positività semantica) non sia (l'essere formale è costante persintattica²⁹), il nulla, che l'essere esclude, è implicato nella posizione di *qualsiasi* essere (cioè di ogni ente)³⁰. Ora, la proposizione "l'essere è", riferita all'essere formale, cioè non all'essere quale universale concreto = allo "è" che è ciascuna determinazione (ossia non riferita all'intero semantico, alla totalità delle determinazioni) ma all'essere *astratto*, all'essere in quanto

27. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 209.

28. *Ibidem*.

29. Ivi, p. 499.

30. Del resto, la negazione della presenza dell'essere è contraddittoria sia come negazione assoluta sia come negazione relativa. Nel primo caso, quale negazione assoluta, sarebbe il nulla, qualcosa che è *non essendo*; nel secondo, quale negazione dell'essere di un *quid*, come tale, cioè come negazione *relativa*, presuppone l'essere del negato sicché, secondo Severino, nega ciò che essa stessa afferma. Cfr. Ivi, pp. 503-506.

indifferente alle determinazioni di cui è essere (= lo stesso per tutte) quindi considerato (come se fosse) *senza di esse*, è una proposizione *identica*, equivalente alla proposizione “l’essere è essere”. Però, per Severino questa proposizione è essenzialmente connessa alla proposizione “l’essere non è non essere”³¹. Sicché pensare l’essere significa pensare *ciò che non è non essere*. Ossia, l’essere implicato nella posizione di ogni ente è l’essere che esclude di essere il nulla, cioè è l’essere che esclude il nulla. Il che comporta che negare che ci sia il nulla è per Severino negare che ci sia l’essere, cioè *affermare che il nulla è*.

Però, se il non essere è, l’essere non può essere ciò che non è non essere: l’essere esige il nulla per opporglisi ma, se il nulla è, l’essere è nulla e neppure gli si può opporre. “Sì che sembra doversi concludere che la contraddizione è il fondamento sul quale può realizzarsi lo stesso principio di non contraddizione. È noto con quanta chiarezza Platone abbia prospettato questa aporia nel *Sofista*. Ma è noto altresì che qui l’aporia rimane solo prospettata, e poi definitivamente accantonata” perché, dopo avere riconosciuto che non si può escludere il nulla senza includerlo nell’essere, Platone si concentra su un *certo* non essere tralasciando la questione del nulla³². Per esporre in modo rigoroso l’aporia nella sua *prima* formulazione utilizzando i termini di Severino, credo di poter dire: perché l’essere escluda il non essere (principio di non contraddizione) è necessario che il non essere *ci sia*; ma se il non essere c’è, l’essere non può escluderlo, perché appunto il non essere è, cioè *perché l’essere è il non essere* (contraddizione). Così, il principio di non contraddizione, che esige l’esserci del non essere, ha per fondamento la contraddizione e si risolve *nell’opposizione dell’essere a sé stesso*.

Del resto, il nulla, in quanto assolutamente altro dall’essere, oltre l’essere, ne è l’orizzonte³³, ciò che lo circoscrive, ciò all’interno di cui l’essere

31. Le due formule corrispondono ai momenti astratti di un medesimo principio: “[...] è indifferente che questo principio sia chiamato principio di identità (o di determinazione), o principio di non contraddizione. Infatti l’essere non è non essere perché l’essere è essere, e, viceversa, l’essere è essere perché l’essere non è non essere [...] Parimenti è da escludere una priorità logica di uno rispetto all’altro: i due lati del principio sono immediatamente connessi, e quindi nessuno dei due è un che di mediato dall’altro”. Ivi, p.178.

32. Ivi, pp. 209-210.

33. Stella si domanda donde questa definizione. Certamente Severino pensa la posizione del nulla come essenziale alla posizione dell’essere. Ma, se il nulla fosse orizzonte

si iscrive (si pone). Il principio di non contraddizione definisce appunto il rapporto tra l'essere e il suo orizzonte nei termini per cui "l'essere non è non essere", cioè nei termini per cui l'essere *non è il suo orizzonte*. Ma, se il nulla è nulla, l'implicazione ad esso dell'essere è nulla; sicché il principio di non contraddizione non si può porre affatto: "se il non essere non è, non si può nemmeno *affermare* che l'essere non è non essere, perché il non essere, in questa affermazione, in qualche modo è."³⁴ Ma la stessa affermazione per cui, non essendoci il nulla, l'essere non ha orizzonte, cioè per cui non implica altro, *contiene il riferimento dell'essere al nulla, cioè l'implicazione che intenderebbe escludere*. Sicché (in questa *seconda* formulazione dell'aporia), se l'altro dall'essere è il nulla e se il nulla è nulla, un altro dall'essere non ci può essere; ma se, oltre all'essere non c'è nulla, c'è il nulla in rapporto al quale l'essere è *pensato* (nel testo Severino parla di "riconoscimento") come esclusivo: secondo Severino il riconoscimento dell'essere nella sua esclusività (che l'essere non implica nulla fuori di sé) "esige il riferimento dell'essere al nulla, ossia l'implicazione di questo a quello."³⁵ Essenzializzata, questa seconda formulazione dell'aporia assume, a mio giudizio, la seguente conformazione: se il nulla è nulla, non c'è ma, se non c'è, l'essere è impensabile. *Sicché il nulla c'è perché, senza di esso, non c'è l'essere*.

Tra i vari tipi di togliimento dell'aporia che Severino non accetta³⁶ quello più rilevante mi sembra, appunto, consistere nel *non porre*

dell'essere, "*il rapporto tra essere e nulla sarebbe un rapporto veramente particolare, perché sussisterebbe tra contenuto e contenente; sarebbe cioè un rapporto di inclusione*. Se non che, in tal modo, l'essere verrebbe bensì determinato dal nulla, ma il nulla, inglobando l'essere, sarebbe limitato da esso solo, per così dire, solo sul «versante interno», rimanendo invece indeterminato sul «versante esterno», L'essere verrebbe *interamente* determinato dal nulla, ma il nulla verrebbe *parzialmente* determinato dall'essere. Se valesse questa rappresentazione, insomma, il nulla, includendo l'essere, includerebbe anche il rapporto tra di essi, così che il negativo, inglobando il positivo, finirebbe per risucchiarlo in sé, a sé riducendolo. E lo stesso rapporto farebbe la medesima fine." A. Stella, *Il concetto di "relazione" nell'opera di Severino*, p. 184.

34. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 212.

35. *Ibidem*.

36. Severino cita due tipi oltre quello su cui mi soffermo. Il tipo fondato sulla distinzione di Frege fra senso e significato per cui il nulla non ha significato ma ha senso in quanto esprime la forma del negare. In questo modo, però, non si risolve l'aporia perché il nulla in quanto assenza di significato continua ad essere pensato come qualcosa diificante in quanto steresi di significato. Cioè anche in questa prospettiva il nulla viene pensato come qualcosa che è. E l'altro tipo, che si modella sulla *presenza dell'assente* e che rappresenta il

assolutamente il nulla. Perché per lui non porre il nulla è porre l'aporia. Così Severino:

Se il nulla non è posto, non può essere infatti nemmeno posto il principio di non contraddizione: non porre il nulla significa essere nell'impossibilità di escludere che l'essere sia nulla. Non solo, ma non può essere posto nemmeno l'essere. Si è infatti accennato sopra che il «nulla» appartiene al significato «essere»: sì che non porre il nulla significa non porre nemmeno l'essere, non porre l'essere significa non porre nulla. Negare la posizione del nulla significa pertanto negare l'orizzonte della totalità dell'immediato. L'appartenenza del significato «nulla» al significato «essere» è rilevabile *immediatamente*; e così pure, che la posizione di un qualsiasi significato implichi la posizione del significato «essere» è *immediatamente* rilevabile.³⁷

Relativamente alla prima parte del testo riportato, per cui, se il nulla non è, *non può venire escluso*, cioè non si può porre il principio di non contraddizione secondo cui l'essere esclude di essere nulla, devo far osservare che da ciò non si può inferire la *necessità* del nulla. Cioè non si può affermare che il nulla c'è *perché c'è il principio di non contraddizione*. Perché, appunto, il principio di non contraddizione c'è *proprio perché c'è il nulla*. In altri termini, se il nulla non è, *del principio di non contraddizione non ce ne facciamo nulla*, ché, anzi, proprio in esso risiederebbe la contraddizione, perché un tale principio, affermando che l'essere non è non essere cioè che l'essere si pone escludendo il non essere, *renderebbe il non essere, che non è, essenziale all'essere*. Cioè, non solo farebbe essere il non essere (nel linguaggio di Severino, *affermerebbe che è*) ma lo farebbe essere come ciò *senza di cui* l'essere non è, sicché l'essere, dipendendo da un inessente, non potrebbe essere. Se il nulla non è, il principio di non contraddizione, che afferma l'opposizione dell'essere al nulla cioè che l'essere sussiste per l'opposizione al nulla, quindi per il nulla cui si

tentativo di uscire dall'aporia affermando che il non essere è *ma in quanto non essere*, è un tentativo che non può non fallire perché che il non essere sia è proprio la contraddizione. Infatti, il non essere, per quel tanto che è, non può non essere; per quel tanto che non è, non può essere.

37. Ivi, p. 211.

oppone, è negazione di sé, perché, appunto, afferma l'opposizione del nulla al nulla, cioè una opposizione nulla, nulla come opposizione.

Ma le cose, secondo Severino, non stanno così. Il "nulla" è perché appartiene al significato "essere": "l'essere è, per essenza, ciò che non è non essere" sicché "porre l'essere senza porre il non essere significa non porre nemmeno l'essere; stante appunto che l'essere è per essenza ciò che non è non essere"³⁸. Così, del principio di non contraddizione, secondo Severino, non se ne può fare a meno perché *esprime l'essenza dell'essere. Eo ipso*, se c'è l'essere, non può non esserci anche il nulla.

Perché l'essenza dell'essere è di non essere nulla? Mi sembra che la risposta di Severino sia questa: l'essere è *perché* non è nulla. Che il nulla appartenga al significato di essere è immediatamente rilevato cioè è immediatamente dato insieme all'esserci di qualcosa: "questo è rosso" significa "questo, che è immediatamente presente, è rosso" ma l'immediata presenza, che è l'essere di questo, *esige il suo non essere nulla*. Ché, altrimenti, il "questo" neppure sarebbe immediatamente presente: se è nulla, *non è rosso*. Sicché è per la sua immediata presenza, cioè per l'immediatezza (l'ovvietà) del suo darsi, *perché non è nulla*: nel linguaggio di Severino, questo che ha colore rosso è perché si impone *da sé* come un *non-nulla*. Invece, sostiene Severino, "un orizzonte posizionale che per essenza non include come posto il non essere, non è in grado di negare l'identificazione dell'essere col non essere, e quindi è esso stesso uno stare in contraddizione: nella misura appunto in cui gli è preclusa la negazione della contraddizione"³⁹: se il nulla non c'è, non è possibile negare che l'essere (qualunque essere) sia nulla; ma, se non si può negare che l'essere sia nulla, l'essere in se stesso *può essere nulla*: il rosso, che immediatamente è, è in sé la possibilità di essere nulla. E tanto si deve affermare che è quanto che non è: se non si può negare che l'essere sia nulla, *l'essere può non essere*. Sicché l'essere c'è (è essere e non nulla) solo in quanto *non è il nulla*. Ma non è il nulla soltanto in quanto il nulla c'è: ossia, se il nulla non c'è, non c'è neppure la totalità dell'immediato. Pertanto, porre l'essere significa porre il nulla, perché, senza porre il nulla, non si pone l'essere ma si pone *solo* il nulla. Perché, appunto, se il nulla non c'è, l'essere (qualunque

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*.

essere) non può essere il *non-nulla*, sicché può essere nulla, cioè *può non essere*; ma l'essere, che è in sé stesso la possibilità di non essere, è l'essere che tanto è quanto non è, *cioè è l'essere che non è = il nulla*. Il nulla non può non essere e *solo per esso* l'essere è.

Così, si chiarisce in che senso, per Severino, il nulla appartiene all'essenza dell'essere, perché un essere (qualsiasi essere), che non ne sia negazione (cioè che non escluda di essere nulla), è contraddittorio e quindi *non è*. Sicché il nulla appartiene all'essenza dell'essere *in quanto tolto* (in quanto *non è* l'essere) ma, *eo ipso*, deve esserci per poter venire tolto (= per venire distinto dall'essere). O, anche: l'identità dell'essere è di opporsi al nulla – l'essere è il suo non esser nulla, sicché, senza il nulla, non c'è essere. Pertanto, come si accennava anche sopra, *l'aporetica del nulla è l'aporetica dell'essere*. Perché, appunto, è l'essere che esige il nulla per essere: senza il nulla, l'essere non c'è; ma, se c'è il nulla, non c'è l'essere. A rigore, l'aporetica è la seguente: poiché per essere esige il nulla, cioè poiché l'essenza dell'essere è il nulla, *l'essere è nulla*.

Prima di ripercorrere la via seguita da Severino per uscire dall'aporia mi permetto di osservare che, se l'essere è *per essenza* ciò che non è nulla perché è *non essendo il nulla*, sicché il nulla *deve* essere, l'uscita dovrà consentire che l'essere sia *nonostante il "nulla"* che esso non è: cioè, l'essere del nulla *non deve rappresentare il non essere dell'essere*. In altri termini, ciò che l'uscita dovrà conservare è l'alterità di essere e nulla, che l'essere esige il nulla in quanto non è non essere, sicché *il nulla, essenziale all'essere, deve essere tale da non risolvere l'essere*: che l'essere sia nulla è, secondo Severino, niente altro che l'aporia, dalla quale si deve uscire.

L'osservazione che Severino ritiene fondamentale va in questa direzione: «allorché si afferma che la posizione del non essere attesta l'essere del non essere non si può intendere di affermare che «nulla» significhi, in quanto tale, «essere»⁴⁰, cioè non può significare che l'assenza di essere *sia*: essere e nulla non sono lo stesso perché, se il nulla (cioè l'assenza di essere) fosse, l'essere non sarebbe. In altri termini, se il nulla, in quanto assenza di essere, è, l'essere non gli è opposto *perché è nulla*. Quindi, il nulla, in quanto assenza di essere, *non è*. Il che, però, significa

40. Ivi, p. 213.

che il nulla che *deve* essere, perché l'essere ci sia, *non è l'assenza di essere*: solo così l'essere del nulla non inficia l'essere, cioè solo così si può uscire dall'aporia.

Infatti, per Severino, che la posizione del non essere ne attesti l'essere significa "che il nulla, che è significante come nulla, è. Il presentarsi del nulla non attesta che «nulla» significa «essere»; ma che il «nulla», significante come nulla, è"⁴¹. Quindi, il nulla, che è, non è l'assenza di essere ma un significato che indica questa assenza. Questo si presenta = è presente = è, non l'assenza di essere ma *il significato "nulla"*. Ed è esso l'essere del nulla, il nulla essente: quando si dice che il nulla è, non si intende che l'assenza di essere sia ma che è positivamente significante ossia che c'è un significato che la esprime e che *non è nulla*; se lo fosse, non sarebbe un significato. Ma, poiché quel significato esprime l'assenza di essere *che non può essere*, il nulla non è *se non in quanto significato*.

Orbene, secondo Severino la contraddizione del nulla, cioè il *non essere che è*, non concerne il nulla quale assenza di essere, nel linguaggio di Severino non è "interna al significato «nulla» (o al significato «essere» che è l'essere del nulla); ma è tra il significato «nulla» e l'essere, o la positività di questo significato"⁴². L'assenza di essere, che viene significata, in sé stessa non è, *sicché in essa, secondo Severino, non vi può essere contraddizione*. Né può esservi contraddizione nell'essere, che, anche quando è essere del nulla (cioè anche quando è quel significato *in quanto significato*), è, e basta. La contraddizione del *non essere che è* concerne il significato "nulla", in quanto significato che indica l'assenza di essere, sicché, pur essendo come ogni altro significato, *non è perché significa non solo qualcosa che non c'è ma che, se fosse, non potrebbe essere significato*, cioè significa ciò che toglie la possibilità di significare, perché toglie al significato la possibilità di valere come tale: "la positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l'assoluta negatività."⁴³ Sicché il nulla *nel suo non essere*

41. *Ibidem.*

42. *Ibidem.*

43. *Ibidem.*

è in contraddittorio mentre è contraddittorio in quanto significato, perché *in quanto significato* è⁴⁴.

Infatti,

Se ogni significato (ogni contenuto pensabile, è una sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare; o, che è il medesimo, tra l'essere formale e la determinazione di questa formalità [...]), è chiaro allora che il significato «nulla» è un significato autocontraddittorio, ossia è una contraddizione, è l'essere significante come una contraddizione: appunto quella per cui la positività di questo significato è contraddetta dall'assoluta negatività del contenuto significante. In altri termini, ogni significato è sintesi del significato «essere» e della determinazione dell'essere: ogni significato è cioè una positività («essere») determinata. Nel significato «nulla» la determinazione della positività contraddice, in quanto negatività assoluta, la positività, ossia il positivo significare della determinazione.⁴⁵

Il significato “nulla” è autocontraddittorio *perché ciò che viene significato non è e, quindi, non significa nulla*: significa il nulla e, *eo ipso*, non significa. Ma, per ciò stesso, *include come suo momento il nulla come significato in contraddittorio*: è infatti in rapporto all'assenza di essere, cioè per il fatto che l'assenza di essere non è e, quindi, non può significarla come intende, che il significato “nulla” si contraddice⁴⁶.

44. Va chiarito che per Severino l'essere del significato “nulla”, cioè la positività di questo significato, non concerne solo l'essere *formale* ma anche il “concreto contenuto semantico che viene pensato allorché, ponendo il nulla, è posto “l'altro dalla totalità dell'essere.”” ivi, p. 214. *Eo ipso* con la posizione di questo altro è implicata la totalità dell'essere: il significato “nulla” implica la presenza dell'intero.

45. Ivi, pp. 213-214.

46. Opportunamente Stella nota che Severino usa l'espressione significato in due sensi: nel primo, “esso designa il contenuto determinato della significazione”, nel secondo indica una relazione, “cioè come una *sintesi*, in continuità con la sua interpretazione dell'essere e dell'ente.” Ma tra i due sensi ad essere prioritario è il primo perché “solo in quanto con l'espressione «significato» si fa valere il contenuto determinato del significare, si può affermare che la contraddizione non è interna al significato «nulla»”. Ma ciò solo perché il nulla, nella sua assoluta negatività, si connota come un contenuto *in contraddittorio*. A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell'opera di Severino*, p. 187. Il che poi indica che il significato “nulla” è contraddittorio in quanto sintesi dello “è” che accompagna ogni significato dell'assoluta negatività del significante.

Orbene, proprio perché come significato il nulla è contraddittorio mentre *non lo è in sé stesso, in quanto assenza di essere*, Severino ritiene di avere superato la difficoltà. Infatti, secondo lui, “il principio di non contraddizione *non afferma la non esistenza* del significato autocontraddittorio [...] ma afferma che il «nulla» non significa «essere» [...] ossia esige l'inesistenza della contraddizione del significato «nulla» che vale come momento del significato autocontraddittorio.”⁴⁷ In altri termini, il principio di non contraddizione (“l'essere non è non essere”) dice che l'essere e il nulla non sono lo stesso ma lo dice negando il significato “nulla” *che è*, cioè non negando la sua esistenza ma negando che l'essere sia quel significato; l'essere non è nulla perché, se lo fosse, sarebbe la contraddizione, quel “nulla” (il significato “nulla”) che non riesce a porsi perché, per così dire, *mescola* essere e non essere: “Il non essere, che nella formulazione del principio di non contraddizione compare come negazione dell'essere, è appunto il non essere che vale come momento del non essere, inteso come significato autocontraddittorio.”⁴⁸ Sicché il principio di non contraddizione, per porsi, esige che il nulla sia in sé incontraddittorio essendo contraddittorio solo come nulla essente cioè come essere che è nulla. Infatti, per Severino il nulla, in quanto assenza di essere, cioè *in quanto inessente*, è in sé innegabile, *perché negandolo non si nega nulla* cioè ci si contraddice. Ma lo si può negare *mediatamente*, cioè l'essere può *escludere di essere nulla*, *perché il nulla essente è contraddittorio*, cioè perché che l'essere sia nulla è un essente: infatti, per quanto tolto nell'atto in cui è posto, è, in quanto tolto, *posto*⁴⁹. Ma il nulla essente, cioè il significato “nulla”, è contraddittorio in forza dell'incontraddittorietà del nulla quale assenza di essere. O, anche: la contraddizione di quel significato è la *sintesi di essere e nulla*, sintesi resa possibile *dalla loro separatezza*. L'essere *nel suo essere* e il nulla nel suo essere nulla, cioè *nel suo non essere*, sono incontraddittori. La contraddizione sta solo nel

47. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 215.

48. *Ibidem*.

49. “Proprio in forza del nulla inteso quale significato autocontraddittorio e, in particolare, per la positività del suo significare che decreta l'essere del nulla, si può escludere che l'essere non sia, *perché la negazione del nulla non è una negazione – nulla* [...] L'essere del nulla consente, insomma, la posizione del principio di non contraddizione”. A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell'opera di Severino*, p. 199.

significato “nulla” quale sintesi di due separati (di due che *non sono lo stesso*) cioè *nel pensiero che, pensando il nulla, lo pensa come essente*.

Però, con ciò, a mio giudizio, il principio di non contraddizione viene ad avere *il suo fondamento nel nulla*: l’essere non è nulla, non perché il nulla non è ma perché è contraddittorio che sia nulla, cioè perché la sintesi dello “è”, che accompagna ogni significato, e dell’assoluta negatività del significante, sintesi che costituisce il significato “nulla”, è contraddittoria. Infatti, se, come intende Severino, il significato “nulla” appartiene all’essenza dell’essere, perché è per suo tramite che l’essere non è nulla e, quindi, è, all’essere appartiene anche quell’incontraddittorio nulla che il significato “nulla” contraddicendosi intende significare. Cioè, il nulla, in quanto assenza di essere, *non è* ma, se “l’essere non è non essere”, è essenziale all’essere in quanto è ciò che l’essere *non può essere*. Ma, se all’essere è essenziale il nulla, perché *per esso* che l’essere è, l’essere è nulla, perché appunto la sua essenza è vuota. In generale, l’essere non può essere *ciò che non è nulla*. Ciò che non è nulla, ossia *ciò il cui essere consiste nella negazione del nulla*, è nulla. E ciò anche quando, come accade secondo Severino, l’essere nega (esclude) un significato che *rinvia al nulla*. Perché negando quel significato nega qualcosa di essente ma negandolo perché si contraddice come significato, cioè perché *non significa nulla, non può non escludere anche ciò che quel significato intende significare*. Se è nulla si contraddice, quindi l’essere è in quanto *non è nulla*: questo mi pare essere il ragionamento di Severino. E ad esso corrisponde la formulazione del principio di non contraddizione, l’essere non è non essere. Ma, obietto io, se l’essere è ciò che non è nulla, cioè se è la negazione del nulla, è nulla: il nulla non può venire negato da altro (estrinsecamente) proprio perché nulla, cioè proprio perché, negandolo, anche *mediatamente*, non si nega nulla. Escludere il nulla è escludere nulla, il nulla dell’escludere. Il che significa che l’essere *non è* la negazione del nulla e che il nulla non è *per sé stesso*, cioè, in quanto tale, è negazione di sé, è la contraddizione che si toglie nell’atto in cui si pone (se è nulla, è e non è, è non essendo e non è essendo). Reciprocamente, la contraddizione, togliendosi nell’atto in cui si pone, è nulla. Ma il negarsi del nulla è l’affermarsi dell’essere. Sicché l’essere *non nega il nulla ma si afferma nel togliersi del nulla, che*

è pensiero (appunto, il pensiero dell'essere), come indipendente da questo stesso pensiero.

Tornando a *La struttura originaria*, relativamente alla prima formulazione dell'aporia (perché l'essere non sia non essere è necessario che il non essere *ci sia*; ma se il non essere c'è, l'essere non lo può negare, perché l'essere è il non essere), questa viene superata per il fatto che il non essere c'è come significato autocontraddittorio, non come quella negatività assoluta che quel significato significa. Sicché l'essere può negare quel positivo significato perché, appunto, non è l'assoluta negatività che intende significare. Infatti,

Se il significato «nulla» non valesse come questa autocontraddittorietà – se il nulla non fosse, nel senso che è corretto riconoscere –, e se dunque il nulla fosse soltanto quell'assoluta negatività, per la quale esso vale come significato incontraddittorio [...], escludere che l'essere sia nulla sarebbe un non escluder nulla, poiché l'esclusione non avrebbe un termine su cui esercitarsi: il nulla non apparirebbe nemmeno.⁵⁰

Quindi, solo a condizione che vi sia contraddizione è possibile il principio di non contraddizione; il principio esclude che l'essere sia non essere (= che vi sia la contraddizione), perché che il non essere sia *non può essere*. Ma il non essere può venire negato *solo se c'è*. Il che, però, secondo Severino non vuol dire che il principio di non contraddizione abbia a fondamento la sua negazione: perché la contraddizione, che il principio di non contraddizione esige, è come tale *tolta*. Ed è tolta in forza dell'incontraddittorietà del nulla:

Il nulla è posto come ciò che non può avere alcuna positività: «nulla» significa «nulla», e quindi il nulla non può avere alcuna rilevanza o positività semantica: se il nulla è nulla, il nulla non è e non significa nulla; e quindi non può neppure *apparire*. Per questo lato il nulla non si costituisce come significato autocontraddittorio; e il principio di non contraddizione afferma appunto questa nullità del nulla.⁵¹

50. Ivi, p. 216.

51. *Ibidem*.

Il principio di non contraddizione, quindi, esclude che l'essere sia nulla, *perché il nulla è nulla, cioè per l'incontraddittorietà del nulla*: è per questa che il non essere che è (il significato "nulla") non può essere. Sicché il principio di non contraddizione non dipende dalla sua negazione ma *dall'incontraddittorietà del nulla per la quale la sua negazione è tolta*: esige la contraddizione ma in quanto tolta in virtù del nulla. Senza il nulla, cioè senza l'autocontraddittorietà del significato «nulla», il principio di non contraddizione non può costituirsi:

Il costituirsi del principio di non contraddizione non esige pertanto che l'autocontraddittorietà del significato "nulla" non sia tolta, ma esige il campo semantico costituito da questo significato autocontraddittorio. In altri termini, quel principio non esige che non esistano significati autocontraddittori, ma che l'autocontraddittorietà sia come tolta; o quel principio si realizza solo in quanto si realizza quel significato autocontraddittorio.⁵²

E, poiché per esserci esige il nulla in virtù di cui è tolta la contraddizione del "non essere che è" (il significato "nulla"), il principio di non contraddizione, secondo Severino, afferma l'incontraddittorietà dell'essere *sul fondamento dell'incontraddittorietà del nulla*: l'essere è perché c'è il nulla; senza il nulla *non è essere ma nulla*.

Relativamente alla seconda formulazione dell'aporia (l'essere implica e non implica l'orizzonte del nulla), Severino nota che anche in questo caso l'aporia sussiste perché si perde di vista il positivo significare del nulla, cioè si intende il nulla soltanto come negatività assoluta, sicché non si vede come l'essere gli si possa in qualche modo riferire. Ma questo prescindere dalla negatività assoluta "non sussiste, appunto in quanto quell'assoluta negatività è *considerata*, e pertanto è tenuta implicitamente in relazione al momento del suo positivo significare dal quale si vorrebbe per altro prescindere assolutamente."⁵³ In altri termini, secondo Severino pensare che l'essere non possa in alcun modo riferirsi alla negatività assoluta e che, quindi, non implichi il nulla come suo orizzonte

52. Ivi, pp. 216-217.

53. Ivi, p. 220.

significa riferirsi al nulla, ossia pensare che alla negatività assoluta l'essere non possa riferirsi significandola come irrelata a tale significato, *mentre è proprio la negatività assoluta che si intende significata per escludere che ad essa ci si possa riferire*. Sicché è alla negatività assoluta che ci si riferisce dicendo che ad essa non ci si può riferire: pensare che alla negatività assoluta non ci si possa riferire è contraddittorio.

Per Severino, la negatività assoluta non è il significato "nulla", che appunto è un essente, ma questo significato le si riferisce perché intende esprimerla. Sicché l'essere può riferirsi al nulla inteso come significato incontraddittorio (come negatività assoluta) escludendolo in quanto è "un *distinto* dalla positività costituita dall'altro momento dell'autocontraddittorietà, ma non un *irrelato* a questo momento."⁵⁴ Cioè si riferisce al nulla (*in quanto negatività assoluta*), che esclude di essere, *per il tramite del significato "nulla"*. In quanto distinto dal significato "nulla", il nulla è incontraddittorio e, secondo Severino, può stare in relazione di contraddizione (= di opposizione) con l'essere⁵⁵: l'essere appunto lo esclude come il suo opposto. Ma questo riferimento è possibile in quanto il nulla trova espressione nel relativo significato: perché appunto l'essere può escludere di essere nulla (cioè può riferirsi al nulla escludendolo) escludendo il "non essere che è", il significato "nulla".

In merito alla risoluzione di questa seconda formulazione dell'aporia, mi limito ad osservare che un riferimento alla negatività assoluta mi sembra problematico: il significato "nulla", infatti, si contraddice *perché ciò che intende esprimere non è*, cioè è contraddittorio non perché ciò che intende esprimere è qualcosa che è e che non si risolve nella sua espressione ma perché relativo a nulla, cioè perché non c'è il contenuto che intende esprimere. Reciprocamente, il nulla, *in quanto tale*, non può essere relativo ad alcunché. Sicché pensare l'essere come ciò che si riferisce

54. *Ibidem*.

55. In nota Severino afferma che non bisogna "confondere quell'unità di essere e non essere, che è la stessa significazione concreta dell'essere (e del non essere), e che consiste nello stesso rapporto di esclusione del non essere da parte dell'essere, non bisogna confonderla con l'unità di essere e non essere, nel quale consiste il nulla come significato autocontraddittorio." Ivi, p. 221. La confusione non va fatta perché, secondo Severino, l'esclusione del non essere da parte dell'essere che è il reciproco riferimento di essere e nulla è l'essenza dell'essere, ciò per cui è essere e non è nulla, ossia è la stessa autocontraddittorietà del significato "nulla".

al nulla è contraddittorio, perché o non è nulla ciò a cui si riferisce (e quindi l'essere, se si riferisce, si riferisce a sé stesso e non si riferisce affatto) o ciò a cui si riferisce è nulla (e quindi l'essere è un riferimento nullo, nullo come riferimento, cioè è nulla). Sicché, a mio giudizio, l'essere o è irrelato o è nulla.

Per concludere, mi sembra opportuno accennare al contenuto del paragrafo 14 del cap. IV de *La struttura originaria*, che concerne “il nulla e la contraddizione”. Secondo Severino “l'autocontraddittorietà – ogni significato autocontraddittorio – è il nulla stesso”: porre un significato autocontraddittorio (“triangolo non triangolare”, “rosso non rosso”, “qui non qui”, ecc.) “significa *porre il nulla*.”⁵⁶ Perché? Perché ciò che si dice ponendo quei significati non lo si può dire di nessun ente. Per il principio di non contraddizione, di nessun positivo si può dire che è il suo opposto: se lo è, non è sé stesso, sicché è e non è, *cioè è nulla*. Scrive Severino: “Il principio di non contraddizione, affermando che l'essere non è non essere (dove il «non essere» vale sia come negatività assoluta che come il contraddittorio di un *certo* positivo) esclude appunto che il positivo sia autocontraddittorio, o che l'autocontraddittorietà *sia*. L'essere è essere, sì che l'autocontraddittorietà è il nulla: un essere che non sia (o che sia il suo contraddittorio) *non è*.”⁵⁷

Questo testo mi sembra avere importanza nell'esegesi del pensiero di Severino: perché, se l'autocontraddittorietà è il nulla e se il principio di non contraddizione esclude che l'autocontraddittorietà sia, il principio di non contraddizione è essenzialmente la proposizione “l'essere non è il nulla”. È vero che tale principio (“l'essere non è non essere”) esprime *entrambe le proposizioni*., sia “l'essere non è il nulla” sia “x (qualunque positivo) non è non x (qualunque altro)”. Ma le esprime entrambe, perché l'essere, se non esclude di essere nulla, non è, cioè è nulla. Sicché le due proposizioni *non si pongono sullo stesso piano*: solo perché “l'essere non è il nulla”, “x (qualunque positivo) non è non x (qualunque altro)”, che altrimenti si darebbe un positivo, cioè un essere, che, non essendo sé ma altro, è in sé nulla. In altri termini, la proposizione “l'essere non è il nulla” è l'essenza del principio di non contraddizione, cioè è questa

56. Ivi, p. 228.

57. *Ibidem*.

stessa proposizione *nella sua universalità* (= in quanto abbraccia ogni positivo). O, anche: la proposizione “l’essere non è il nulla” deve essere l’opposizione *originaria*, quella sulla cui base ogni ente, opponendosi al nulla in quanto “è”, si oppone ad ogni altro ente⁵⁸.

“Ma come *porre* il nulla non è un *non porre nulla*, così porre l’autocontraddittorietà non è un non porre nulla.”⁵⁹ Come porre il nulla è far essere il nulla cioè rappresentarlo come un essente, *dunque non porre il nulla ma qualcosa*, così porre un significato contraddittorio è porre la contraddizione, cioè l’essere che è tolto nello stesso atto in cui è posto, come qualcosa di essente, *dunque semplicemente come posto*. Il che però significa che un significato autocontraddittorio è posto *come se non lo fosse, cioè come se fosse incontraddittorio*. Questo è il lato che, secondo me, Severino non considera. Egli si limita, mi pare, alla constatazione che i significati contraddittori ci sono, senza avvedersi che nella loro immediata significatività non appaiono contraddittori: cioè che la loro contraddittorietà è postuma, perché implica la conoscenza degli opposti che vengono unificati, sicché, se una tale conoscenza fosse data prima della loro posizione, questa ne sarebbe impedita. Sicché, a rigore, significati contraddittori non ce ne sono essendo solo in quanto tolti, nell’atto in cui ci si avvede della loro contraddittorietà. *La contraddizione è il passato*. E, se invece si intende che, nonostante la coscienza della loro contraddittorietà, per la quale *non fungono più*, essi continuino ad esserci, non ci si avvede che la coscienza della loro contraddittorietà non può rappresentarne la cancellazione. Perché cancellarli è farli essere (= si cancella ciò che è), cioè

58. Faccio osservare che quanto da me sostenuto non corrisponde alla lettera della Nota del Poscritto di “Ritornare a Parmenide” (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 117). In questo testo Severino sostiene che l’opposizione originaria è l’opposizione del positivo e del negativo che si esprime nella proposizione “l’essere non è non essere” di cui l’opposizione dell’essere ad ogni forma di negativo (incluso il nulla) è una individuazione. Ma il nulla non è una individuazione della negatività ma *la negatività stessa*. Infatti, “si dice che questo albero non è questa casa, non perché questo albero è questo albero [...] ma perché questo albero è un essere e l’essere non è non essere – (e dell’essere si pone che non è non essere, perché di ogni determinazione concreta dell’essere si pone che non è il suo negativo)”. Ivi. Ma, ogni determinazione dell’essere non può essere il suo negativo, *perché, se lo fosse, non sarebbe, cioè perché, se lo fosse, sarebbe nulla*. Anche se non lo riconosce, secondo me nel pensiero di Severino a costituire l’essenza dell’opposizione originaria è l’opposizione di essere e nulla.

59. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 228.

non riconoscerli contraddittori. Proprio perché contraddittori, debbono, quindi, essere conservati (= debbono continuare ad esserci); debbono appunto essere conservati *perché tolti*. Se non fossero conservati, *neppure sarebbero tolti* cioè *neppure sarebbero contraddittori*. La contraddizione è il passato, *ciò che non funge più ma non può essere cancellato*, è memoria.

Invece, Severino si limita alla constatazione per cui i significati autocontraddittori *ci sono*. Sicché “l’aporia dell’essere dell’autocontraddittorietà è la *stessa* aporia dell’essere del nulla”⁶⁰, ché, appunto, quei significati debbono esserci per essere esclusi ma, se ci sono, sono incontraddittori. E l’aporia ha la stessa soluzione: “Il significato autocontraddittorio è *incontraddittoriamente* significante come quell’autocontraddittorietà che esso è.”⁶¹ Cioè è incontraddittorio in quanto significato (come ogni significato) ma ciò che significa è la contraddizione, sicché l’essere dei significati contraddittori viene contraddetto da ciò che essi positivamente significano e, quindi, è il nulla essente (ossia è lo stesso significato “nulla”): “Che l’autocontraddittorietà sia incontraddittoriamente significante o, *che è il medesimo*, che l’assolutamente negativo sia positivamente significante: questa è l’autocontraddittorietà i cui *momenti* sono il significato autocontraddittorio (= autocontraddittorietà-momento) e l’incontraddittorio o positivo significare del significato autocontraddittorio.”⁶²

Mi limito ad osservare che, se i significati contraddittori sono e sono il nulla, la contraddizione, che è il nulla, è come ogni altro significato: il significato contraddittorio è, appunto, contraddittorio non in quanto significato ma per la contraddizione che significa, sicché è *significando la contraddizione*. Con la conseguenza, che la contraddizione è, cioè che l’essere implica (include) la contraddizione. Del resto, il significato contraddittorio “nulla”, secondo Severino, appartiene all’essenza dell’essere.

60. *Ibidem*.

61. *Ivi*, p. 229.

62. *Ibidem*.

4. Il principio di non contraddizione

È chiaro, dice Aristotele, che spetta al filosofo indagare intorno ai principi del ragionamento. Perché, il filosofo indaga *περὶ πάσης τῆς οὐσίας*. Se indaga ciò che è, deve avere di mira *τὰς βεβαιωτάτας ἀρχὰς τοῦ πράγματος*: solo conoscendone i principi, si può conoscere ciò che è, perché appunto quel che è lo è in forza dei suoi principi. Anche la conoscenza è ma, se obbedisse a principi diversi da quelli cui obbedisce il suo conosciuto, non lo conoscerebbe affatto⁶³: sicché i principi di ciò che è devono essere principi della sua conoscenza. Orbene,

Il principio più sicuro di tutti (*βεβαιωτάτη ἀρχή*) è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore (*περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον*): questo principio deve essere il più noto (*γνωριμωτάτην*) (infatti, tutti cadono in errore circa le cose che non sono note) e deve essere un principio non ipotetico (*ἀνυπόθετον*), giacché quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa non può essere una pura ipotesi, e ciò che necessariamente deve conoscere chi voglia conoscere qualsivoglia cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa. È evidente, dunque, che questo principio è il più sicuro di tutti.⁶⁴

Questi, secondo Aristotele, sono i caratteri che il principio deve avere *per esser tale*. Se non li ha, una proposizione non può essere principio. Il principio deve innanzitutto essere *βεβαιωτάτη ἀρχή*, cioè, per essere principio, una proposizione deve essere la più ferma, la più salda tra tutte le proposizioni, quella dalla cui fermezza (*principium firmissimum*) dipendono tutte le altre, quella che non può venire meno *senza che vengano meno le altre*. Principio è, quindi, ciò da cui tutto dipende, ciò senza di cui nulla è.

Eo ipso, il principio è ciò intorno a cui non possiamo sbagliare, ciò che non può contenere errori. Perché l'errore è tale alla luce della verità. Sicché l'errore è il suo dileguare: se il principio è *βεβαιωτάτη ἀρχή*, non

63. Aristotele, *Metafisica*, b5 – b10.

64. Aristotele, *Metafisica*, p. 184.

può non essere inerrante, perché l'errore è, *come tale*, la proposizione che non sta salda.

Per altro, il principio è γνωριωτάτη ἀρχή. *Principium notissimum*, perché ciò che non contiene errori è il noto ma il principio deve essere *il più noto*: dovendo essere una proposizione tale che, *solo* perché la conosciamo, possiamo conoscere, deve da noi essere conosciuta *prima di conoscere* ogni altra cosa, perché appunto conosciamo ogni altra cosa *in essa*. Sicché *conosciamo quella proposizione meglio di ogni altra*: possiamo pure avere una conoscenza molto dettagliata (minuziosa, completa) di tutto il resto *ma nessuna conoscenza può essere più limpida ed esaustiva della conoscenza del principio*, perché appunto è per essa che conosciamo: *nessun'altra conoscenza può essere più luminosa*.

Ed è ἀνυπόθετον perché ciò senza di cui non possiamo conoscere ossia ciò da cui dipende ogni conoscenza *non può non essere*. Ipotesi è ciò che può non essere; ma il principio della conoscenza non può essere un'ipotesi: la negazione della sua anipoteticità, cioè la sua risoluzione in ipotesi, dovrebbe avere a fondamento quello stesso principio che appunto vi si riaffermerebbe nella sua anipoteticità. Sicché è principio ciò che *non può non essere*, ossia ciò la cui negazione è un'ipotesi che si toglie da sé perché lo esige come suo principio.

Secondo Aristotele, βεβαιωτάτη ἀρχή è questa proposizione: “è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo (ἅμα), appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, sotto lo stesso rispetto (κατὰ τὸ αὐτό)”⁶⁵. Come noto, del principio Aristotele ha dato nella *Metafisica* anche quest'altra definizione: “non è possibile che la medesima cosa in un unico e medesimo tempo (καθ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον) sia e non sia”⁶⁶. In entrambe le formulazioni del principio, l'elemento decisivo è il tempo: una cosa non può essere e non essere, appartenere e non appartenere ad un'altra cosa, *nello stesso tempo*. Se, nel momento in cui una cosa è, anche non è, *non è punto*; se, nel momento in cui una cosa appartiene ad un'altra, anche, dallo stesso punto di vista, non le appartiene, *non le appartiene punto*. Si dice principio di non contraddizione per questo, ché è il principio che dice che, se ci si contraddice, cioè se si dicono cose contrarie a quelle

65. *Ibidem*.

66. Ivi, 453.

che si sta dicendo, non si dice. *Eo ipso*, esso è principio non solo della conoscenza ma dell'essere: ciò che è deve essere incontraddittorio perché quel che si contraddice è nulla. Ma l'incontraddittorietà, secondo questo principio, è limitata *alla contemporaneità*; se un evento è, è necessario che sia (non può non essere) nel tempo in cui è *ma non è necessario che sia in un altro momento* cioè non è necessario che un evento *sia*. Se è, è incontraddittorio, cioè non può non essere *nel momento in cui è*. Ma *l'incontraddittorietà non costituisce il suo essere*: cioè non è non potendo non essere ma è *potendo non essere* in tempi diversi, in quanto, appunto, il contrario può esserci *in un tempo diverso o nello stesso tempo purché l'altro non ci sia*: per il principio di non contraddizione, quindi, ciò che è *può non essere*. O, anche: per esso la contraddizione (l'essere che è non essere, il non essere che è) è possibile. Ad essere esclusa dal principio è solo la contraddizione *nello stesso tempo*, cioè *la contemporanea presenza degli opposti*.

Mi sembra quindi che Severino abbia buon gioco nel ricondurre la formulazione del principio di non contraddizione contenuta nel *De interpretatione* al nichilismo⁶⁷. La formulazione è la seguente:

Che ciò che è sia, quando è, e che ciò che non è non sia, quando non è, risulta certo necessario; non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia. In effetti, l'essere per necessità di tutto ciò che è, quando è, non equivale all'essere per necessità, assolutamente, di tutto ciò che è. Similmente si dica per ciò che non è [...] Certo per necessità ogni oggetto è o non è, come pure, sarà o non sarà, ma non è davvero necessario dire una delle due cose, separata dall'altra. Con ciò intendo dire, ad esempio che necessariamente domani vi sarà una battaglia navale, oppure non vi sarà, ma che non è tuttavia necessario che domani vi sia una battaglia navale, né d'altra parte è necessario che domani non vi sia una battaglia navale. Ciò che invece risulta necessario, è che domani avvenga o non avvenga una battaglia navale.⁶⁸

67. cfr. la polemica con Berti E. in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, pp. 308 segg.

68. Aristotele, *Dell'espressione*, p. 63.

La necessità che domani avvenga o non avvenga una battaglia navale è il principio di non contraddizione, come formulato nella *Metafisica*. Ma che non è necessario che una battaglia navale ci sia è l'indifferenza ad essere, la possibilità della contraddizione. Perché a dover essere incontraddittorio è l'essere *nel tempo in cui è o non è*: nel tempo in cui è, non può non essere, nel tempo in cui non è, non può essere. Ma, non essendo necessario che sia in quel tempo, è un essere che, in sé stesso (a prescindere dal tempo), può *indifferentemente essere oppure no*.

In altri termini, il principio di non contraddizione in Aristotele non concerne l'essere *come tale* ma l'essere nel riferimento temporale. Ma, seppure assunto con questa limitazione, è dell'essere che il principio di non contraddizione predica la possibilità di non essere quando dice che non è necessario che ciò che è sia o che ciò che non è non sia: se, come Aristotele pensa, l'evento "battaglia navale" è un ente, nella sua indifferenza ad essere domani oppure no esprime l'indifferenza ad essere *dell'essere*, se si vuole di questo evento *nel suo essere*. Dicendo che non è necessario che domani ci sia una battaglia navale, è del suo essere che si dice che *può non essere*. Ciò che in realtà il principio di non contraddizione in Aristotele, ma *a dispetto della sua intenzione*, dice è che l'essere, che è nel tempo, *non è*, è contraddizione, è nulla. Però, *a dispetto della sua intenzione* perché per Aristotele quell'essere che è nel tempo è, *nel tempo in cui è*.

Senonché, anche nella formulazione di Severino, secondo la quale "l'essere non è non essere", la contraddizione è possibile, anzi è richiesta *in quanto tolta*, perché l'incontraddittorietà (l'essere che esclude di essere nulla) si attua nella negazione del significato "nulla" cioè del non essere che è. A prescindere da quanto ho evidenziato nel paragrafo precedente, mi sembra difficoltoso concepire l'incontraddittorietà come negazione della contraddizione, cioè risolverla nel processo in cui viene affermata. In generale, il processo in cui l'incontraddittorio si afferma non può esserne concepito come costitutivo senza fare della contraddizione la condizione dell'incontraddittorietà. Ora, questa condizione può essere concepita, come fa Severino, *in quanto tolta* ma, *in quanto tolta*, condiziona perché appunto l'incontraddittorietà (l'esclusione da parte dell'essere di essere nulla) risulta dal togliimento della contraddizione: insomma, se il principio di non contraddizione sussiste perché il nulla essente si

contraddice e si toglie, ha bisogno della contraddizione per essere, dunque è contraddizione. Se a ciò si aggiunge che tale togliimento è possibile grazie all'incontraddittorietà del nulla *nel suo non essere*, il nulla viene ad essere concepito da Severino, come ho rilevato nel paragrafo precedente, come il fondamento del principio di non contraddizione. Che così si appalesa contraddittorio: perché, se l'essere è escludendo di essere nulla e tale esclusione è possibile in virtù del nulla, tanto l'essere esclude il nulla quanto il nulla in questa esclusione lo costituisce. Sicché l'essere esclude e non esclude di essere nulla, perché dalla sua esclusione il nulla è implicato quale essenza dell'essere: il nulla escluso *non è escluso affatto*.

A me sembra che l'incontraddittorietà, che è impossibilità che non sia (e qui ha ragione Severino) cioè innegabilità (contraddire è dire contro, intenzionalmente negare) non abbia bisogno del processo con cui viene affermata, cioè di dimostrarsi tale; al contrario, ad avere bisogno di affermarla processualmente (mediante la negazione del suo opposto, appunto mediante la contraddizione) siamo noi che, cercando l'incontraddittorio, ci troviamo nella necessità di saggiare i nostri convincimenti ipotizzando che non siano, ossia contraddicendoli. Se la contraddizione è possibile, i nostri convincimenti non sono incontraddittori, se la contraddizione è impossibile perché ciò che contraddiciamo si afferma come condizione del nostro stesso contraddire, allora se ne può affermare l'incontraddittorietà. Sicché per affermare l'incontraddittorietà si passa attraverso la contraddizione e la sua negazione ma a passare siamo noi che cerchiamo l'incontraddittorio *per poterlo affermare come tale*. Invece, in sé l'incontraddittorio è indifferente alla nostra ricerca e alla contraddizione, eccedendole entrambe. Sicché la nostra ricerca può accedere all'incontraddittorio che cerca *solo riconoscendo la sua irrilevanza*: l'incontraddittorietà, per essere tale, non ha bisogno del processo della sua dimostrazione.

5. *La dialettica*

Severino muove dal noto passo della *Scienza della logica*:

L'unico punto, *per ottenere il progresso scientifico*, – e intorno alla cui

semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi, – è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto *particolare*, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la *negazione di quella cosa determinata* che si risolve, ed è perciò negazione *determinata*. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui risulta; – il che è propriamente una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione *determinata*, ha un *contenuto*. Codesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto. – Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accogliere nulla dal di fuori.⁶⁹

Per Severino, il significato speculativo del testo soprariportato (riguadagnato, si badi, “per conto nostro” cioè *dal punto di vista di Severino che può non corrispondere a quello hegeliano*) “è che, da un lato, la “negazione determinata”, o – aristotelicamente – il contrario di una certa determinazione *appartiene necessariamente* al significato di questa determinazione; e, dall'altro lato, questa appartenenza necessaria è *L-immediatamente* posta.”⁷⁰ Ciò che va prima di tutto sottolineato è che Severino assume l'hegeliana negazione determinata (ciò che per Hegel è la negazione *di una determinazione*) come il suo *contrario*⁷¹. L'intento o, più semplicemente, ciò che ne consegue è la risoluzione della negazione determinata, cioè del negarsi della determinazione (la negazione determinata, dice Hegel nel testo citato de *La Scienza della Logica*, è l'unità del concetto

69. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, pp. 47-48.

70. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 372.

71. Per le ragioni di questa operazione, cfr. A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell'opera di Severino*, pp. 430 segg.

e del suo opposto, cioè della sua negazione), nella relazione di contrarietà⁷² cioè nella *sintesi* tra un concetto e ciò che esso non è. La contrarietà è, infatti, per Aristotele, la “differenza massima” cioè il *grado più alto di differenza*⁷³. Sicché la contrarietà è opposizione ma l’opposizione tra contrari è differenza: “il contrario *non è* il suo contrario” significa “l’uno differisce dall’altro”. Ma differisce dall’altro (= non è il suo contrario) perché c’è un grado intermedio, sulla cui base si misurano l’uno e l’altro, cioè un grado con il cui incremento o il cui decremento si passa in uno dei contrari. E un tale grado appartiene all’uno e all’altro, *perché è per esso che essi sono contrari*: la relazione di contrarietà pensata nei termini aristotelici, in quanto presenza di un intermedio che consente di passare dall’uno all’altro *consentendo ai contrari di esserci*, è l’unità per la quale gli opposti si pongono nelle loro differenze e *non si tolgono*⁷⁴.

Orbene, la tesi di Severino è che il contrario di una determinazione, cioè la sua negazione, appartiene necessariamente al suo significato: se non le appartenesse, la determinazione sarebbe *insignificante*; cioè, il significato di una determinazione sta nel suo contrario, *in ciò che essa non è*, in ciò da cui differisce. Sicché *senza il contrario non è*: in tal senso l’appartenenza del contrario al significato di una determinazione è necessaria (L-immediatamente posta), *perché non può non essere*: “è *immediatamente autocontraddittorio* affermare che una determinazione è posta come tale qualora il suo contrario non sia posto.”⁷⁵ Sicché “ogni

72. Cfr anche G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Introduzione. La determinatezza del negare, secondo Hegel, consiste nel fatto che la negazione non può essere negazione di tutto (= negare tutto è negare nulla, il nulla del negare cioè la negazione della negazione), sicché la negazione è negazione di un determinato che si risolve. La negazione determinata è invece da Severino intesa nel senso che *senza un determinato da negare non c’è negazione*, cioè che la negazione *presuppone l’essere del negato sicché negandolo lo esige*. Quindi, secondo Severino, proprio perché ciascuna determinazione *non è* l’altra, *ha nell’altra il proprio essere* e la negazione reciproca delle determinazioni si risolve nella reciproca opposizione di essenti, appunto della relazione di contrarietà, in cui il contrario è opponendosi al suo contrario parimenti essente.

73. Aristotele, *Metafisica*, p. 419.

74. Invece, per Aristotele la contraddizione, cioè la negazione, non ha intermedi: “la contraddizione consiste in una opposizione in cui l’uno o l’altro dei due membri deve necessariamente essere presente in qualsivoglia cosa, senza che ci sia alcun termine intermedio.” Aristotele, *Metafisica*, p. 429. La contraddizione è, appunto, il negarsi di ciò che si contraddice, in quanto non è sé stesso.

75. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 372.

contrario vale L-immediatamente come costante del suo contrario”⁷⁶: posto un contrario, è posto il suo contrario. Tolto il suo contrario, ogni contrario è tolto. Ma perché è autocontraddittorio affermare che una determinazione è posta se non è posto il suo contrario? Perché senza il contrario una determinazione *non ha identità*: è l’identità del determinato a esigere *il suo distinguersi da altro*, aristotelicamente *la sua differenza*, con che è richiesta la presenza di ciò da cui differisce; *ché, se non c’è l’altro da cui differisce, è indifferente, è nulla*. E, poiché il contrario è tale per il suo contrario, se c’è un contrario, c’è anche l’altro e, *pur non risolvendovisi*, ha *nell’altro* la sua essenza. Infatti, il contrario è altro da questa *essenza*, cioè ha una *identità* irriducibile alla sua negazione *che pure lo costituisce*⁷⁷. Perché risolvere l’identità nella differenza è negarla: l’identità implica la differenza, perché, senza differenza, non c’è identità, ma questa implicazione *necessaria* non comporta che l’identità sia differenza, perché la differenza, senza identità, è *indifferenza*. L’identico è tale *perché differente*: se non è differente da altro, non è identico (a sé). Ma il differente è tale *perché identico*: se non è identico (a sé), non è differente (da altro). Sicché identità e differenza, pur implicandosi reciprocamente, non si risolvono l’una nell’altra. Questa mi sembra, *in nuce*, la posizione di Severino.

Così, posti, per esempio, Z e K in quanto determinazioni contrarie, K è incluso in Z in quanto negato, e Z è incluso in K in quanto negato. Cioè, Z include K perché ne è la negazione, e viceversa, Sicché Z e K

76. *Ibidem*.

77. Stella coglie in questo, mi pare, la differenza tra l’unità di Hegel e la sintesi di Severino; “allorché Hegel parla del contraddirsi di ciascuna figura, in cui si esprime la fenomenologia del *logos*, non si riferisce soltanto al *divenire*, inteso come passaggio orizzontale di una figura (determinazione) nella determinazione (figura) successiva, ma anche e soprattutto al *trascendersi* verticale di ogni determinazione, che si porta così ad un certo livello, al livello dell’unità o dell’infinito.” A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell’opera di Severino*, p. 438. In Hegel la determinazione è la sua negazione; il che comporta non solo l’emergere (orizzontale) di una nuova determinazione (il “progresso” della scienza) ma l’affermarsi in ciascuna dell’infinito, il risolversi di ciascuna nella sua verità. Che quindi non è il divenire ma “la molla” del divenire. “Di contro in Severino l’intero è la *sintesi*, cioè la *relazione* tra contrari. Egli, pertanto, riconosce bensì che ciascuna determinazione, per essere effettivamente, cioè per porsi concretamente, deve uscire da sé stessa, riferendosi all’altro da sé. Se non che, questo altro è inteso come la determinazione contraria, in relazione alla quale si costituisce il concreto. Le determinazioni, cioè il finito, vengono così iscritte nel *tessuto (trama) relazionale*, che costituisce la *struttura originaria*, e non vengono più colte nel loro necessario trascendersi come accade nella concezione hegeliana.” *Ibidem*. L’unità hegeliana è infinita eccedenza sul finito. La sintesi severiniana è la relazione tra finiti.

includono, a rigore, *la loro negazione*. È importante, credo, sottolineare che qui si tratta di *inclusione* o di *appartenenza* dell'uno all'altro in quanto tolto, cioè che la negazione, così come intesa da Severino, è solo una *nota* del posto. Ciò che non si può dare è che l'essere dell'*uno si risolva nell'altro*, ché, altrimenti, nessuno dei due si porrebbe. In questo caso, le determinazioni sarebbero contraddittorie, non contrarie.

Infatti, il significato concreto di ciascun contrario (= ciò che ciascun contrario è) è costituito, da una parte, “dal *toglimento* dell'altro contrario”, e, dall'altra, “dalla *determinazione* del toglimento che consente loro di opporsi come negazioni determinate (indichiamo con *z* e con *k* questa determinazione, rispettivamente, di *nK* e *nZ*).”⁷⁸ Mi sembra questo il passaggio decisivo. Ciascuno contrario è la negazione dell'altro: *Z* è la negazione di *K* (*nK*) e *K* è la negazione di *Z* (*nZ*). Ma *Z* può essere *nK in quanto Z*, *K* può essere *nZ, in quanto K*: ciò per cui non si risolvono nella negazione dell'altro è ciò per cui si possono opporre ossia per cui ci sono in quanto opposti. Sicché il non essere l'altro è il piano “contraddittorio” cioè la materia del contrario, mentre *z* e *k* che determinano *nK* e *nZ* (il piano “contraddittorio”) *rendendoli possibili* sono la forma del contrario⁷⁹.

Orbene,

se *z* e *k* sono, rispettivamente, *ciò che in Z si contrappone a K* e *ciò che in K si contrappone a Z* – cioè sono la determinazione o la forma della

78. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 373.

79. In altri termini e a prescindere dal testo, *K* è negazione di *Z*, il suo non essere *Z* lo costituisce. Ma senza *Z*, secondo Severino, non ce ne può essere negazione, cioè non ci può essere *K*. Sicché, se c'è *K*, deve esserci anche *Z*, perché il suo toglimento è l'essenza di *K* e senza *Z*, toglimento non ce n'è. Con che *Z* è essenziale a *K in quanto tolto*. E viceversa. Così, il contrario è necessariamente implicato nella posizione di un contrario, perché appartiene alla sua essenza *in quanto tolto*. Ma, quando nel testo di Severino, si dice “toglimento” o “tolto” non si intende la negazione di qualcosa *nel suo essere*, cioè non si intende che qualcosa *non sia*. In realtà, Severino intende *formalmente* la negazione, come relazione al negato, sicché da essa il negato è presupposto *sussistente in sé*. O, anche, la negazione è pensata da Severino *come estrinseca al negato*: è *K* che nega *Z* e *Z* non è *K* ma altro (il suo contrario). Così, la negazione è la relazione di opposizione, il porsi *non essendo l'altro*: gli opposti si negano ma, pur negandosi, ci sono e i determinanti *z* e *k* sono essenziali all'opposizione di *Z* e *K*. Il determinante è appunto la *forma* dell'opposizione, ciò per cui c'è opposizione: gli opposti si oppongono *perché l'uno non è l'altro*, cioè perché l'uno ha un'identità irriducibile a quella dell'altro. L'opposizione, invece, è la *materia*, il non esser l'altro dell'uno.

contrapposizione – , d'altra parte z e k si distinguono in quanto tali dalla contrapposizione di cui sono forma; o il campo semantico-posizionale costituito da z e quello costituito da k si distinguono in quanto tali dal campo semantico-posizionale rispettivamente costituito da nK e nZ .⁸⁰

Ossia, Z e K sono qualcosa *di più* del loro contrapporsi e ciò lo attesta, per così dire, la loro stessa opposizione. Nel senso che la loro identità è ciò per cui si oppongono, sicché essa è irriducibile alla loro opposizione. La forma si distingue dalla materia. Il che corrisponde a quanto si diceva nel § 1 del presente capitolo, cioè che l'opposizione può essere solo una nota degli opposti, quella che accomuna i diversi, sicché l'opposizione presuppone tutte le altre note (la divisibilità degli opposti). O, anche a quanto si diceva sopra, cioè che l'implicazione di identità e differenza non è identità.

Però la distinzione tra la materia e la forma non è separazione ma la loro reciproca implicazione: infatti, "la forma del contrario Z vale L -immediatamente come (necessariamente) implicante la materia di Z (la quale è appunto il togliimento, la negazione di K)" cioè "la proposizione « z è nK » (o « k è nZ ») è L -immediata – sì che la forma di Z , implicando la materia di Z , implica K come tolto"⁸¹. Z , essendo, differisce da K , sicché è il contrario di K , cioè non è K , *perché è*; la sua opposizione (la materia) è, quindi, implicata dalla sua forma; *ché, se non fosse il togliimento di K dunque se non implicasse K come tolto*, non sarebbe. Reciprocamente, Z è perché è il contrario di K : senza essere nK , cioè K in quanto tolto, è nulla. Questo è, appunto, il senso dell'implicazione tra contrari, che in ciascun contrario, poiché la forma implica la materia, è *implicato il contrario* – "la materia appartiene all'essenza della forma, o la forma è forma in quanto è forma della materia: se la determinazione z , che costituisce la forma del contrario Z , implica necessariamente il togliimento di K , porre z senza porre nK significa non porre z "⁸². Z implica K perché la sua forma (la sua identità di contrario) implica la contrarietà a K (il suo essere nK), *quindi implica K in quanto tolto*. Senza K , non c'è Z . *Perché non ce n'è togliimento*.

80. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 373.

81. *Ibidem*.

82. Ivi, p. 374.

Perché l'implicazione di forma e materia, quindi dei contrari, è necessaria? Perché porre *z* senza negare il contrario di *Z* non è porre *z* ma non *z*, cioè *non porre z*: l'identico senza il contrario non è identico. Cioè, la posizione *astratta* di *z* (*z senza* il suo contrario) è una autocontraddizione che si toglie. E si toglie perché *z* è *nK*, cioè perché la forma implica necessariamente la materia. “Ma, propriamente, l'immediatezza concreta è la *relazione originaria* tra l'implicazione necessaria e il togliimento della negazione autocontraddittoria dell'implicazione.”⁸³ Cioè la forma implica necessariamente la materia *perché è autocontraddittorio che questa implicazione non ci sia*. Sicché, da una parte, è autocontraddittorio che questa implicazione non ci sia perché la sua negazione la riafferma e si toglie, d'altra parte, questa implicazione è necessaria *perché la sua negazione si toglie*: non si dà implicazione *senza il togliimento della sua negazione*.

Il che corrisponde *all'incipit* di questo cap. IX de *La struttura originaria*, intitolato “La dialettica”, in cui Severino sottolinea che l'identità di certezza e verità con cui si conclude la *Fenomenologia dello spirito* “può valere come risultato solo nel senso che la posizione dell'identità è tale in quanto non sia *astratta* immediatezza, ma in quanto è *in relazione* al togliimento dell'opposizione di certezza e verità: è per questa relazione che si dice che l'identità “risulta” o che è “mediata”. ”⁸⁴ In altri termini, il fondamento, per Severino, implica la negazione della sua negazione, perché, solo se si mostra innegabile, solo se vi si afferma risolvendo la sua negazione in autocontraddizione, è *veramente* tale. Senza il processo del suo risultare *può non essere fondamento* e, quindi, *non lo è*. Pertanto, l'immediato non è senza il suo risultare, cioè la mediatezza con cui si pone, la dialettica con cui si afferma nella negazione della sua negazione. *La struttura originaria* è appunto la relazione tra il fondamento e il processo del suo risultare. Vale la pena ribadire che questa natura relazionale del fondamento dipende dal fatto che per Severino *il fondamento sussiste per la negazione della sua negazione, cioè per il processo dialettico in cui si afferma (si pone)*. Per lui, appunto, non c'è fondamento senza il processo del suo risultare. Ma il fondamento *non è il processo del suo risultare*:

83. Ivi, p. 385.

84. Ivi, p. 365.

l'essenzialità del processo al fondamento *non comporta l'identità di fondamento e processo, perché, data questa identità, il fondamento non risulterebbe*. Il fondamento risulta processualmente e il processo è processo del suo risultare ma fondamento e processo non si risolvono l'uno nell'altro. Essi piuttosto sono *in relazione* l'uno all'altro.

Relativamente alla posizione dell'implicazione di forma e materia del contrario, Severino fa riferimento ai tre momenti delineati da Hegel nei §§ 80, 81 e 82 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* in cui si dipana il togliimento della contraddizione cioè si articola la *relazione* tra l'implicazione e il togliimento della sua negazione: 1) momento dell'*intelletto astratto*, ossia del concetto astratto della posizione di z non implicante la posizione di nK ; 2) momento *dialettico*, o negativo razionale, in cui la posizione di z astrattamente considerata, si contraddice e si realizza nella posizione di $n-z$ (o come un non porre); 3) momento *speculativo*, o positivo razionale, in cui la contraddizione è tolta ponendo z come negazione di *quel certo* non- z che è K ; ossia intendendo la posizione di z come necessariamente implicante la posizione di nK ⁸⁵.

Ciò che prima di tutto Severino sottolinea è che ciò che egli intende "come togliimento *immediato* o come struttura dell'*immediatezza logica*" corrisponde a ciò che per Hegel è la *mediazione*, perché il togliimento della contraddizione per cui z è posto *senza il suo contrario* (sicché non è *veramente* posto), cioè la mediazione di z nella sua astrattezza, si compie perché l'implicazione di z e nK è L-immediata: infatti, è *per essa* che il togliimento della contraddizione viene compiuto. Il fondamento, quindi, è immediato perché non per altro ma per sé stesso si afferma nella sua negazione. Ma, come sottolineato sopra, il fondamento *esige il togliimento della sua negazione*: l'immediato, che si afferma nella sua negazione, è immediato affermandovisi, perché vi si afferma. Il che significa che per lui l'immediato, in questo caso l'implicazione di z e nK , è la sintesi tra sé e la negazione della sua negazione, cioè tra sé e il processo da cui risulta. Sicché " z è nK " è immediato e insieme mediato. Lo è prima di tutto perché che z sia nK si afferma immediatamente nella sua negazione ma che z *sia* nK è già la relazione tra z e nK ; e poi lo è perché la relazione tra

85. Ivi, p. 385.

z e nK è in relazione cioè è *mediata* dal togliimento della sua negazione. L'immediato, che si afferma nel togliimento immediato della sua negazione (= nella negazione che si toglie per la sua immediatezza), si afferma (cioè si pone) *mercé questo togliimento*.

Posto a prescindere dalla negazione del suo contrario, quale *puro immediato* (l'immediato *senza mediazione*), z è indistinguibile da altro, sicché, se lo si pone (cioè, se lo si pensa) quale *puro immediato*, *non lo si può non porre come altro da sé*: il momento *dialettico*, in cui le determinazioni separate (z) si sopprimono passando nelle loro opposte, è intimo alla posizione astratta del determinato, essendo appunto il risolversi della posizione di z *nella posizione di un non - z* , cioè nella negazione di sé. Il non- z è il contrario di z ma quale sia, secondo Severino, il testo hegeliano lo lascia indeterminato. E, *a mio giudizio*, a ragione, perché solo così, cioè per la indeterminatezza di ciò in cui si risolve, z può essere la negazione di sé⁸⁶. Invece, nel terzo momento (lo speculativo), z è posto come negazione di quel non- z che è K . Cioè, proprio perché z , *astrattamente posto*, è il nulla di sé, è concretamente posto come nK (come un contrario che differisce dal suo contrario); così, “la posizione di z , concretamente concepita, è un immediato *passare*, o un immediato *risolversi* nella posizione di K (che è appunto il contrario di Z) *come tolto*. Questo passare è l'*essenziale contraddizione* di ogni determinazione finita, o è l'essenziale contraddirsi dell'astratto nel concreto, ossia nell'intero.”⁸⁷ Va sottolineato che la contraddizione di cui si parla qui e che Severino definisce essenziale, perché non può essere tolta costituendo l'essenza di ogni determinazione, non è autocontraddizione, cioè il *togliersi di un termine*, ma la relazione tra termini *contrari*, come sono z e K . La contraddizione che Hegel intravede ovunque è, secondo Severino, l'implicazione che sussiste tra contrari in cui l'uno è l'altro ma *in quanto tolto*, cioè *l'uno è il togliimento dell'altro*, la relazione negativa all'altro⁸⁸. Il pas-

86. Ché, altrimenti, *z sarebbe già nK* , cioè si risolverebbe nel suo contrario e non sarebbe negazione di sé. Il secondo momento in questo caso sarebbe già il terzo.

87. Ivi, pp. 388-389.

88. “Ciò significa che il *contraddirsi* delle determinazioni, nella concezione di Severino, viene inteso come *passaggio* nella determinazione ulteriore e la *contraddizione* come la relazione di necessaria implicazione, che sussiste tra il singolo significato e l'orizzonte semantico che l'oltrepassa, così che il singolo significato *si contraddice* nel senso che *si oltrepassa* nell'orizzonte semantico.” A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell'opera di Severino*, p. 442.

sare di ciascuno è appunto, nell'interpretazione che Severino dà dei testi hegeliani, non divenire altro ma relazionarsi, cioè *passare nella relazione*, in cui si afferma nella sua identità: "la contraddizione essenziale non è un'autocontraddizione: in quanto non è un passare semplicemente in K ma è un passare in K *come tolto*, cioè è passare in nK. Se il passare fosse semplicemente da z a K, z sarebbe posto come non – z: come quel certo non – z che è K."⁸⁹ Che z passi in nK significa che z si contraddice nel suo altro, perché lo implica, ma l'altro è *ciò che è tale per esso*, cioè contro cui z si pone. Quindi, lo implica quale sua essenza *in quanto è altro*. Sicché si risolve in questo altro in quanto *gli è altro*, cioè in quanto K, contenendo la negazione di Z, contiene Z in quanto tolto. I contrari non si annullano ma si implicano *reciprocamente*: l'uno si risolve nell'altro ma *per ciascuno l'altro in cui si risolve è*. Il che poi significa: *ciascuno, opponendogli, sostiene l'altro*. Lo speculativo è, appunto, il togliimento della contraddizione in un duplice senso, della contraddizione relativa alla posizione astratta di z e della contraddizione "che si produce concependo la contraddizione essenziale come un semplice passare da z a K o a k (nz) come non tolto"⁹⁰. Che poi corrisponde alla posizione astratta di z, al suo annullarsi in altro.

6. *Λ'ελεγχος*

L'*ελεγχος* è, per Severino, l'autotogliimento della negazione dell'opposizione ossia

è l'accertamento che la negazione non esiste come negazione *pura*, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costruirsi, di affermare ciò che nega. Dire che l'opposizione 'non può' essere negata, significa dunque rilevare che, proprio perché il fondamento della negazione è ciò che essa nega, essa consiste nella negazione di se medesima, nel suo togliersi come discorso.⁹¹

89. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 389.

90. *Ibidem*.

91. E. Severino, "Ritornare a Parmenide", in *Essenza del nichilismo*, p. 43.

La negazione dell'opposizione si toglie perché, a rigore, si toglie la negazione *come tale*. Infatti, così argomenta Severino, il fondamento della negazione è *il negato*. E per essere negato, deve essere; sicché la negazione in tanto lo nega in quanto si nega. Cioè, *non lo nega perché in tanto si costituisce come negazione in quanto si oppone (si pone di contro) a ciò che essa nega*, sicché, negandolo, nega il suo fondamento, quindi sé stessa: l'opposizione è, appunto, il fondamento della negazione

nel senso che, se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significativa a ogni altro significare) non esisterebbe nemmeno. Esiste, solo se afferma ciò che nega. Negando, quindi, nega il proprio fondamento, nega ciò senza di cui non sarebbe [...] nega sé medesima.⁹²

Quindi, l'opposizione è innegabile: negare l'opposizione è opposizione, ossia è il negarsi di questa negazione (= della negazione dell'opposizione): negando l'opposizione, la negazione nega il proprio fondamento. Ma lo nega *come ogni altra, ché, appunto, negando, la negazione nega l'opposto su cui si fonda*. Ossia, per Severino, la negazione è, come tale, *negazione dell'opposizione* e, *eo ipso*, è il suo togliersi, perché ha nell'opposizione il proprio fondamento.

L'argomentazione non mi sembra convincente: secondo Severino, infatti, la negazione *come tale* si risolve in negazione di sé. Ma il negarsi della negazione è ancora negazione, cioè è *il riaffermarsi della negazione nella sua negazione*. La negazione è innegabile. Né la negazione che si afferma innegabile può essere *opposizione* alla negazione in cui si afferma, perché appunto si afferma nel suo negarsi: la negazione che si afferma innegabile è intima al negato; se fosse un opposto, non sarebbe il *suo* negarsi. Reciprocamente, la negazione *in quanto opposizione* non è la negazione nella sua innegabilità: nella sua verità la negazione non è opposizione. Quindi, l'opposto non può essere opposto alla negazione, ché, risolvendola in opposto, *non è alla negazione che si oppone*. L'opposizione alla negazione *si nega come tale*; e, poiché l'opposto può essere opposto al suo opposto *ma non alla negazione*, nulla può *contrastare* la negazione.

92. *Ibidem*.

Né dall'impossibilità che si dia negazione *pura* si inferisce, come Severino ritiene, che a suo fondamento ci sia l'opposizione. Infatti, negazione *pura* non può darsi perché *non c'è negazione che non sia negazione di qualcosa*: il solo "non", il "non", che non nega qualcosa, *nega tutto*, cioè è il nulla. Ma ciò non vuol dire che la negazione sia opposizione a ciò che nega, cioè che *da una parte ci sia la negazione e, dall'altra, di contro, vi sia il negato*. Significa, invece, che non c'è negazione *senza affermazione* cioè che, nell'atto in cui si nega, si afferma: una negazione che non afferma altro è *negazione di tutto* cioè è il nulla che, negando tutto, deve negare questa stessa negazione e, quindi, non nega nulla. In altri termini, non ci può essere negazione senza affermazione, perché, senza risolversi in affermazione, la negazione non è negazione, ossia non può negare ciò che nega: l'affermazione è richiesta dalla negazione perché *ne* è l'*esito*.

Severino, invece, interpreta l'impossibilità che si dia negazione *pura* come se la negazione, per essere, debba costituirsi quale opposto a ciò che essa nega, quindi come *estrinseca al negato*: per lui, la negazione è la contraddittoria *relazione negativa*, la relazione che toglie ciò a cui si riferisce. L'argomento che sorregge il suo discorso è il seguente: qualcosa, per essere negato, deve esserci, perché, se non c'è, non si nega nulla. Ma, se per essere negato deve essere, non può essere negato. Sicché il negato, essendo, è *altro dalla sua negazione*. Ora, che qualcosa, per essere negato, debba esserci è innegabile. Ma da ciò non si può evincere (come ritiene Severino) che il negato sia altro dalla sua negazione (cioè che la negazione sia il suo opposto), *perché appunto ci deve essere per poter venire negato*, cioè perché la sua negazione non si risolva in *nulla*, nel "non" senza contenuti: che il negato debba esserci quando viene negato significa che *non si cancella*, cioè che la negazione non è annullamento ma conservazione del negato *proprio perché sia negato*. Sicché che il negato ci sia *non significa* che è altro dalla sua negazione.

Del resto, se la negazione *deve risolversi in affermazione*, si nega *per affermare*, cioè perché la negazione si tolga. Sicché, da una parte, la negazione *non è un positivo*, qualcosa di essente come pensa Severino, ma una *inquietudine*⁹³: se è qualcosa di essente, è nulla e, quindi, è negazione

93. "Il divenire è una sfrenata inquietudine che precipita in un risultato calmo." G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, vol. 2, p. 120. Perché, appunto, il divenire (il negare) è il

nulla. D'altra parte, il negato non è, come pensa Severino, l'affermativo in opposizione al quale la negazione si costituisce (e che non può negare perché è il suo fondamento) ma è negato *perché sia l'affermativo, cioè perché, senza il risolversi della sua negazione in affermazione, può non essere*. In quanto è passaggio all'affermativo, la negazione si costituisce, quindi, in ordine al presupposto: il negato è negato *perché può non essere così come si presuppone che sia* ed appunto lo si nega (si tenta di negarlo) *perché, nell'impossibilità della sua negazione, si mostri essente come si presuppone*. Il convertirsi della negazione in affermazione è appunto *il togliersi del presupposto*. Pertanto, senza presupposto non c'è negazione, perché la negazione, *in quanto tale*, è togliimento della presupposizione. Ma ciò non significa che la negazione sia l'opposto del presupposto, perché al contrario ne è l'inveramento: poiché il presupposto è posto come vero ma può non esserlo, la negazione che lo saggia nella sua verità corrisponde alla sua intenzione. La negazione è intima al negato, è il suo negarsi.

Ma, se come tale è negazione *di un presupposto*, la negazione è il processo di svelamento della verità, perché *solo* in essa può manifestarsi ciò che è veramente reale (reale a prescindere dai pregiudizi propri o altrui): se resiste alla negazione (=se la sua negazione è impossibile, se *lo riafferma e si toglie*), è veramente posto, altrimenti non lo è, *è solo un presupposto*. Sicché la negazione non ha per fondamento, come ritiene Severino, il negato *ma la verità*, perché è appunto il luogo in cui la verità si manifesta. E *lascia tutto come è*: la negazione consente solo la *liberazione* dall'errore. Questa è, per così dire, la sua "funzione".

Invece per Severino la negazione ha il suo fondamento nell'opposizione. E l'ἔλεγχος è il rilevamento non che la negazione dell'opposizione è la sua affermazione ma che "l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il *fondamento* di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione."⁹⁴ In altri termini, secondo Severino, l'ἔλεγχος sancisce l'innegabilità dell'opposizione non solo perché la negazione dell'opposizione è opposizione ma soprattutto perché l'opposizione si rivela essere *il fondamento* della sua stessa negazione. Quindi, *a fortiori*, di ogni asserto: "In ogni discorso, in ogni

risultare, sicché *non può non convertirsi* nel risultato.

94. E. Severino, "Ritornare a Parmenide", in *Essenza del nichilismo*, p. 43.

pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto, al proprio negativo.”⁹⁵

Ciò su cui è necessario, preliminarmente, soffermarsi, *perché non è un dettaglio*, è il modo di concepire l’ἔλεγχος: secondo Severino, Aristotele nel libro IV della *Metafisica* fa rientrare *ogni* discorso sul principio, compreso l’ἔλεγχος, nella filosofia prima, nell’ἐπιστήμη; invece, nel capitolo II del libro I dei *Topici* Aristotele afferma che la considerazione dei principi compete alla dialettica “intesa come momento della δόξα”⁹⁶. Orbene, secondo Severino, è giusta la scelta del libro IV della *Metafisica*; il discorso sul primo principio non può avere a che fare con la δόξα: “se il discorso che ne accerta il valore non avesse valore assoluto, il primo principio resterebbe allora come qualcosa che può essere negato. La dialettica non appartiene alla δόξα ma è momento essenziale dell’ἐπιστήμη.”⁹⁷ Il che significa che l’ἔλεγχος è *essenziale* al principio: il principio è tale *perché la sua negazione si toglie*. *Eo ipso*, l’ἔλεγχος deve avere valore *assoluto*, cioè deve essere tale da escludere *in assoluto* (in ogni ambito) la negazione del principio. Solo così l’ἔλεγχος può *affermare universalmente e necessariamente* il principio cioè può essere il *suo* affermarsi universale e necessario.

Il che corrisponde a quanto Severino sostiene all’inizio de *La struttura originaria*, che il fondamento è posto solo in quanto la sua negazione è posta come tolta, cioè che la posizione del fondamento implica *essenzialmente* il togliimento della sua negazione. Sicché il fondamento *la esige*. Essendo appunto fondamento *perché toglie la sua negazione*. Un contenuto

è il fondamento appunto in quanto *mostra* (= è posta) la sua capacità di togliere assolutamente la sua negazione; o [...] quel contenuto è il fondamento solo in quanto quella capacità è posta: che se invece tale capacità non è posta – e ciò deve accadere nel caso in cui il fondamento sia posto senza che sia posta la sua negazione – allora non solo quel contenuto

95. *Ibidem*.

96. Ivi, p. 51.

97. *Ibidem*.

non *si mostra* come fondamento, ma non lo è nemmeno. Esso è invece soltanto un *momento astratto* del fondamento, l'intero o il concreto del fondamento essendo appunto la relazione posizionale tra questo momento e la sua negazione.⁹⁸

Il che poi significa che, se il fondamento, *per essere* deve mostrarsi tale, cioè se l'ἐλεγχος è essenziale al fondamento, il fondamento è una *complessità*, essendo appunto *relazione tra momenti*, l'unità di un molteplice. Ma, in questa relazione, a mio giudizio, ad essere essenziale (quindi a fungere *veramente* da fondamento) è la negazione del fondamento perché *senza il suo togliersi, senza il suo esser posta come tolta, il fondamento non si mostra tale e, quindi, non può porsi*.

Al contrario, la preoccupazione principale di Aristotele mi sembra quella di *tenere svincolato* il principio dall'ἐλεγχος che lo mostra tale. Perché nel libro IV della *Metafisica* Aristotele introduce la 'mostrazione' ἐλεγκτικῶς distinguendola dalla dimostrazione. Del principio non si può dare *dimostrazione*: dimostrare il principio significa negarlo. Infatti, è ἀπαιδευσία pretendere di dare dimostrazione di tutto: se si pretende di dimostrare tutto, si deve procedere all'infinito a dimostrare ciò con cui si dimostra, *e non si dimostra nulla*. Sicché non si può dimostrare tutto perché per dimostrare non si può dimostrare *ciò con cui si dimostra*. *Eo ipso*, il principio non lo si può dimostrare perché, se è principio, deve esserlo anche della dimostrazione (deve, appunto, essere ciò con cui si dimostra) *sicché o nel dimostrarlo si cade in una petitio principii e non lo si dimostra o lo si dimostra ma così lo si nega, perché si fa fungere altro come principio della dimostrazione*⁹⁹. Il che, si badi, secondo Aristotele, non significa soltanto che del principio non si può dare dimostrazione *in quanto tale* (= nel suo essere principio) ma soprattutto che il principio, per esser tale, *non può dipendere da altro*. È, appunto, indimostrabile *perché, se si pretende di dimostrarlo, lo si rende dipendente cioè lo si nega come principio*.

Sicché Aristotele non pensa l'ἐλεγχος come un'argomentazione da cui il principio dipende: secondo lui, il principio, non dipendendo da altro, *non dipende dalla confutazione dell'avversario*. Cioè non dipende

98. E. Severino, *La struttura originaria*, pp. 111-112.

99. Aristotele, *Metafisica*, 1006a, 1-11.

dall'ἐλεγχτικῶς che deve essergli irrilevante: e lo è perché, ἐλεγχτικῶς, il principio non si afferma per mezzo della sua negazione ma si afferma *nonostante la sua negazione*, imponendosi *in essa* come ciò senza di cui la negazione non può essere, dunque come ciò in virtù di cui la sua negazione si toglie *da sé*. L'ἐλεγχος, quindi, essendo l'affermarsi del principio *nel togliersi della sua negazione*, lo afferma *nel togliersi dello stesso* ἐλεγχος. L'ἐλεγχτικῶς deve togliersi: se non si toglie non è un sapere ἐλεγχτικῶς ma un sapere *dimostrativo*. Questo, anche se non alla lettera, mi sembra corrispondere al senso dal testo aristotelico.

Se l'ἐλεγχος non è essenziale al principio essendo piuttosto il suo togliersi nell'atto in cui il principio vi si afferma, a chi serve? A noi, che non potendo dimostrare, possiamo solo formulare opinioni in merito al principio e, non potendo fare a meno di conoscerlo *veramente*, cioè non potendo accontentarci di opinare, dobbiamo saggiare l'opinione nostra e l'altrui tentando di confutarle. Insomma, non possiamo dimostrare il principio ma possiamo cercare che cos'è tentando di verificare se le opinioni, che abbiamo al proposito, resistono alla confutazione; se la loro negazione è possibile, allora certamente ciò che opinano non è il principio, se, invece, è *impossibile*, ossia se la sua negazione *si toglie da sé*, l'opinione ha *legittima credibilità*. In altri termini, Aristotele, nel testo che sto commentando, non sta dicendo altro che questo: non posso dimostrare che il principio sia quello che sto esponendo ma c'è qualcuno che non crede che quello che espongo lo sia? Provi a confutare il mio discorso. Se l'avversario non vi riesce, cioè, se ciò che io espongo si riafferma nella sua tentata negazione come suo principio, in modo che essa si tolga da sé, allora il principio è quello che sto esponendo. E, se per caso quello che vado esponendo si riafferma nella sua negazione come suo principio, la *petitio principii* è dell'avversario, non mia.

Infatti, poiché del principio non si può dare dimostrazione, *se non risultasse dalla sua tentata negazione = se non si manifestasse nell'ἐλεγχος*, vagheremmo nel dubbio: ciò che poniamo come principio potrebbe non esserlo, perché principio potrebbe essere la proposizione opposta. Ma l'ἐλεγχος non può non essere: la sua negazione è ancora ἐλεγχος. *Eo ipso*, ἐλεγχτικῶς deve essere possibile trovare la verità di qualsiasi proposizione: nella sua necessità l'ἐλεγχος non tollera limitazioni. Ma non si può

equivocare, come mi sembra Severino faccia, tra la nostra possibilità di errare senza ἐλεγχτικῶς con la necessità del principio di porsi ἐλεγχτικῶς. Perché senza ricorrere all'ἐλεγχος noi possiamo porre per principio ciò che non lo è *ma la nostra possibilità di errare è indifferente al principio*; mentre, se il principio si ponesse ἐλεγχτικῶς, sarebbe tale per l'ἐλεγχος. Secondo, Severino infatti, senza la negazione della sua tentata negazione, il principio non è *veramente, concretamente*, tale. Ma, proprio perché senza ἐλεγχος la sua posizione è astratta, l'ἐλεγχος costituisce la sua essenza. Questo per Severino significa che il principio è *in relazione* all'ἐλεγχος, cioè che il principio è la relazione tra sé e il *processo con cui si pone*, il complesso del risultato *con* il suo risultare. Invece, a mio giudizio, a rigore si dovrebbe dire che, poiché per Severino è per l'ἐλεγχος che il principio è tale, *ad essere principio è l'ἐλεγχος*. Ma l'ἐλεγχος non può essere principio, perché è la negazione e, se è principio, è la negazione come principio, il negativo = il “non” che è, il nulla. Ma il nulla non può essere principio *perché, se lo è, non c'è nulla e, quindi, è principio di nulla*.

Piuttosto, Aristotele crede di confutare la situazione *paradigmatica* in cui si trova *ogni* avversario del suo principio. Mentre non può pretendere di avere esaurito tutte le obiezioni, come sembra fare¹⁰⁰: altre (infinite)

100. Mi pare che sia proprio questo il limite dell'argomentazione aristotelica, la pretesa di pervenire, con l'ἐλεγχος, ad un sapere definitivo, pretesa che induce Aristotele alla ricerca di un'argomentazione esaustiva di ogni obiezione: ciò che egli fa valere contro il suo principio non è un'opinione contraria ma *l'intenzione di esprimere un'opinione contraria*, qualunque sia. L'avversario *deve dire qualcosa*. Perché, se non dice nulla, *non ha da dire nulla*, non obietta nulla e non lo si può confutare *perché non è un avversario*. Insomma, se vuole obiettare qualcosa contro il principio di non contraddizione, deve parlare: se non dice nulla, se non esprime in parole il suo pensiero, *non pensa nulla* e quindi non obietta nulla, è come una pianta e una pianta non la si può, *perché non la si deve*, confutare. Ma qualunque cosa dica, o a sé o agli altri, dice qualcosa di determinato, che è o non è: dire “è” e, nello stesso tempo, dire “non è” è dire nulla. Sicché l'avversario, nell'atto in cui parla per confutare il principio di non contraddizione, lo riafferma nelle sue parole. Cioè, il principio di non contraddizione si riafferma nelle parole dell'avversario, quale principio del linguaggio. (cfr. Ivi, 1006 a, 11-26) Insomma, se l'avversario nega il principio di non contraddizione e dice “questo è e non è”, nega ciò che afferma, cioè nega ciò che sta dicendo, perché, dicendo “questo è” dice che “non è non essere” (Cfr. Ivi, 1062 a, 15-20). Il che significa che, negando il principio di non contraddizione *si contraddice*, perché appunto dice cose contrarie a ciò che dice. Orbene, questa argomentazione, che vorrebbe escludere ogni obiezione facendo leva sul linguaggio con cui l'obiezione deve venire espressa, e quindi dare accesso a un sapere *definitivo* in cui la formulazione aristotelica è acclarata una volta per tutte, non mi sembra riuscire allo scopo: dicendo “questo è e non è” l'avversario esprime in contraddittoria la contraddizione, cioè dice “questo è, quindi non è non essere”, dice “questo non

obiezioni devono essere da lui superate se vuole conoscere il principio. Se ulteriori obiezioni non fossero possibili, se ἐλεγχτικῶς fossero sciolti *tutti i nodi*, l'ἐλεγχος garantirebbe l'accesso a un sapere definitivo: oltre a quello raggiunto, del principio non si potrebbe dare ἐλεγχτικῶς altro sapere, perché appunto quello raggiunto sarebbe il sapere che ha superato tutte le obiezioni. E l'ἐλεγχος concluderebbe con questo risultato.

Ma l'ἐλεγχος non può consentire l'accesso a un tale sapere: il suo risultato non può convertirsi in un sapere definitivo ma si deve continuare a cercare di sapere. Perché l'ἐλεγχος *non può chiudersi*: quale processo del suo risultare, conduce necessariamente a un risultato; non c'è risultare *senza risultato*, perché, se *non ne risulta nulla*, il risultare è nullo. Ma il risultato non è *senza il risultare*: senza il suo risultare cessa di essere. Sicché il risultato, per essere tale, *deve continuare a risultare*, cioè *di esso bisogna ancora cercare di sapere se è vero o no*. È risultato perché *ha superato* un'obiezione ma, proprio perché è risultato, deve continuare a risultare, ché, altrimenti, *non risulta più* e, quindi, non è altro che opinione: per essere vero sapere, ossia *perché la nostra opinione sia fondata*, deve superare una nuova obiezione. Questa è *necessariamente* possibile: la sua necessità discende dal fatto che il risultato la esige, perché non può mancare del suo risultare: quindi, in tanto c'è un risultato in quanto ad esso deve potersi formulare una nuova obiezione. *Chiudere l'ἐλεγχος in un risultato è negarlo*.

Il che non vuol dire che, cercando ἐλεγχτικῶς, non si perviene a sapere ma che si perviene a sapere ἐλεγχτικῶς *nell'atto del risultare*, quindi non chiudendo il processo ma continuando a esaminare i risultati ottenuti. Questi sono ottenuti perché ciascuno è il superamento dell'obiezione formulata al precedente, quindi è il precedente in una nuova forma (= il precedente che ha superato una nuova obiezione, un'obiezione che in

è, quindi non è essere" e poi mette insieme le due proposizioni: "questo è e, insieme, non è". *Parla contraddicendosi* ma la sua parola non si toglie perché si contraddice: non è che non stia dicendo nulla ma sta dicendo la contraddizione e dicendola sta contraddicendosi, *come deve essere se la contraddizione è reale così come egli crede*. L'argomentazione aristotelica mi pare, appunto, corroborare l'avversario del principio di non contraddizione che trova nel linguaggio il luogo in cui, pur contraddicendosi, *ci si esprime*. Sicché lo corrobora non perché il principio di non contraddizione non è condizione del linguaggio ma proprio perché il linguaggio consente di esprimere la contraddizione, cioè perché linguisticamente può essere formulato *tutto*.

quanto precedente non aveva affrontato). Ma, poiché il risultato deve continuare a risultare e il processo non può essere chiuso, ἐλεγκτικῶς il principio è conseguito *non orizzontalmente*, in un risultato, ma *verticalmente*, sapendo che ogni risultato è *veramente tale solo perché suscita la prosecuzione della ricerca*, cioè perché ad esso non ci si può arrestare: si sa ἐλεγκτικῶς sapendo di dover continuare a cercare cioè che il principio è la meta che, suscitando la ricerca, *eo ipso* richiede di esaminare ogni risultato, che di volta in volta si ottiene, *per la sua insufficienza*, quindi *di oltrepassarlo*. L'ἐλεγχος è, in effetti, la problematizzazione di ogni risultato, che non risolve il sapere che si cerca: se si chiude la ricerca accontentandosi di un risultato, si cessa di sapere, *perché il sapere sta nella ricerca*, cioè perché ogni risultato è veramente tale nella sua esigenza di continuare a risultare cioè di mostrarsi *veramente tale*. Il risultato è intenzione di vero sapere ma, ipostatizzato in una presunta definitività, quale *quid* che sussiste (è vero) *senza bisogno di risultare*, non è risultato bensì δόξα.

In ogni caso, a prescindere dalla chiusura dell'ἐλεγχος, che, a mio giudizio, Aristotele compie, il sapere ἐλεγκτικῶς, secondo lui, concerne la δόξα ma non è doxastico, è invece *anapodittico*, χωρίς ἀποδείξεως¹⁰¹. Sicché non mi sembra che Aristotele nel libro IV della *Metafisica* sostenga tesi diverse da quelle che sostiene nel libro I, cap. II dei *Topici*, in cui appunto ribadisce, e a ragione, a mio giudizio, che il principio può essere colto solo *valutando* le opinioni, dialetticamente, *non perché la dialettica è δόξα ma perché per conoscere il principio possiamo solo valutare la legittimità delle nostre opinioni*.

Severino, in "Ritornare a Parmenide", propone l'ἐλεγχος in due figure. La prima è, secondo lui, quella più vicina all'argomentazione aristotelica. "L'asserto: «L'essere non è non essere» è l'opposizione come *universale*"¹⁰²: ossia, non esprime *semplicemente* l'opposizione tra essere e nulla, perché l'essere, cui ci si riferisce, è *ogni essere*, lo "è" di ogni cosa, la quale, essendo, cioè nel suo essere, si oppone a ciò che essa "non è", quindi ad ogni altro, compreso il nulla. Insomma, in quanto opposizione tra lo "è" di ogni cosa e ogni altro che essa "non è", l'opposizione, che l'asserto esprime, è quella tra l'essere come trascendentale e il non essere come

101. Ivi, 1006 a, 28-29.

102. E. Severino, "Ritornare a Parmenide", in *Essenza del nichilismo*, p. 44.

trascendentale. Quest'ultimo include anche il nulla *perché il nulla, insieme ad altro, è ciò che una cosa non è*. Sicché il nulla è come ogni altro.

Ora, la negazione di quell'asserto si mostra impossibile e si toglie in quanto tale. La negazione dell'asserto "l'essere non è non essere", infatti, lo riafferma. Perché, negandolo, gli si oppone. E gli si oppone *perché per Severino la negazione è opposizione. Eo ipso*, però, in questa figura l'asserto si riafferma *solo* in quanto la sua negazione *si risolve in opposizione*. Sicché, secondo Severino, la formulazione aristotelica riesce a mostrare l'impossibilità di una negazione *universale* di quell'asserto, che appunto non può non valere per la sua negazione che lo riafferma. Ma non riesce a mostrare che esso valga non solo per la sua negazione ma per l'intero, quindi che l'opposizione universale sia *veramente* principio. In altri termini, nella figura *aristotelica* (quella che Severino considera tale) l'ἐλεγχος non ha valore *assoluto* perché non mostra l'universalità dell'asserto e, quindi, non riesce a suffragarlo *come principio*: mostra che la posizione dell'avversario esige l'incontraddittorietà (= che l'essere non sia non essere) ma non per questo l'avversario cessa di essere, cioè la sua negazione *veramente* (universalmente e necessariamente) si toglie, perché, negandosi la contraddizione *solo nel campo della negazione dell'incontraddittorietà, si afferma, eo ipso, la possibilità della contraddizione in ogni altro campo*. In altri termini, nella formulazione "aristotelica" la negazione si toglie come negazione universale ma non come negazione *particolare* di quell'asserto. Così, l'avversario si contraddice ma, contraddicendosi, afferma la possibilità della contraddizione.

Né tale possibilità si toglie per il fatto che non possa esserci divisione del reale nei due campi delineati dall'avversario (quello della negazione dell'incontraddittorietà e quello che contiene ogni altra proposizione): infatti, se è impossibile che tali campi si diano senza opporsi reciprocamente, sicché nel loro esserci richiedono l'incontraddittorietà (l'uno *non è l'altro*), può ben essere che i contenuti di un campo *siano contraddittori* e, in tal senso, appunto, esso non sarebbe incontraddittorio (non sarebbe il campo dell'incontraddittorietà)¹⁰³. Sicché, per Severino, la formulazione "aristotelica" dell'ἐλεγχος risulta, essenzialmente, limitata

103. Cfr. *ivi*, p. 46.

e, quindi, *inadeguata* a svolgere il ruolo che egli riconosce all'ἐλεγχος, perché, appunto, in tale formulazione ciò che si mostra *può non essere principio*, perché non se ne mostra l'universalità e la necessità cioè non se ne liquidano le ulteriori possibili obiezioni.

La seconda figura dell'ἐλεγχος, che Severino propone, non ha il difetto della figura *aristotelica* (quella che egli giudica tale), cioè “che la negazione del determinato si fonda sull'affermazione di una *parte* di ciò che essa nega”: nella seconda figura “la negazione si fonda addirittura sull'affermazione dell'*intero* di ciò che essa nega. In tal senso, l'ἐλεγχος riceve l'ampiezza massima che gli conviene”¹⁰⁴ cioè ha valore assoluto e quindi è completamente attuato (e, di conseguenza, è tale da svolgere, per la sua esaustività, la funzione *fondativa* del principio).

Chi nega che l'essere non è non essere, ossia chi nega l'opposizione del positivo e del negativo, afferma che l'essere è non essere, che il positivo è il negativo. Orbene, se si afferma questo, o con i termini *essere e non essere* (analogamente, con i termini *positivo e negativo*) si intende *lo stesso* e, allora, si sta semplicemente dicendo che l'essere è essere (cioè che il positivo è positivo) *usando termini diversi* ossia non si nega l'opposizione ma si afferma tautologicamente un'identità oppure si intendono *cose diverse* e, affermando che non sono diverse ma lo stesso, si nega questa diversità. Insomma, per negare la diversità di essere e non essere bisogna pensarli come diversi – se li si pensa come identici *non la si nega* cioè non si contrasta il principio dell'opposizione universale. “Perché si abbia una negazione effettiva dell'opposizione (e non una negazione apparente) è necessario che il positivo e il negativo siano innanzitutto posti come diversi (opposti, dunque) e che poi si ponga l'identità dei diversi, cioè si ponga che i diversi in quanto diversi sono identici.”¹⁰⁵ Insomma, se ci si limita a dire che *essere e non essere sono lo stesso*, solo *apparentemente* si sta negando l'opposizione universale, perché si sta semplicemente formulando un'identità, ossia si sta esprimendo una differenza *solo* linguistica: l'opposizione è veramente negata solo se si mostra che l'essere in quanto essere, cioè in quanto non è non essere, e il non essere in quanto non essere, cioè in quanto non è essere, *proprio in questa loro diversità sono lo stesso*.

104. Ivi, p. 49.

105. *Ibidem*.

Ma, se la diversità è richiesta per venire negata, perché, se non c'è, *non ce ne può essere negazione*, insomma se la diversità di essere e non essere è il principio della sua negazione, la negazione, negando la diversità, nega sé stessa. Se positivo e negativo

sono visti come diversi, e se si li si deve tenere fermi come diversi, affinché l'affermazione della loro identità sia negazione dell'opposizione del positivo e del negativo, allora questa negazione si fonda sull'affermazione di ciò che essa nega, e, questa volta, non si fonda più soltanto sull'affermazione di una parte di ciò che essa nega, ma sull'intero contenuto negato. Pertanto, la negazione è negazione di ciò senza di cui essa non si costituisce come negazione, e quindi è negazione di se medesima, è un togliersi dalla scena della parola e del pensiero, è un dichiarare la propria inesistenza e la propria insignificanza.¹⁰⁶

In questa seconda figura, quindi, l'opposizione risulta innegabile, perché la sua negazione la esige e, quindi, la riafferma *come suo principio* (non semplicemente perché si risolve in opposizione, come nella figura "aristotelica"). Sicché la sua negazione si toglie *in assoluto*: non possono darsi ambiti in cui essa sia ipotizzabile perché, negando il suo principio, nell'atto in cui si pone lo riafferma e, riaffermandolo, si toglie come sua negazione. Questa affermazione ha valore assoluto (incondizionato). E, poiché non se ne può dare negazione *in alcun modo*, l'affermazione del principio (quale opposizione universale) vale incondizionatamente; ed appunto questa è la forma che, secondo Severino, consente al principio di dimostrarsi *mediante* il togliersi della sua negazione.

Mi limito ad osservare che la negazione dell'opposizione universale, secondo quanto ho esposto all'inizio del presente paragrafo, la *presuppone*. E la presuppone proprio per poterla negare, cioè per vagliare se è o no. Sicché, quando Severino dice che per negare l'opposizione di essere e non essere (positivo e negativo) è necessario porli come diversi, dice il vero. Ma che la diversità di essere e non essere debba essere posta non significa che *non possa venire negata*. Perché *appunto deve essere presupposta per poter venire negata*: cioè è presupposta dalla sua negazione ma

106. *Ibidem*.

è veramente posta solo nel togliersi di questa. A me sembra che Severino scambi il presupposto con il fondamento: il presupposto è il “richiesto”, il necessario *per*; mentre il fondamento è ciò che sussiste per sé stesso, ciò che si afferma *nella* sua negazione, ossia ciò che, se non è, ad essere fondamento è la sua negazione. Il presupposto è l'utile, il fondamento è l'innegabile. Sicché non si può assumere per fondamento della negazione ciò che la negazione richiede, perché ciò che la negazione richiede è il presupposto ma il presupposto è ciò che la negazione nega: anche quando esso risulta tale, cioè anche quando risulta negabile, *viene meno come presupposto perché lo si sa come tale, cioè perché non funge più da verità*. Il che significa, poi, che l'opposizione di essere e non essere, per valere universalmente e necessariamente, deve risultare non perché richiesta dalla sua negazione ma perché è la sua negazione cioè perché la sua negazione vi si risolve. Quindi, dovrebbe risultare in quella figura “aristotelica” che Severino giudica imperfetta. Ma, al contrario di quel che Severino crede, non può risultarvi *perché la negazione non può essere opposizione*.

Tornando a Severino, ciò che gli interessa è mostrare come entrambe le figure dell'ἐλεγχος, in cui il principio si riafferma, siano *individuazioni dell'opposizione universale*. Nella figura *aristotelica* la negazione del principio, secondo cui l'essere non è non essere, è un essere e non è un non essere; sicché proprio in essa l'opposizione universale di essere e non essere viene individuata: questa figura è, quindi, una forma particolare dell'opposizione universale, *quella in cui l'opposizione universale nega sé stessa*. Questa negazione, poi, a sua volta, nega sé stessa: sicché una tale negazione è un'ulteriore individuazione della prima individuazione, perché ha per contenuto sé stessa in quanto negata; cioè, l'opposizione universale assume la particolare forma della negazione della negazione dell'opposizione, quindi di sé in quanto è questa negazione. Allo stesso modo, nella seconda figura la negazione della diversità degli opposti include tale diversità come sua condizione, sicché è questa diversità affermata nella sua negazione, appunto la diversità in questa sua forma particolare, nella forma della sua negazione. E la negazione di questa negazione ne è un'ulteriore individuazione, perché ha per contenuto sé stessa in quanto

negata; cioè, l'opposizione assume la particolare forma della negazione della negazione dell'opposizione, cioè di sé in quanto è questa negazione¹⁰⁷.

Il che significa che l'ἔλεγχος, *in cui si mostra*, appartiene all'opposizione universale quale forma con cui questa afferma se stessa; e nella seconda figura proposta da Severino essa si afferma come principio universale. Sicché il principio non può darsi senza ἔλεγχος: esso si pone *veramente* (*si compie*) mediante la negazione della sua negazione. Ma queste due negazioni, che sono la stessa, ché la negazione del principio *si toglie nell'atto in cui si pone*, non sono altro che il principio stesso, che dunque si pone *mediante sé stesso*.

L'opposizione è la verità originaria, immediata, tale cioè che non si appoggia su alcun'altra verità; se l'accertamento del valore dell'opposizione non appartenesse all'opposizione stessa, se non fosse incluso nella sua stessa area semantica, accadrebbe che il motivo per il quale si tiene fermo l'originario sarebbe altro dall'originario, e quindi l'originario non sarebbe tale, ma un derivato. L'accertamento del valore dell'originario è un momento dell'originario. E avviene appunto così: l'organismo apofantico, in cui consiste l'ἔλεγχος, è una individuazione dell'opposizione universale; la quale si costituisce come verità originaria solo in quanto sia posta *come attualmente inclusiva* di quella sua individuazione.¹⁰⁸

Insomma, l'opposizione universale, per essere verità originaria, deve venire *dimostrata*: l'immediato deve essere mediato, ché altrimenti non è *veramente* immediato. Ma la sua verità, per essere originaria cioè *immediata*, deve mostrarsi in virtù di sé stessa. Se è dimostrata da altro, non è originaria. L'ἔλεγχος è, secondo Severino, la forma in cui questa verità si mostra da sé, perché *sia la negazione sia la negazione della negazione* sono individuazioni di quell'opposizione, sue particolarizzazioni. Ma, se, come afferma Severino, l'ἔλεγχος, in cui si mostra, appartiene al principio che è tale *per mezzo di esso* e se le negazioni, in cui l'ἔλεγχος si articola, sono sue individuazioni, *null'altro che particolarizzazioni del*

107. Ivi, pp. 52-55.

108. Ivi, p. 53.

principio, allora credo che si debba dire che per Severino il principio è *essenzialmente* la sua negazione e la negazione della sua negazione; cioè che il principio si pone negando sé stesso e, nell'atto in cui si nega, togliendo la sua negazione. Il che, poi, significa che solo perché c'è l'astratto c'è il concreto, ossia che il concreto include l'astratto come suo momento fondativo. In tal modo non si risolve il concreto nell'astratto? Non si nega l'opposizione universale rappresentando il togliersi della sua negazione come *essenziale* al suo porsi? Perché è chiaro che tanto è posta l'opposizione universale quanto è posta la sua negazione che in atto si toglie; cioè, questa accompagna *costitutivamente* il porsi dell'opposizione universale, sicché proprio l'opposizione universale non pare (per lo meno a me) mai *veramente* posta: nell'atto in cui è posta, è tolta la sua negazione ma, nell'atto in cui è posta, essendolo in virtù del togliimento della sua negazione, deve essere posta anche la sua negazione, senza di cui, non essendocene togliimento, l'opposizione universale non è posta¹⁰⁹. E, se, come afferma Severino, la sua negazione si toglie, con essa deve togliersi anche l'opposizione universale. Sicché, a rigore, l'opposizione universale non si afferma ἐλεγχτικῶς perché ἐλεγχτικῶς tanto si afferma quanto si nega e, reciprocamente, tanto si nega quanto si afferma.

7. Il parricidio

Il passo decisivo per superare Parmenide, secondo Severino, lo compie Platone nel *Sofista*. Ed è *decisivo* in un duplice senso, che, da una parte, non può non essere compiuto e che, dall'altra, è alla radice del tramonto del senso dell'essere. Platone, a differenza di Parmenide, che le pensa-va come nulla (e già questo, secondo Severino, è *l'incipit* del tramonto),

109. Né, a mio giudizio, ha rilievo l'obiezione che il togliimento non può non conservare il tolto. Sicché al principio sarebbe essenziale non la sua negazione ma la sua conservazione nella negazione della negazione. Faccio osservare che, certamente, la negazione non può essere soppressione del negato senza risolversi in negazione di sé. Perché o è negazione assoluta (il nulla) o è negazione relativa, cioè negazione di quel determinato il cui esserci è necessariamente implicato perché se ne dia negazione. Ma proprio per questo, a mio giudizio, non è possibile che il principio si istauri in virtù della negazione della sua negazione. Rappresentare il principio come negazione della sua negazione significa *condizionarlo, quindi negarlo come principio*.

porta le differenze nell'essere ma continua a pensarle nel tempo (come già le pensava Parmenide), sicché l'essere viene ad essere rappresentato come ciò che può non essere: se è nel tempo, c'è un tempo in cui viene ad essere e c'è un tempo in cui cessa di essere. Così, come esplicitamente affermato da Aristotele, *quando è*, l'essere non è non essere, cioè non può non essere, ma ci può essere un tempo in cui non è e, *quando non è*, è non essere, cioè non può essere¹¹⁰. Insomma, lo sviluppo platonico-aristotelico che riconosce le determinazioni, che Parmenide considerava nulla, come enti comporta l'alienazione del senso dell'essere perché le determinazioni, *che sono*, vengono pensate come ciò che può non essere¹¹¹.

A portare le differenze nell'essere è "la distinzione platonica tra il non-essere come *contrario* (ἐναντίον) e il non-essere come *altro* (ἕτερον) dall'essere"¹¹². Orbene, questa distinzione, secondo Severino, è fatale perché, certamente porta le differenze nell'essere ma "continua a lasciarle nel tempo (come già era accaduto a Parmenide); onde ci si deve mettere in cammino – un cammino che ancora oggi non è finito – per andare alla ricerca di quell'essere che sia fuori dal tempo."¹¹³ In altri termini, è la *via* seguita da Platone a implicare *sia* l'*entificazione* dell'essere (= l'affermazione che le determinazioni *sono*) *sia* la ricerca di un essere fuori dal tempo. Perché per lui l'altro dall'essere (cioè le determinazioni che sono) è nel tempo ma, essendo nel tempo, può non essere, dunque non è il *vero* essere, che non può non essere. Queste, secondo Severino, sono le conseguenze *inevitabili* del modo con cui Platone concepisce il non-essere nel *Sofista*. Inevitabili, perché, appunto, per Platone le determinazioni *sono ma, essendo nel tempo, non possono essere l'essere stesso*, l'essere *nella sua verità*. Ché l'essere nella sua verità (= ciò che è veramente) è ciò che non può non essere e, dunque, è fuori dal tempo.

110. Cfr. Aristotele, *Dell'espressione*, in Opere, pp. 19-20.

111. Sicché, secondo Severino, Platone *apre* il mondo quale regione *intermedia* tra essere e nulla, la regione in cui, abitando ciò che è ma può anche non essere, è possibile la tecnica, quale guida del mondo attraverso specifiche procedure di "produzione" e "distruzione" degli enti. E, al tempo stesso *apre* la teologia quale scienza dell'essere che è oltre il mondo, l'essere necessario che è a fondamento di un ente che può non essere e che, per altro, per Platone è il demiurgo, appunto una forza poietica.

112. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 23.

113. *Ibidem*.

Ma per Severino il testo platonico, *alla lettera*, non implica la risoluzione della determinazione nel tempo. In una tale risoluzione, secondo lui, Platone è inconsequente, perché tutto il suo discorso implica che *le determinazioni sono, dunque non possono non essere*. Pertanto, il parricidio, secondo Severino, doveva essere compiuto: Platone, a ragione, afferma nel *Sofista* che il “non essere” è e che “l’essere” non è ma l’essere che qui è in gioco è soltanto

il puro essere da cui differisce ogni determinazione; ossia è ciò che per Parmenide (il Parmenide dell’interpretazione platonico-aristotelica) esaurisce la semantica dell’essere, mentre ora, per Platone, è momento di questa semantica, e quindi si deve dire di esso che ‘non è’, proprio perché differisce, ossia non ha lo stesso significato delle determinazioni che costituiscono l’altro momento di tale semantica. Le quali, a loro volta, sono – in quanto differenti dall’‘essere’ così inteso – il non essere di cui è necessario affermare che è.¹¹⁴

Il punto è che, secondo Severino, Platone non trae *la conseguenza ultima* del suo passaggio, ché, se le determinazioni, che non sono il puro essere, *sono*, “si sarebbe dovuto affermare, *di ogni determinazione* e cioè *della totalità concreta delle determinazioni dell’essere*, quanto Parmenide affermava del puro essere indeterminato: che non nasce e non muore, ossia non esce e non ritorna nel niente – perché prima della sua nascita e dopo la sua morte sarebbe un niente: è eterna.”¹¹⁵ Insomma, il *grande errore*, onde si dispiega la *follia* dell’occidente, non sta, secondo Severino, nel passaggio del *Sofista*, che, così come egli lo interpreta, comporta l’entificazione dell’essere, la sua risoluzione a essere delle determinazioni¹¹⁶, ma nella sua *limitatezza* cioè nel fatto che Platone, nonostante quel

114. E. Severino, “Il sentiero del Giorno”, in *Essenza del nichilismo*, p. 150.

115. *Ibidem*.

116. Per Severino, come risulta da *Fondamento della contraddizione*, l’errore di Parmenide, corretto da Platone, sarebbe quello di non aver visto che, accanto al principio di ragione c’è anche il principio d’esperienza. E, poiché l’esperienza non può venire negata, l’essere deve essere inteso come essere delle determinazioni, cioè *come ente*. Ma l’esperienza (il mondo) non può venire negata perché, secondo Severino, la negazione *non è*, cioè *perché il negato deve essere per poter venire negato*. Cfr. Stella A, *Il concetto di “relazione” nell’opera di Severino*, pp. 232 segg.

passaggio, attribuisce l'essere *nella sua impossibilità di non essere* non a tutte le determinazioni ma solo a quel certo tipo di determinazione che è l'ἰδέα, quale essenza delle determinazioni sensibili: il bello in sé non può non essere mentre le cose belle *possono non essere*¹¹⁷.

Sicché, secondo Severino, proprio il pensiero, che porta le determinazioni nell'essere (= che fa essere le determinazioni), continua a pensarne alcune come le pensava Parmenide, quali possibilità di non essere *perché collocate nel tempo*. Però, con la decisiva aggravante che, a differenza di quanto riteneva Parmenide, a queste determinazioni viene attribuito l'essere, in quanto appunto *essenti* nel tempo; sicché esse vengono ad essere in un determinato momento dal nulla e rientrano in un momento successivo nel nulla, per cui, per mezzo di esse, a uscire fuori dal nulla e a rientrare nel nulla è *l'essere stesso*. L' ἰδέα è, invece, eterna: secondo Severino, appunto, per Platone "perché di qualcosa si ponga che è ὄν ἔστιν, non è sufficiente che esso sia qualcosa, un non-nulla, ma si richiede che sia quel super-ente, in cui consiste l'ἰδέα."¹¹⁸

In altri termini, il "parricidio" comporta, secondo Severino, che *tutte* le determinazioni siano ma, inconsequentemente, secondo Platone alle *determinazioni sensibili* non conviene l'essere *come tale*, perché sono qualcosa, e quindi non sono nulla, ma *possono iniziare ad essere e cessare di essere*. Sicché non sono nulla solo *quando sono* mentre, quando non sono, cioè, prima di cominciare ad essere o quando perdono il loro essere, *sono nulla*. Cioè, sono *nel tempo* che è il loro venire ad essere e il loro cessare di essere. Nel tempo (ma solo in esso) *partecipano* dell'essere. Con che tali determinazioni si pongono propriamente non come enti ma "come qualcosa che insieme è e non è (τι οὕτως ἔχει, ὡς εἶναι τε μὴ εἶναι, *Civitas*, 477a)"¹¹⁹, come τι μεταξὺ tra ἰδέα, che è ὄν ἔστιν, e nulla. Secondo Severino, per Platone il τι μεταξὺ "oscilla tra l'essere e il niente: un ἐπαμφοτερίζειν (ἐπ-αμφοτ-ερίζειν) (Platone, *Civitas*, 479 c)"¹²⁰. Esso, appunto, oscilla perché *sta in mezzo* a due cui tende, τὸ ὄν e τὸ πάντως μὴ ὄν di cui partecipa. Nell'interpretazione di Severino, quindi, il τι μεταξὺ

117. E. Severino, "Poscritto", in *Essenza del nichilismo*, p. 72.

118. Ivi, pp. 72-73.

119. Ivi, p. 73.

120. E. Severino, "Parte aggiunta", in *Essenza del nichilismo*, p. 416.

ha entrambi i predicati e li ha ἄμα: ma “l’avverbio ἄμα non compare, in questo finale del libro V della *Repubblica*, col senso temporale [...] nel testo platonico, ἄμα significa l’inseparabilità dei due (l’essere e il niente), tra cui la cosa è indecisa nel suo oscillare tra l’uno e l’altro.”¹²¹ Sicché la natura del τι μεταξὺ non è di essere e, *insieme*, di non essere, né di essere *senza* essere nulla e, viceversa, di essere nulla *senza* essere. Piuttosto, il τι μεταξὺ è qualcosa che *si dibatte* tra essere e nulla e che, essendo *indeciso* tra l’uno e l’altro, lotta con sé stesso. Questo dibattersi è il suo *divenire*, il venire ad essere dal nulla e il venire ad esser nulla, quel divenire appunto in cui essere e nulla sono *inseparabili*. Sicché la condizione del τι μεταξὺ non è di essere e *insieme*, cioè *nello stesso tempo*, non essere, perché, quando è, non è nulla; ma, *anche quando è*, il non essere da cui proviene *lo costituisce, perché può non essere*, e in questo senso, anche quando è, non è¹²². Il τι μεταξὺ secondo Severino è *l’essere che può non essere*, cioè l’essere che è non essere, l’essere che non è, l’essere che è nulla.

A questo punto, credo opportuno fornire una mia interpretazione alternativa a quella di Severino dei testi platonici citati. Per Severino, a ragione, è la distinzione platonica tra il non essere come ἐναντίον (contrario) e il non essere come ἕτερον (altro) dall’essere a portare le determinazioni nell’essere. Ma che le determinazioni debbano essere portate nell’essere non dipende, per Platone, dall’incoercibilità del principio d’esperienza, come invece ritiene Severino in *Fondamento della contraddizione*, ma è *conseguenza della necessità del parricidio*, che si impone per consentire la possibilità della confutazione: solo se ammettiamo “che ciò che non è, in un certo senso, è esso pure e che ciò che è, a sua volta, in un certo senso non è” siamo in grado di confutare un discorso, ché, *se ciò che non è, non è e, se ciò che è, è, non potranno esserci discorsi falsi, ossia fraintendimenti nei discorsi*. Perché, se ciò di cui si dice non può non essere così come si dice, *cioè non può essere diverso da come si dice*, nei discorsi non possono esserci errori¹²³. Senza il parricidio, non possiamo pensare cioè *valutare se una affermazione è vera*, perché è sufficiente che sia pronunciata per esserlo:

121. *Ibidem*.

122. *Ibidem*.

123. Platone, *Sofista*, 241 d - e.

se l'essere è e il non essere non è, tutte le affermazioni sono *vere*. Senza il parricidio, non c'è filosofia ma sofistica.

Però, secondo Platone “quando noi parliamo di “ciò che non è”, è evidente che noi non parliamo di un opposto di ciò che è ma solo di una cosa diversa”¹²⁴. Il non essere, per Platone, non è l'assenza di essere, non è il nulla. Sicché Platone non si occupa della “aporia” del nulla, come lamenta Severino nell'*incipit* del cap. IV de *La struttura originaria*, perché per lui, come mi sembra anche per Parmenide, un non essere che è tale in senso assoluto, cioè il non essere *senza* l'essere, il non essere che è il contrario dell'essere, non è che una costruzione, ciò che può venire rappresentato *per sottrazione dell'essere* ma non può venire pensato. Per Platone, come per Parmenide, c'è solo l'essere: il non essere in senso assoluto è impensabile, indicibile, inconfutabile¹²⁵. Infatti, il non essere in senso assoluto, per esserci, cioè per essere quel non essere che è, richiede l'essere *di cui è assenza*; *eo ipso*, poiché l'assenza di essere non è senza essere, è l'essere stesso. Il non essere in senso assoluto è, quindi, la contraddizione che si toglie e, appunto, non lo si può pensare, dire, confutare *perché è l'opposto di sé*: pensarlo, dirlo, confutarlo è pensare, dire, confutare l'opposto di ciò che si pensa, si dice, si confuta. Ma ciò, appunto perché il non essere in senso assoluto è l'opposto di sé, *sicché non è*.

Quindi, il non essere è possibile solo come ciò che *non è essere*, cioè *per l'essere da cui è diverso (altro)*. *Eo ipso*, il diverso dall'essere è diverso *nell'essere*, perché appunto senza l'essere non ci può essere. Il diverso dall'essere è quindi tale che l'essere da cui è diverso *lo costituisce*. Cioè, l'essere da cui è diverso è *il suo essere*: è, infatti, per esso che è diverso e, quindi, è per esso che *nel suo essere, in quanto diverso dall'essere, si toglie (= non è)*. Il non essere, che è diverso dall'essere per il *suo essere che esso non è*, è *nell'essere* il suo negarsi. Questo è il suo vero essere, cioè il suo essere diverso *nella sua verità*. *Eo ipso*, il diverso dall'essere non è il nulla, non è l'assenza di essere, ma è l'affermazione dell'esclusività dell'essere, che ad essere è solo l'essere.

Se il non essere è diverso dall'essere, reciprocamente l'essere è diverso dal non essere. Ma il non essere, da cui l'essere è diverso, *non è il nulla*:

124. Platone, *Sofista*, p. 236.

125. Platone, *Sofista*, 238 c – 239 a.

perché non è l'assenza di essere. *Eo ipso*, ribadisco, è diverso *per l'essere*, *perché c'è l'essere*. Sicché l'essere, per cui è diverso, è il *suo* essere. Ma, poiché è diverso dal suo essere, *non è*. Sicché è per il suo essere che si nega¹²⁶. In altri termini, per Platone l'essere *non è pensabile senza le determinazioni di cui è essere*, quindi è pensabile quale unità di tutte le determinazioni, potremmo dire l'unità dell'esperienza. Senza di essa, le determinazioni non sono. Ma l'essere non si risolve in nessuna delle determinazioni di cui è unità. Perché appunto è diverso da ciò che gli è diverso, da ciò che *non è essere e quindi non è*¹²⁷. L'essere, che non è pensabile senza le determinazioni, non è pensabile come una determinazione tra le altre o come la loro somma (la totalità delle determinazioni). Sicché che l'essere non sia pensabile senza le determinazioni di cui è essere non comporta la sua entificazione. Comporta, invece, che, per Platone, le determinazioni (le "apparenze") non sono ma *non sono nulla*. Poiché il loro essere *non è nessuna delle determinazioni*, le determinazioni sono il loro venire meno *nell'essere*. Ma, in questo togliersi, *non è il loro essere che si toglie*. Quindi è vero che Platone porta le determinazioni nell'essere e, a differenza di Parmenide, non le pensa come nulla, ma l'essere in cui le porta, il *loro essere*, è ciò che esse *non sono*, quindi ciò per cui esse, diverse dal loro essere, sono *diverse in sé stesse*. Non sono nulla ma, nella loro verità, sono la loro diversità che è il loro togliersi nell'essere. Sicché Platone inaugura, a mio modo di vedere, non il mondo (come pensa Severino) ma, come ribadirò anche più avanti, *la problematicità dell'esperienza*.

Infatti, senza la distinzione tra il non essere come *ἐναντίον* (contrario) e il non essere come *ἕτερον* (altro) per Platone l'essere è impensabile, ché, appunto, lo si può pensare solo come un altro (come un diverso dal suo diverso). L'assenza di condivisione rende impossibile ogni cosa. Se non c'è possibilità di condividere, la quiete e il moto, che non sono l'essere,

126. Questa mi pare la differenza tra il non essere in senso assoluto e il diverso, che il primo si toglie perché si contraddice affermando l'essere che pretende di negare, il secondo si toglie per il suo essere, sicché, togliendosi, è veramente: la verità del nulla è il *non essere nulla* e tale verità, per così dire, si impone *dall'alto*, contro la sua intenzione, *che è intenzione di non essere*; invece la verità del diverso è il togliersi *nel suo essere* in quanto è *intenzione di essere e, quindi, essere veramente togliendosi*. Cioè è una verità *intima*, corrispondente alla sua intenzione, tanto intima che il diverso si muove da sé stesso elevandosi alla sua *verità*. O, anche: il nulla è una costruzione, il diverso è reale.

127. Ivi, 256 b-c.

semplicemente non sono, *perché non hanno l'essere*, cioè perché l'essere non è loro e non lo possono avere; né l'essere, è pensabile perché pensare è distinguere ma, se non è possibile condividere l'essere, nulla è distinguibile dall'essere. Senza condivisione, nulla è. Però, lo stesso accade nella condivisione di tutte le cose, perché, se ogni cosa è mescolata alle altre, se la quiete condivide il moto, e viceversa, la quiete si muove e il moto sta fermo¹²⁸. Cioè né la quiete né il moto sono. Né è l'essere che non può condividere nulla, perché non c'è un *quid* con cui condividere qualcosa. Nella condivisione di tutte le cose l'essere condivide la negatività del tutto. Sicché l'assoluta mancanza di condivisione e la totale mescolanza equivalgono alla cancellazione di ogni cosa.

È, quindi, necessario, argomenta Platone, che alcune cose siano condivise, a diversi livelli, ed altre no. Certamente è necessario che l'essere sia condiviso da ogni cosa, ché altrimenti nulla sarebbe: nell'argomentazione esemplificativa di Platone, senza avere l'essere, quiete e moto non sono. Però, essere, quiete e moto non sono senza essere identici a sé stessi, quindi senza che vi sia l'identico. Ma essere, quiete, moto e identico possono esserci *solo perché diversi l'uno dall'altro*. Altrimenti l'uno sarebbe l'altro. Sicché la quiete è identica e non identica: identica, perché ha un'identità, e non identica *perché non è l'identico come tale, gli è diversa*. Lo stesso per l'essere che è l'essere di *ogni cosa ma non è nessuna delle cose, essendo appunto diverso da esse*. Quindi, ogni cosa è perché ha l'essere ma l'essere che ha, *il suo essere*, non si risolve nelle cose di cui è essere: *ogni cosa è essendo diversa dal suo essere, cioè non essendo*. Reciprocamente, l'essere è *perché è diverso da ogni cosa, perché non è nessuna cosa cioè non si risolve nelle cose di cui è essere*. Né il diverso, che attraversa tutte le cose, facendole essere in quanto diverse tra loro e dall'essere, è l'essere, perché, se lo fosse, il diverso, che è diverso dal diverso, non sarebbe tale: l'altro da cui è diverso non sarebbe diverso. Il diverso è, piuttosto, il *non essere*, nel senso non del contrario dell'essere (il nulla) ma dell'altro: il "non" (non è il nulla ma) è il *non così ma altrimenti*¹²⁹.

In questo passo, Platone viene, quindi, a concepire l'essere come includente ogni cosa e, in questo senso, egli porta le determinazioni

128. Platone, *Sofista*, 251 a – 252 d.

129. Ivi, 254 c – 257 c.

nell'essere; ma l'essere le include quale unità cui il molteplice delle determinazioni si riferisce essenzialmente, ciò in cui esse si radicano e *che esse non sono*. Ogni cosa è pensabile nell'essere ma l'essere è pensabile in quanto irriducibile ad ogni cosa, cioè nella differenza da tutto, *incluso*, mi permetto di aggiungere, *questo stesso pensiero*: pensare *veramente* l'essere significa pensare che l'essere non si risolve nel pensiero che lo pensa. Il che però non significa pensare l'essere come trascendente il pensiero, *nel senso dell'esser oltre*, perché, se lo fosse, il pensiero *non sarebbe* e l'essere sarebbe *impensabile*. Pensare l'essere è piuttosto riconoscere il non essere di questo stesso pensiero, cioè riconoscere che il pensare nulla aggiunge all'essere.

Platone, quindi, pensa le determinazioni come non essere: la determinazione non è perché *diversa* dal suo essere. Tuttavia, le determinazioni, che non sono, *non sono nulla*: il nulla è l'assenza di essere mentre le determinazioni, diverse dal loro essere, sono il loro togliersi *per l'essere* (il loro essere) che esse non sono. Sicché, al contrario di quanto sostiene Severino, per Platone le determinazioni, che sono altre dall'essere, possono non essere non perché sono nel tempo; piuttosto, sono nel tempo perché possono non essere, cioè perché, essendo diverse dal loro essere, sono infinitamente mutevoli: l'una cessa di essere trasformandosi nell'altra, *perché non è*. In altri termini, proprio perché diverse dal loro essere, le determinazioni *sono in sé stesse diverse da sé e, eo ipso*, si alterano infinitamente: *l'una diviene l'altra perché, non essendo, è infinitamente altra da sé stessa, infinitamente oltre sé*. Questo *esser oltre* (l'ulteriorità) è, come tale, il tempo: le determinazioni sono nel tempo *perché sono tempo*. La conseguenza del "parricidio" platonico è, quindi, dal mio punto di vista, la problematicità dell'esperienza¹³⁰. E l'essere ne è il cuore. Dove si trova l'essere? Dappertutto, nel più minuto granello di sabbia come nelle più grandi costellazioni. Ed è lo *stesso* essere, che è sempre. E che, però, non è granello di sabbia né costellazione *né la somma di tutte le cose (il tutto)*, come invece ritiene Severino.

Se, invece, come Severino afferma, l'intendimento platonico fosse davvero quello di collocare l'essere delle determinazioni nel tempo,

130. Il che poi mi sembra corrispondere all'innesto nell'eleatismo della prospettiva eraclea, il divenire *nell'essere*.

l'essere nella sua verità dovrebbe essere cercato fuori del tempo, εἰς αἰεί. Ma dovrebbe essere fuori dal tempo perché l'essere delle determinazioni *non sarebbe il vero essere*: cioè, l'essere εἰς αἰεί non sarebbe l'essere delle determinazioni *se non mediatamente*, perché tutto ciò che è nel tempo *ne dipende*. In altri termini, non ne sarebbe l'essere ma la causa *che le produce*. Appunto, un essere che sta per sé stesso (lo *ipse esse subsistens*) mentre tutto il resto sta per esso. *Eo ipso*, come intende Severino, il parricidio platonico si risolverebbe nell'introduzione di un intermedio tra essere e nulla (τι μεταξὺ), in sé depauperato delle caratteristiche dell'essere e oscillante tra i due estremi.

Relativamente al τι μεταξὺ, in particolare alla parte finale del libro V della *Repubblica*, mi permetto di osservare che l'interpretazione di Severino estrapola alcune espressioni *decontestualizzandole*. E, a me pare che, scissi dal contesto in cui vengono usati, quei termini assumono un significato, *che nel contesto non hanno*. Significato che, del resto, è funzionale a supportare l'interpretazione generale del pensiero di Platone, come principale responsabile del tramonto del senso dell'essere. E, poiché mi sembra che questa interpretazione generale del pensiero di Platone si fondi, *principalmente*, sulla natura del τι μεταξὺ è, a mio giudizio, opportuno ripercorrere la parte finale del libro V della *Repubblica* riesponendola in modo sintetico. Ciò, se non altro, al fine di valutare se la natura di quell'ente che è τι μεταξὺ sia necessariamente quella indicata da Severino e, quindi, se siano possibili altre interpretazioni.

La questione è chi sono i *veri* filosofi. Veri filosofi, e non quelli che *sembrano* tali, sono coloro che amano contemplare la verità (τοὺς τῆς ἀληθείας [...] φιλοθεάμονας¹³¹). Ma chi è il φιλοθεάμων τῆς ἀληθείας? Socrate distingue, da un lato, gli amatori degli spettacoli, delle arti e gli uomini di azione, dall'altra i veri filosofi: i primi “amano i bei suoni, i bei colori, le belle figure e tutti gli oggetti che risultano composti di elementi belli ma il loro pensiero è incapace di vedere e di amare la natura della bellezza in sé.”¹³² Amano lo spettacolo bello, dunque amano il bello nello spettacolo, ma non amano il bello *in sé stesso*, a prescindere dallo spettacolo, *perché non sanno che esiste come pure dovrebbero perché giudicano*

131. Platone, *Repubblica*, 475 e.

132. Platone, *Repubblica*, pp. 198-199.

bello lo spettacolo. Infatti, lo spettacolo può esser giudicato bello perché appare tale ma appare tale solo in κοινῶν with la bellezza in sé. Invece, costoro, ignorando che esiste il bello in sé, nei loro giudizi *risolvono il bello nello spettacolo*. Il loro pensiero è, quindi, δοῖν: credono di sapere opinando che le cose siano come non sono, *nulla* conoscendo di ciò che credono di sapere; incapaci di conoscere il bello in sé, non sono capaci di riconoscere lo spettacolo per ciò che è *perché lo fraintendono*. Al contrario di costoro che sono filodossi e, come tali, portatori di un sapere *apparente*, vero filosofo è “chi crede all’esistenza del bello in sé ed è capace di contemplare sia questo bello sia le cose che ne partecipano, e non identifica le cose belle con il bello in sé né il bello in sé con le cose belle”¹³³. Egli gode *veramente* dello spettacolo, che gli appare bello, perché sa che il bello non vi si riduce. Cioè, perché sa che altri infiniti spettacoli appaiono parimenti belli.

Orbene, tutto il discorso successivo mira a indicare la via per *mostrare* al filodosso che il suo è solo un sapere apparente: “e se costui al quale attribuiamo opinione e non conoscenza, si arrabbiasse con noi e sostenesse che non diciamo il vero? Potremmo un po’ calmarlo e persuaderlo con le buone, nascondendogli la sua infermità mentale?”¹³⁴ Insomma, come si dimostra che per conoscere è necessario conoscere l’ἰδέα?

L’argomentazione platonica è la seguente: non è possibile conoscere ciò che assolutamente non è, perché conoscere ciò che assolutamente non è, cioè conoscere il nulla, è conoscere nulla, non conoscere affatto – ciò che assolutamente non è lo si può solo ignorare. Invece, si può conoscere ciò che è. Orbene, dove si colloca l’opinione? L’opinione non è conoscenza, perché, in quanto tale, *deve esserle diversa*: se è conoscenza, non è opinione, cioè non c’è opinione perché “opinione” è solo un termine diverso per dire “conoscenza”. Ma il nulla (ciò che assolutamente non è) non lo si può opinare: opinare il nulla è opinare nulla, non opinare affatto. *Il nulla opinato non è nulla*. Sicché l’opinabile, in quanto tale, non può essere ciò che è né ciò che assolutamente non è: nel primo caso, l’opinione sarebbe identica alla conoscenza; nel secondo caso, sarebbe identica all’ignoranza. Mentre l’opinione, per esser tale, deve non essere

133. Ivi, p. 199.

134. *Ibidem*.

conoscenza né ignoranza, cioè deve essere più “oscura” della conoscenza e più “luminosa” dell’ignoranza. “L’opinione sarà dunque intermedia (μεταξὺ) tra scienza e ignoranza.”¹³⁵ Μεταξὺ, relativamente all’opinione, è quindi l’intermedio nel senso del “né... né”, non nel senso di ciò che *partecipa* degli estremi.

Se l’opinabile deve essere una cosa che né è né assolutamente non è, deve essere qualcosa che non è senza essere nulla. Solo se c’è una cosa del genere, è possibile opinare: se nulla può venire opinato, cioè se non c’è un opinabile, non si dà opinione. Orbene, “se una cosa risultasse, per modo di dire, nel medesimo tempo (ἄμα) come essere e non essere, sarebbe intermedia (μεταξὺ) tra ciò che assolutamente è e ciò che non è affatto”¹³⁶. Questo mi pare il passaggio *decisivo*: l’opinabile partecipa dell’essere e del non essere *perché* intermedio (μεταξὺ) tra ciò che assolutamente è e ciò che assolutamente non è oppure è intermedio tra ciò che assolutamente è e ciò che assolutamente non è *perché* partecipa di essere e non essere? Più precisamente, il non essere di cui partecipa il τι μεταξὺ è ciò che assolutamente non è (il nulla) o è il τὸ ἕτερον? In questo secondo caso, sarebbe detto τι μεταξὺ, *perché non è ciò che assolutamente è né ciò che assolutamente non è*, e parteciperebbe di essere e non essere, perché, in quanto diverso dal suo essere, per il suo essere *non è*. Cioè, è ma il suo essere non è suo sicché è negandosi. Orbene, proprio questa mi sembra la lettera del testo platonico: il τι μεταξὺ è “quell’altro elemento, che partecipa insieme dell’essere e del non essere e che, rettamente parlando, non si potrebbe dire né l’uno né l’altro in senso assoluto”¹³⁷; non l’assoluto essere perché è diverso dall’essere e quindi *non è*, né l’assoluto non essere, perché non è il nulla.

A questo punto, chi “non crede al bello in sé né ad alcuna idea del bello in sé, che permanga sempre invariabilmente costante; e che invece ammette la molteplicità delle cose belle; quell’amatore di spettacoli che non sopporta in nessun modo chi gli vada a parlare dell’unicità del bello e del giusto, e così via”¹³⁸ è vinto. Perché negando che esista il bello in sé

135. Ivi, p. 201.

136. *Ibidem*.

137. Ivi, pp. 201-202.

138. Ivi, p. 202.

e risolvendo il bello negli spettacoli che ama, *da sé stesso dichiara di non conoscere ma di opinare*. Infatti, non essendo per lui qualcosa che esiste in sé, bello è, per lui, *ciò che ritiene tale*. Sicché chi ama gli spettacoli belli, senza credere nell'esistenza del bello in sé, amandoli *perché li ritiene belli*, opina, perché quegli spettacoli che ritiene belli *possono da altri esser ritenuti brutti*: “di queste molte cose belle, diremo, ce n'è qualcuna, nostro ottimo amico, che non ti apparirà brutta? E tra le pie qualcuna che non ti apparirà empia? – No, disse, è inevitabile che le stesse cose belle sotto qualche aspetto appaiano anche brutte, e così tutte le altre che mi chiedi.”¹³⁹ Essendo appunto inevitabile, perché la loro molteplicità è la pluralità dei punti di vista, per cui il medesimo spettacolo è *insieme* bello e brutto, è bello *e non lo è*. L'apparire bello dello spettacolo è, appunto, opinione perché lo spettacolo può apparire diversamente: lo spettacolo “bello” (quello che si giudica tale) è in sé diverso da sé, la possibilità di apparire brutto. *Ma non così appare a chi opina*, ché, appunto, in tanto opina in quanto crede nella bellezza dello spettacolo. Sicché costui opina proprio perché, non riconoscendo l'irriducibilità della bellezza allo spettacolo, non riconosce ciò che lo spettacolo, che gli appare bello, è, il suo essere diversamente, la sua possibilità di essere brutto. La bellezza in sé è, quindi, ciò per cui vi è uno spettacolo bello, ciò che, attraversando ogni spettacolo che appare bello senza risolversi, lo rende tale, *diverso* da quel che appare.

Sicché, in questa mia interpretazione, lungi dall'essere ciò che si dibatte tra essere e nulla, ossia ciò che è essenzialmente costituito dal nulla, il *τι μεταξὺ*, quindi ogni determinazione in quanto *τι μεταξὺ*, mi sembra essere *la possibilità del diverso*: ogni determinazione è, in sé, diversa da sé e, *eo ipso*, è essenzialmente fluida.

8. *La totalità delle differenze*

La via seguita da Severino non è quella di Platone. Secondo me, non perché, come sostiene Severino, Platone colloca le determinazioni *nel*

139. *Ibidem*.

tempo e, quindi, le pensa come ciò che esce dal nulla e torna nel nulla, ma perché, per Severino, l'essere è la totalità del determinato. Mentre, per lo meno nella mia interpretazione, per Platone l'essere, non risolvendosi in nessuna determinazione, non ne è la somma. Platone, secondo me, pensa l'essere non come la totalità del determinato ma come l'unità dell'esperienza.

“Se ‘rosso’, ‘casa’, ‘mare’ non significano ‘essere’ – e questo deve restare fermo! –, essi non significano nemmeno ‘nulla’ (cioè non sono l'essere – e in questo senso sono non-essere –, ma non significano nemmeno ‘nulla’, bensì ‘casa’, ‘mare’, ecc.)”¹⁴⁰. Le differenze debbono essere differenti dall'essere. Questo, sostiene Severino, *deve restare fermo*: perché, se non differiscono dall'essere, *sono* l'essere ma, se in quanto tali (cioè *in quanto differenze*) sono l'essere, non sono differenze; indifferenti all'essere, sono indifferenti tra loro. Reciprocamente, l'essere, risolto nelle differenze, è indifferente ad esse. Sicché è in sé nulla: quindi, se l'essere si risolve nelle differenze, è nulla.

Ma le differenze, che non significano ‘essere’, *non sono nulla* e, poiché l'essere è *ciò che non è nulla*, le differenze, che *non sono nulla*, sono: “se ‘rosso’ non significa nulla (o anche: se questo rosso non è significante come ‘nulla’, se è significante in modo diverso da come è significante il nulla), allora di esso si deve predicare l'essere, si deve dire cioè che è un respingere via il nulla, ossia è quell'energia che nega il negativo.”¹⁴¹ Il ‘rosso’ è *perché non è nulla* – cioè, l'essere, che *non è nulla, ossia che è la negazione del nulla, è questo rosso*. Sicché, mentre, secondo me, Platone concepisce l'essere come non risolvendosi nelle determinazioni di cui è essere *perché è diverso da esse*, Severino pensa l'essere come *predicato* di tutte le determinazioni: “L'essere diventa predicato di ciò che gli è diverso, non di ciò che gli è opposto [...] L'essere parmenideo diventa il predicato di tutte le determinazioni: la rarefatta positività diventa il determinarsi del positivo, la positività del determinato.”¹⁴² In quanto predicato delle determinazioni, è ciascuna determinazione: secondo Severino, l'essere non è, come, secondo me, pensava Platone nel tentativo di oltrepassare

140. E. Severino, “Ritornare a Parmenide”, in *Essenza del nichilismo*, pp. 23-24.

141. Ivi, p. 24.

142. *Ibidem*.

Parmenide, ciò che non si risolve in 'rosso', 'casa', 'mare'. Ma è 'rosso', 'casa', 'mare': poiché 'rosso', 'casa', 'mare' non sono nulla, secondo Severino *sono l'essere stesso*. Più precisamente sono *articolazioni dell'essere* che non si risolve in nessuna determinazione particolare *perché è essere anche delle altre*: l'essere è l'elemento *comune* a tutte le determinazioni e solo per questo differisce dalla determinazione di cui è essere, perché le accomuna tutte e, quindi, non appartiene *in proprio* a nessuna. Sicché l'essere, che non si risolve in nessuna determinazione in particolare, si risolve *nella totalità delle determinazioni*. Perché è ciascuna di esse, quindi tutte: senza determinazioni, è astratto (essere *in generale*, un mero concetto, *niente di reale*).

Questo, dal punto di vista di Severino, costituisce l'autentico, cioè *non nichilistico*, approfondimento di Parmenide. Perché l'essere delle determinazioni, cioè ciascuna determinazione nel suo essere, è l'essere stesso, *che non può non essere*. Tutto è eterno. Invece, secondo lui, Platone porta *tutte* le determinazioni nell'essere ma concepisce l'essere in senso forte, *come non poter non essere, solo* in quanto appartenente ad alcune determinazioni, quelle non sensibili (le idee); le altre, quelle sensibili, sono ma in un senso più *debole*, essendo *nel tempo*, cioè venendo ad essere dal nulla e tornando nel nulla. Sicché Platone inaugura il nichilismo: per Platone, secondo Severino, *l'essere può essere nulla*. In altri termini, secondo Severino (per lo meno a me questo pare il senso della sua interpretazione), Platone non concepisce l'essere *in quanto tale* come *diverso* da *ogni* determinazione ma solo da alcune, sicché la differenza dall'essere di queste le risolve in un essere differente dalle altre, non contrassegnato dalla necessità, non pienamente essere perché *partecipa del nulla*.

Orbene, se, come afferma Severino, 'rosso', 'casa', 'mare' parimenti sono, cioè se l'essere è predicato di tutte le differenze, l'essere è *lo stesso* per ciascuna. Sicché tutte le differenze sono indifferenti nel loro essere, che appunto è comune a tutte. Ma questo elemento comune non è ciò in cui esse si risolvono nella loro differenza, *perché è il predicato di differenze*: l'una e l'altra, in quanto differenti, hanno lo stesso essere, sicché l'una è *non essendo l'altra come l'altra è non essendo l'una*. La comunanza nell'essere è, appunto, la loro differenza: l'essere di tutte è che ciascuna è *non essendo l'altra* e, per questo, ciascuna differisce dal suo essere, perché

il suo essere è comune ma, *eo ipso*, ciascuna, differendo dall'altra, differisce dal suo essere. L'essere di tutte è la *differenza*, quindi, è lo stesso di tutte *in quanto ciascuna si oppone all'altra, così opponendosi al suo essere*: il 'rosso' è *non essendo* la 'casa' e viceversa, la 'casa' è *non essendo* il 'mare' e viceversa, e così via. L'essere del "rosso", della "casa" e del "mare" è lo stesso ed è per esso, in quanto essere di differenti (l'uno è non essendo l'altro), che ciascuna differenza è differendo dal suo essere: se le differenze non differissero dal (= non si opponessero al) loro essere, *in quanto essere delle altre*, non differirebbero tra loro.

Lo stesso credo si possa dire così. L'essere è l'identità di ciascuna *nella differenza* dall'altra, cioè è l'identità in quanto differenza. Sicché ciascuna differisce dall'essere non perché gli è diversa ma *perché l'essere, che ciascuna è, è la differenza dell'una dall'altra: questa differenza, su cui si fonda l'identità di ciascuna, è, appunto, comune a tutte*. Insomma, per usare il linguaggio di Severino, l'essere è *l'opposizione originaria delle differenze*, il reciproco opporsi per il quale *possono esserci*. Del resto, secondo Severino, le differenze *non possono essere diverse in sé*, come, secondo me, pensava Platone, perché sono *l'essere stesso* che non può essere altro da quel che è. La differenza dall'altra è *l'identità di ciascuna con sé stessa*. E, in effetti, in questa prospettiva in cui le differenze sono l'essere stesso, cioè sono l'essere nel suo articolarsi in differenze, il loro essere diverse in sé (il loro essere diverse da sé stesse, quindi il poter essere diversamente da quello che sono) non sarebbe altro che l'alterazione dell'essere, la sua nientificazione.

Ma l'essere non è solo 'rosso', 'casa', 'mare': è tutte le differenze. L'essere è l'opposizione originaria in *tutte* le differenze, *tutte* le differenze nella loro opposizione originaria (= ciascuna differenza nel non essere l'altra). Sicché, come dicevo sopra, non si risolve in ciascuna ma *nella loro totalità*: "L'essere, dunque, non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide), ma è l'unità delle differenze, l'area al di fuori della quale non esiste nulla, ossia non resta alcunché di cui si possa dire che non è un nulla. L'essere è l'intero del positivo."¹⁴³ Scisso dalle differenze, l'essere è nulla e, parimenti, è nulla se risolto in ciascuna

143. Ivi, p. 27.

differenza: l'essere, che è opposizione originaria di tutte le differenze, è la loro totalità. Al di fuori di questa, *non esiste nulla*, perché ciò che differisce dalla totalità non può non cadere nella totalità da cui differisce (si pretende che differisca): la totalità delle differenze è *simpliciter* la totalità degli enti, perché nulla può eccederla.

Infatti, avendo coscienza dell'intero, cioè sapendo che l'essere è la totalità delle differenze, "tutte le determinazioni manifeste si presentano iscritte nel perimetro dell'intero"¹⁴⁴. Ossia, sapere che l'essere è la totalità delle differenze è sapere che ciò che di volta appare in tanto appare (= è qualcosa che appare) in quanto appartiene a tale totalità: tutte le differenze che si manifestano, cioè tutte quelle che attualmente percepisco, immagino, penso, (questo foglio, questa penna, questa carta, le cose accadute nel passato e che ora ricordo, le fantasie, i desideri, ecc.), non possono non essere pensate come appartenenti alla totalità delle differenze. Infatti, *sono*. Perché "Ogni determinazione è una positività determinata, un determinato imporsi sul nulla: essere determinato (ente)."¹⁴⁵ Cioè tutte le determinazioni, con cui ho a che fare, *non essendo nulla*, condividono dell'essere (= di ogni altra determinazione *che è*) questo carattere *essenziale*, il carattere che rende l'essere tale, ciò senza di cui non è, *il non essere nulla*: "Questa penna, ad esempio, non è un nulla, e per questo diciamo che è un essere; ma, appunto, un essere così e così determinato: questa figura, questa lunghezza, questo peso, questo colore. 'Questa penna' significa appunto questo."¹⁴⁶ Cioè significa l'essere nella penna, che è l'essere *come* penna: l'essere della penna che è il non essere nulla, cioè che è *l'essere stesso*. E l'essere è condiviso: la penna *condivide* l'essere con ogni altra determinazione, quindi è nel Tutto *che è tutte le determinazioni*.

Sicché, "Se si dice che questa penna non è, quando non è, si dice che questo positivo è negativo"¹⁴⁷ cioè si dice che l'essere è nulla: collocare il determinato nel tempo, in quanto nasce (viene ad essere dal nulla) e

144. *Ibidem*. Giustamente, Stella evidenzia che l'espressione "coscienza dell'intero" è infelice, perché pone l'intero come contenuto di coscienza, sicché lo nega come tale. Perché o in quanto contenuto non è intero o ad essere l'intero è la coscienza che contiene tutto. Coscienza che poi non sarebbe tale perché qui l'intero è l'insieme di tutti i contenuti. Cfr. A. Stella, "Metafisica originaria" in Severino, p. 330.

145. E. Severino, "Ritornare a Parmenide", in *Essenza del nichilismo*, p. 27.

146. *Ibidem*.

147. *Ibidem*.

perisce (torna nel nulla), è nichilismo perché significa immaginare che c'è un *prima* in cui un ente non era e un *dopo* in cui sarà nulla. È infatti *dell'essere* dell'ente che si dice che non era e sarà nulla. Orbene, secondo Severino, che il determinato sia nulla lo si dice ma non lo si può pensare e *neppure a rigore lo si può dire cioè lo si riesce veramente a dire*: “«È» (esiste) significa: «non è nulla»; e quindi «non è» significa «è nulla». Ma questa penna non è – si ribatte – quando appunto è diventata nulla! Quando è nulla è nulla! Eppure, il linguaggio, per dire che la penna non è, non dice che il nulla non è, ma che, appunto, la *penna* non è, non esiste.”¹⁴⁸ È di quel determinato, cioè di quel positivo essente *di cui dicendo si mantiene l'essere*, che si dice che non è: del determinato, *nell'atto in cui lo si dice, non si può dire che non è*.

Mi sembra che l'argomentazione di Severino si fondi su quanto esposto nel § 13, “Valore esistenziale di ogni giudizio”, del cap. VI de *La struttura originaria*: posto che con dx ed ϵ si intendono rispettivamente un positivo e il suo essere, la proposizione identica $(dx = \epsilon) = (\epsilon = dx)$ è analitica perché è contraddittorio, secondo Severino, negare che sia ciò di cui si giudica. “È infatti immediatamente autocontraddittorio affermare che qualcosa, un positivo (dx), non sia.”¹⁴⁹ Se penso qualcosa, *qualunque cosa pensi*, la devo pensare come esistente. Ma, se la penso come esistente, per me che penso *non può non esistere*: se nego che esista, mi contraddico. Quindi, ogni giudizio ha valore esistenziale nel senso che indica necessariamente un esistente: se è pensato, è qualcosa, e qualcosa certamente è in quanto, per lo meno, è (qualcosa di) pensato, ma, *eo ipso, non può non essere, perché la sua negazione contraddice la sua posizione*. Sicché *perché una cosa esista basta pensarla*¹⁵⁰.

148. *Ibidem*.

149. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 279.

150. È il rovesciamento di quanto pensava Kant. In una nota della Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant scrive: “per conoscere un oggetto si richiede che io possa provare la sua possibilità (sia per il testimonio dell'esperienza della sua realtà, sia a priori per mezzo della ragione). Ma io posso *pensare* ciò che voglio, alla sola condizione di non contraddire me stesso, cioè quando il mio concetto è solo un pensiero possibile, sebbene io non possa stabilire punto se, nel complesso di tutte le possibilità, gli corrisponda o no un oggetto. Per attribuire a un tale concetto validità oggettiva (reale possibilità, poiché la prima era solo logica) è richiesto qualcosa di più.” I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 22. Penso solo se non mi contraddico ma, senza contraddirmi, posso pensare qualunque cosa, indifferentemente. Ciò che penso, quindi, *non esiste perché lo penso*: non posso

Se ogni giudizio ha valore esistenziale perché non è possibile negare che sia ciò che si pensa, *a fortiori* non è possibile negare l'essere di *qualunque cosa*: perché per negare qualcosa bisogna pensarlo ma pensarlo significa pensarlo esistente. Sicché “allorché *si nega che qualcosa sia* – e questa negazione sia esente da contraddizione – non si nega l'essere *simpliciter*, giacché questa, come si è detto, è affermazione autocontraddittoria”¹⁵¹. Non si nega l'essere *simpliciter* perché appunto negare è porre il negato: la negazione “non esiste come negazione *pura*, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costruirsi, di affermare ciò che nega.”¹⁵²

Ma, se il negato è, ché altrimenti non può venire negato, per che cosa è negato? Cosa se ne nega? Secondo Severino, non si nega l'essere ma “si nega *un certo modo di essere* del qualcosa”¹⁵³. Il che, però, non può significare che negare significhi affermare che una cosa *possa essere diversamente da quel che è, cioè che possa non essere*. Perché, appunto, non se ne può negare l'essere. Può, invece, solo significare che la cosa, che si pensa esistente e che, per questo stesso pensiero, non può non esistere, possa non essere *così come la si pensa*. Sicché di una cosa si nega che sia *come pensata*. Quindi, se si pensa qualcosa, ciò che si pensa non può non essere ma può essere diversamente da quel che se ne pensa. Così, “Affermare che questa estensione è rossa significa affermare, da un lato, che questa estensione è, esiste in un certo modo – come rossa – e dall'altro che questo rosso

stabilire, per l'incontraddittorietà del concetto, che il pensato sia qualcosa di reale perché è bene possibile (pensabile) che non sia. È infatti possibile pensare l'opposto. *Eo ipso*, per affermare la realtà del pensato, per passare dalla possibilità del concetto (“possibilità logica”) all'esistenza della cosa (“possibilità reale”), è, quindi, richiesto “qualcosa di più” della semplice incontraddittorietà, l'accertamento non per incontraddittorietà che esiste esso *e non il suo opposto*. E, poiché, in quanto tale, un pensato può non essere, fino a che (se) non se ne accerta la realtà “uscendo” dal concetto non lo si pensa veramente; il pensato è pensato solo se lo è incontraddittoriamente ma ci si contraddice se è *solo* incontraddittoriamente pensato: l'autosufficienza è la contraddizione del pensare. Il vero pensiero (il pensiero che è conoscenza) è pensiero di un oggetto la cui realtà (esistenza) è testimoniata dall'esperienza o è dimostrata criticamente (“a priori per mezzo della ragione”), in ogni caso in una sfera che eccede l'ambito meramente logico. Dal punto di vista di Severino, invece, l'opposto non è altro che la negazione di un modo d'essere del posto, cioè un differente modo d'essere, l'essere in un modo differente: per Severino, è possibile pensare l'opposto ma ciò non implica che il posto non sia ma *solo che l'opposto non è esso*. Dal punto di vista di Severino, se ho capito bene, è tutto ciò che è pensabile *purché venga pensato come non essente l'altro*.

151. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 279.

152. E. Severino, “Ritornare a Parmenide”, in *Essenza del nichilismo*, p. 43.

153. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 279.

è, esiste in un certo modo – come così esteso. L'essere in un certo modo è determinazione dell'essere."¹⁵⁴ *Eo ipso*, l'estensione *esiste* come esiste il colore rosso; ma posso errare nell'attribuire all'estensione quella determinazione che è il colore rosso: l'estensione che esiste e che penso rossa può non essere rossa come la penso. Ciò di cui si giudica certamente è ma il giudizio è inficiato dalla *possibilità dell'errore*. E l'essere rossa dell'estensione è anch'essa una sua determinazione ma come tolta¹⁵⁵. La ragione di quanto esposto va naturalmente cercata, come detto sopra, nel modo con cui Severino concepisce la negazione, in quanto, per Severino, la negazione implica l'esistenza del negato.

Mi permetto di osservare che questa tesi, secondo cui la possibilità di errare insisterebbe nel giudizio che può prendere le cose come non sono, non mi convince: se non si può negare che questa estensione esista, parimenti non si può negare che sia rossa, che, appunto, per me che penso, *esiste con questa determinazione*. Infatti, un'estensione priva di determinazioni non ci può essere e, se l'estensione di cui si sta giudicando esiste *perché è contraddittorio negare che sia*, esiste nel modo in cui la si giudica: sostenere che possa esistere in altro modo è negare che sia come la si giudica, cioè contraddirsi. Sicché, *poiché l'estensione rossa non può non essere*, se altri (perfino io *ma in un altro giudizio*) la giudicano non rossa, è una diversa estensione a venire pensata. Cioè, se, come ritiene Severino, ciò che si pensa non può non essere, non può non essere *così come lo si pensa*. Quindi, se si afferma che qualcosa non è così come si pensa, che è in un altro modo, *in realtà si parla di altro* cioè si attribuisce alla cosa che si pensa *ciò che essa non è*. Il che significa che il *fraintendimento* nel giudizio implica la platonica possibilità del diverso: senza la possibilità che *non sia* ciò che si pensa, *tutto ciò che si pensa è vero*. Se ogni giudizio ha valore esistenziale, che ci siano errori nel giudizio è esso l'errore.

Ciò che resta da vedere è che cosa implica pensare quel che pensa Severino, che l'essere sia la totalità delle differenze, l'opposizione originaria *in tutte le differenze, tutte le differenze nella loro opposizione originaria*. Ché, se è così, questa totalità è data in ogni differenza, in quanto la costituisce nel suo essere: la differenza è in quanto non è l'intero (che

154. *Ibidem*.

155. Ivi, p. 429.

la include) sicché l'intero ne è *costante*¹⁵⁶. Reciprocamente, la totalità non è data in mancanza di una differenza: la totalità le deve contenere *tutte*. Nel linguaggio de *La struttura originaria* la posizione di un significato implica essenzialmente la posizione dell'intero semantico, inteso come "l'assoluta materia semantica", e, viceversa, la posizione dell'intero semantico implica essenzialmente la posizione di ogni significato. Il che poi è lo stesso perché, se la posizione di un significato esige che siano posti tutti i significati, appunto la totalità dei significati, nel caso in cui a questa totalità manchi un significato, essa non è posta e, *eo ipso*, non è posto alcun significato. In ogni caso, mancando anche di un solo significato, non è la totalità che deve essere.

Orbene, la totalità dei significati esclude *formalmente* la possibilità di essere oltrepassata (= che manchi di un contenuto), nel senso che non può venire oltrepassata non per i suoi contenuti ("l'assoluta materia semantica", tutto ciò che è) ma *in quanto tale*: nulla può cadere al di fuori di essa: se qualcosa è, deve cadere in essa – se non cade in essa, *semplicemente non è*. E ciò appunto perché essa è la *totalità dei significati*. *Eo ipso*, però, anche questa esclusione deve cadere nella totalità, perché l'oltrepassamento della totalità *come tolto*, non potendo non essere, deve cadere in essa. Infatti, "Se la posizione dell'intero non implicasse la posizione dell'esclusione dell'oltrepassamento dell'intero, questo non sarebbe posto *come tale*."¹⁵⁷ E, poiché la totalità dei significati, per essere, deve escludere di poter essere oltrepassata, questa stessa esclusione in quanto tolta, *eo ipso* l'esclusione che possa esserci un significato che ne cada fuori, *deve essere un significato contenuto nella totalità*. Ché altrimenti *essa non sarebbe la totalità dei significati*. E questo contenuto (il togliimento della possibilità che ci sia qualcosa che lo oltrepassa) essendo *ciò per cui la totalità è*, è il suo essere totalità¹⁵⁸.

156. E. Severino, *La struttura originaria*, cap. X.

157. Ivi, p. 421.

158. Stella, al proposito, evidenzia una difficoltà che dipende dal modo con cui Severino intende la negazione: Ché, se la negazione è relazione negativa, non può escludere l'essere del negato, perché implica ciò che essa nega. Sicché l'intero esige la negazione del proprio oltrepassamento ma questo, per essere tolto, deve esserci e, se c'è, non può venire tolto. Nell'interpretazione di Stella l'aporia si risolve nel senso che per Severino *oltre l'intero c'è il nulla*: il nulla è appunto ciò che lo oltrepassa determinandolo *ab extra*. Come Severino aveva scritto nel cap. IV de *La struttura originaria*, il nulla è l'orizzonte dell'essere. Cfr A.

La totalità delle differenze (cioè l'intero semantico inteso come totalità dei significati, nel linguaggio de *La struttura originaria* l'intero quale "assoluta materia semantica" o il "semantema infinito") è implicata *in ogni differenza*: x in tanto è in quanto è altro (differente) da ciò che non è x e ciò che non è x è ogni altro (ogni differente), sicché x , *posto in relazione a ciò che x non è*, è *posto in relazione alla totalità*: perché 1) porre x è porre come negata la totalità di ciò che non è x ; *eo ipso* 2) porre x è porlo come ciò che, essendo altro da ciò che x non è, in sé stesso *non è la totalità*. Sicché, senza la totalità (che include ogni cosa e il suo contrario), nessuna cosa può essere posta, perché, nella posizione di ogni cosa, la totalità è il suo "assoluto oltrepassamento": poiché ogni significato si pone come ciò che non è totalità, la totalità dei significati ne è costante. Però, che ogni cosa sia posta in relazione alla totalità non vuol dire che la totalità sia posta nel porsi di ogni cosa ma *solo* che nulla è pensabile senza relazionarsi; cioè, che la posizione di ogni cosa è non è la posizione del semantema infinito ma la posizione *dell'implicazione del semantema infinito*. Si confronti il seguente testo:

Il significato « x » implica il significato «altro da tutto ciò che non è x », e questo significato implica il semantema infinito. Ma nel primo caso l'implicazione è anche una predicazione (ossia i due termini implicati stanno nel rapporto soggetto-predicato); mentre nel secondo caso l'implicazione è predicazione solo intendendo che il predicato non sia il semantema infinito assunto come *termine* dell'implicazione, ma sia *l'implicazione* stessa di questo termine (Sì che dire che il semantema infinito è costante di ogni significato, non significa dire che è *predicato* di ogni significato, ma che è *implicato* a ogni significato – onde il predicato è, anche qui, non l'intero, ma l'implicazione dell'intero).¹⁵⁹

Ogni cosa *implica il tutto*, quindi si relaziona al tutto: essa è questa relazione, perché, senza di questa, cioè senza *non essere* il tutto, è il tutto, non è quella cosa che è. Ma l'implicazione della cosa al tutto, questa relazione negativa a ciò per cui è, *non comporta che il tutto si risolva in*

Stella, "Metafisica originaria" in Severino, pp. 148 segg.

159. Ivi, pp. 410-411.

termine di questa relazione. Ché altrimenti non sarebbe *tutto*. Se è tutto, deve contenere anche la relazione di ogni cosa al tutto. Ma, se la relazione di ogni cosa al tutto non può non cadere nel tutto, il tutto è *sia termine della relazione sia questa relazione stessa*.

Con che la totalità dei significati viene ad essere *uno dei suoi contenuti*, un significato incluso nella totalità. Ma, con ciò, la totalità, in quanto inclusa, è includente e, in quanto includente, è inclusa. In quanto inclusa, è includente, perché in quanto totalità non può non includere la relazione a sé stessa di ogni cosa; ché altrimenti non sarebbe totalità e *neppure potrebbe venire inclusa*. In quanto includente, è inclusa, perché include ciò che, in quanto totalità, non può non contenere *questa stessa inclusione*. L'includente si capovolge nell'incluso e viceversa, perché la totalità *include sé stessa*¹⁶⁰. E, ribadisco, ciò accade perché, se la relazione alla totalità non cade nella totalità, cioè se la totalità è solo un termine di relazione, la totalità non include tutto ciò che è e *non è totalità*.

Ora, poiché il differente è differente dal differente, le differenze sono infinite. Il che significa che la totalità, oltre a essere *qualitativamente* infinita, *perché non può essere limitata*, cioè perché è limitata solo dal nulla, deve essere infinita anche *quantitativamente*, perché le differenze che contiene sono *infinite di numero*. Quindi, la totalità è inesauribile perché *inconclusa*, perché qualunque suo *termine* implica un ulteriore. Ma l'ulteriore cade nella totalità. Il che, per Severino, non vuol dire che un contenuto vi cada *dopo* l'altro, cioè che la totalità sia progresso infinito di integrazione, il farsi totalità: invece, vuol dire che in essa *tutti gli infiniti contenuti sono contemporaneamente dati*, cioè sono *dati senza successione, senza tempo*. La totalità, intesa come l'"assoluta materia semantica" o come "semantema infinito", è la contemporanea (= *senza tempo*) presenza di ogni cosa. È questa *compresenza* che è costante di ogni contenuto: nulla, appunto, è dato senza il Tutto.

160. Stella evidenzia come questo "capovolgersi dell'incluso nell'includente, e viceversa, che è assimilabile al capovolgersi dell'implicato nell'implicante, e viceversa [...] lascia trasparire il ruolo prioritario svolto dall'inclusione e dall'implicazione, cioè dalla *relazione*." La relazione, infatti, è l'implicante che è implicato: essa "non soltanto include i termini, ma vale anche come ciò che ogni termine richiede per porsi, stante che ciascuno si pone *implicando* l'altro termine. V'è, dunque, un senso per il quale la relazione implica i termini, ma v'è anche un senso per il quale il termine implica la relazione e, quindi, *include la relazione riducendola a termine*." A. Stella, "Metafisica originaria" in Severino, p. 111.

Per Severino, invece, il processo di totalizzazione concerne non il “semantema infinito” ma la totalità dell’immediato. Sicché *solo* questa è deturpata dalla contraddizione di non essere la totalità che deve essere. Essa è posta *anche se tutte le sue costanti non sono ancora poste*; cioè è posta *nel tempo* nel quale viene infinitamente integrata. Quindi, non è *veramente* posta. Severino, nel cap. VIII de *La struttura originaria*, nota che la contraddizione non è affermare e negare: perché affermare e, nello stesso tempo, negare è non affermare, quindi non contraddirsi. Ciò che qui è effettivamente in gioco è la *possibilità di contraddirsi*, cioè il *cadere in contraddizione*: in contraddizione, appunto, non si cade se si afferma e si nega *contemporaneamente*, perché, “Se [...] il contraddirsi fosse un affermare che è *esso* in quanto tale un negare, cadere in contraddizione significherebbe cadere in nulla (e quindi non vi sarebbe nemmeno qualcosa come un “cadere”) – appunto perché un affermare, che sia *esso* in quanto tale un negare, *non è* – e perciò significherebbe non essere nemmeno in contraddizione.”¹⁶¹ Perché ci sia contraddizione, ossia perché la contraddizione sia posta, occorre che ci sia un affermare ma che ciò che si afferma *non sia quello che si intende affermare*. Ci si contraddice, appunto, perché, affermando ciò che si afferma, *si contrasta* (*contra dicere, dicere contra*) la propria intenzione: “contraddirsi significa dire o porre qualcosa che non è ciò che *si intende* dire o porre; e non – come si è già detto porre e non porre ciò che effettivamente si pone”¹⁶². Senza l’intenzione di dire altro da ciò che effettivamente si dice, non ci si contraddice.

Credo che sia necessario soffermarci su questo punto. Per Severino, si può cadere in contraddizione *qualunque sia ciò che si intende dire*: ci si contraddice, perché ciò che si dice nega ciò che si intende dire, cioè perché si dice il contrario di quel che si intende. Qualunque sia l’intendimento, cioè *qualunque cosa si intenda dire*. Ora, a me pare che, *senza l’intenzione di non contraddirsi*, in contraddizione non si possa cadere. Supponiamo che qualunque cosa si intenda dire la si dica con *l’intenzione di contraddirsi*: a me sembra che, in questo caso, contraddirsi non sia punto possibile. Ché, se si dicono cose contraddittorie, cioè cose contrarie a ciò che si intende dire, le si dice in conformità all’intenzione,

161. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 347.

162. *Ibidem*.

e quindi non ci si contraddice: ciò che si dice è il contrario di ciò che si intende dire ma proprio questa è l'intenzione, *di contraddirsi*. Ma, se l'intenzione è di contraddirsi, dicendo cose conformi a ciò che si intende dire, *neppure ci si contraddice*, perché l'intenzione di contraddirsi *non può non* essere intenzione che questa stessa intenzione sia contraddetta, sicché ci si contraddice evitando con la massima cura ogni contraddizione. *A fortiori*, accade lo stesso nel caso in cui *contraddirsi sia indifferente*, cioè nel caso di assenza dell'intenzione di non contraddirsi. Perché, appunto, in questo caso, è indifferente che ciò che si dice corrisponda o no a ciò che si intende dire. Ma, se ciò che si dice *può corrispondere o no* a ciò che si intende, cioè se ciò che si intende dire ammette la possibilità di essere diversamente detto, cadere in contraddizione è impossibile. Perché, appunto, ciò che si dice è necessariamente conforme a ciò che si intende. Sicché cadere in contraddizione è possibile solo *nell'intenzione di incontraddittorietà* del dire, solo se qualunque cosa si dica la si dice nell'intenzione di non contraddirsi. Senza l'incontraddittorietà non ci può essere contraddizione, ché, appunto, la contraddizione è (*pretende di esserne*) la negazione. Per altro, l'intenzione di incontraddittorietà è *dappertutto* (è innegabile) essendo nella stessa "intenzione" di contraddirsi, cioè nel progetto che costruisce la contraddizione, perché posso progettare di contraddirmi solo *nell'intenzione di incontraddittorietà di questo progetto*: la contraddizione, che progetto e costruisco, deve essere *veramente*, cioè incontraddittoriamente, tale¹⁶³.

Quella che Severino chiama "contraddizione C" è contraddizione nel senso da lui indicato. Per essa un contenuto è posto senza che siano poste una o più costanti dello stesso. Sicché propriamente, nonostante l'intento, *non è posto quel contenuto*, è posto altro. Perché, appunto, un contenuto è posto solo se ne sono poste tutte le costanti. Orbene, la struttura originaria è l'apertura originaria della contraddizione perché "la posizione della totalità dell'immediato non è posizione di tutti quei significati (le costanti), la cui posizione è necessariamente implicata dalla posizione di tale totalità."¹⁶⁴ Può esservi totalità dell'immediato, solo se è posto

163. Cfr. A. Stella, *Il concetto di "relazione" nell'opera di Severino*, cap. VII "Contraddizione C e intenzione di verità".

164. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 352.

tutto ciò che tale totalità richiede. Ma, certamente, i significati che tale totalità richiede per essere sono *tutti gli immediati*. Quindi, la totalità dell'immediato c'è *solo se in essa cadono tutti gli immediati*.

Ora, ciò che appare (i differenti enti che appaiono) appare come il Tutto, *come esaustivo dell'apparire*: se apparisse come parte (non come totalità dell'apparire) apparirebbe *manchevole*, sicché *non apparirebbe affatto*: l'apparire dell'inessente *non è apparire*. Infatti, ogni cosa è nel Tutto cioè ha rapporti con ogni altra cosa che è: ciò che appare deve quindi apparire come esaustivo di tutto ciò che appare, perché, se non appare tutto, non appare nulla. Ma la totalità dell'apparire non può risolversi in ciò che di volta in volta appare: *può bene apparire altro da ciò che appare, perché l'apparire è progressivo, cioè perché ciò che appare ora non appariva prima*.

Sicché, da una parte, ciò che appare *come* totalità dell'immediato non è la totalità che deve essere: il fondamento, che è la totalità dell'immediato¹⁶⁵, è contraddizione. D'altra parte, secondo Severino, questa contraddizione è tolta potenziando la struttura originaria, incrementando il manifestarsi degli immediati. Ciò che sopraggiunge, manifestandovisi, sopraggiunge *perché la totalità non lo include*: la totalità, in quanto *non ancora includente* quel significato, è, quindi, il fondamento della manifestazione del suo sopraggiungere; "ma l'affermazione della costante sopraggiunta ha il suo fondamento [...] nella posizione della totalità dell'immediato come inclusiva di tale costante"¹⁶⁶: essa sopraggiunge *perché appartiene alla totalità degli immediati, cioè deve essere inclusa in questa sicché, sopraggiungendovi, toglie la contraddizione relativa alla sua mancanza*. Così, da una parte, ogni volta che un *quid* vi si manifesta si appalesa la contraddizione: la sua manifestazione indica che la totalità dell'immediato non lo conteneva e, quindi, non era la totalità che pretendeva di essere. D'altra parte, sopraggiungendovi, colma la lacuna, cioè toglie la contraddizione della sua mancanza ossia quella *determinata quantità* di contraddizione C che era rappresentata dalla mancanza

165. La totalità dell'immediato per Severino è fondamento nel senso del "primo", cioè dell'inizio della conoscenza. Sicché fondamento in Severino ha, mi pare, significato di *base*, cioè da cui inizia la conoscenza.

166. *Ibidem*.

di ciò che *ora* non manca più: *la totalità dell'immediato prima non lo includeva, ora lo include.*

Con che, secondo Severino, la contraddizione è, *di volta in volta*, tolta con la progressiva manifestazione di ciò che appare, portando ad apparire ciò che prima non appariva. E, poiché la totalità dell'immediato supera la contraddizione C perché, di volta in volta, un contenuto cade in essa, tanto più la supera quanto più intensifica la manifestazione degli immediati: tanto più vi si manifestano contenuti tanto più la totalità dell'immediato supera la contraddizione C. Il che però significa, a mio giudizio, che la totalità dell'immediato supera la contraddizione C *realizzandola*, perché, in quanto vi si manifesta un contenuto che prima non si manifestava, si incrementa *per integrazione*, ma per ciò stesso, ponendosi come integrabile, *si pone come ciò che non è ancora la totalità che deve essere*: superata la contraddizione C con il sopraggiungere di un contenuto, *eo ipso* questa contraddizione si conserva, *perché l'integrato è infinitamente integrabile*. Quindi, tanto la si supera, *quanto la si mantiene*. Perché, appunto, se un contenuto può sopraggiungere, ne possono sopraggiungere infiniti altri.

Nel cap. X de *La struttura originaria* emerge che il significato originario implica l'intero semantico in quanto "assoluta materia semantica", cioè quale semantema infinito. Infatti, ogni significato, che cade nella totalità dell'immediato, si pone in relazione al semantema infinito, *non essendolo*: quindi, la totalità dell'immediato è in relazione (negativa) a un tale oltrepassante. Essa, appunto, in tanto è in quanto *non è* l'intero semantico. Sicché, con la posizione della totalità dell'immediato, è posto anche l'intero semantico *nella relazione (negativa) che la totalità dell'immediato instaura*, come suo termine. Ma, in quanto tale, l'intero semantico non può essere termine di relazione, sicché, nella relazione istaurata dalla Totalità dell'immediato, esso non è posto come la relazione pretende: ossia con la posizione della totalità dell'immediato la contraddizione C si estende allo stesso intero semantico, perché appunto l'intero semantico *non è posto come la relazione negativa, con cui si costituisce la totalità dell'immediato, intende che sia*. Ma vi si estende non nel senso che l'intero semantico sia contraddittorio ma nel senso che nella sua assunzione a termine di relazione a contraddirsi è la totalità dell'immediato che

pretende di relazionarsi. Poiché la totalità dell'immediato in tanto è in quanto si pone in relazione (negativa) con l'intero semantico e poiché l'intero semantico non è termine di relazione, *a non essere come deve è la totalità dell'immediato*. La contraddizione tra il dover esser posto e il non esserlo veramente è dell'intero semantico in quanto, *nella relazione che la totalità dell'immediato pretende di istaurare con esso*, è presente *come significato formale*, come ciò che deve essere dato in questa relazione ma non lo è. Tuttavia, questa contraddizione *concerne il semantema infinito non in sé ma in quanto termine di relazione* e, quindi, è tutta interna al relazionarsi della totalità dell'immediato.

In altri termini, da una parte, la totalità dell'immediato è apertura originaria dell'intero semantico perché vi si riferisce *essenzialmente*. D'altra parte, l'intero semantico non può non eccedere questo riferimento. Sicché nella relazione che la totalità dell'immediato istaura con esso, *l'intero semantico non è dato*. Ci si trova quindi ancora di fronte alla contraddizione C, in quanto concerne l'apertura originaria dell'intero che vale solo come intenzione e si risolve in "una posizione *astrattamente formale*"¹⁶⁷. Tuttavia, ribadisco, questa contraddizione non riguarda l'intero semantico in quanto "assoluta materia semantica" ma la sua implicazione da parte della totalità dell'immediato, cioè riguarda l'intero semantico, per così dire, in quanto la totalità dell'immediato *si riferisce a questo eccedente*. Sicché essa è *la contraddizione della totalità dell'immediato che non riesce ad essere come deve (a riferirsi all'intero semantico)*.

Ma come si toglie questa contraddizione? Cioè come può la totalità dell'immediato superare questa sua contraddizione per la quale *non riesce ad essere come deve*? Ossia, come può riferirsi all'intero semantico *senza farne un termine di relazione*?

Porre categoricamente [...] la disequazione tra l'assoluta materia semantica e l'originario significa pertanto porre categoricamente (e non semplicemente progettare) che l'originario è l'apertura originaria della contraddizione. Ma, insieme, tale posizione categorica è la determinazione del *compito* dell'originario: il togliimento della contraddizione dedotta. Il compito dell'originario è cioè quello di essere l'intero. Dove è chiaro

167. Ivi, p. 422.

che il compito è dato appunto dalla necessità di liberare l'originario dalla contraddizione¹⁶⁸.

L'originario¹⁶⁹ è contraddizione ma deve togliere la contraddizione. Perché è veramente solo se non si contraddice. Ma toglie la sua contraddizione ed è l'originario che deve essere solo se non si limita a porre *formalmente* l'intero semantico (ad essere quella relazione negativa all'intero che già è) ma lo pone *concretamente*, cioè *se diventa l'intero semantico*: se si contraddice perché si riferisce *all'intero semantico che essa non è*, cioè perché *non è* l'intero semantico, *cessa di contraddirsi soltanto se lo diviene*. Solo così può essere incontraddittoriamente, *risolvendovisi*: se non lo è, deve relazionarsi all'intero semantico *ma l'intero semantico non può essere un termine di relazione, sicché l'originario, in quanto altro dall'intero semantico, non può essere come deve*. "L'originario *deve* comunque essere l'intero. Ciò non significa che è autocontraddittorio che non lo sia, ma che, in quanto è L-immediatamente noto che non lo è, è anche noto che l'originario è uno stare in contraddizione; onde esso si libera dalla contraddizione solo con quell'*incremento* che lo identifica all'intero."¹⁷⁰ Perché, appunto, per liberarsi della contraddizione e divenire l'intero semantico deve incrementare la manifestazione dei contenuti *fino al manifestarsi in sé stesso di tutto ciò che è*.

Orbene, se l'originario procede a incrementare i contenuti *per essere l'intero*, la contraddizione permane fino a che *tutti i contenuti* (tutto ciò che è) non cadono in esso. In tal senso, come ho detto sopra, l'originario cessa di contraddirsi *solo se si risolve nell'intero*. Ma questo ideale non può venire raggiunto: se procede all'ampliamento progressivo dei suoi contenuti, cioè se intensifica il sopraggiungere di contenuti nell'intenzione di manifestarvi l'intera materia semantica, ovvero *se assume l'intero come*

168. Ivi, p. 424.

169. Stella evidenzia come il termine originario, che dovrebbe indicare il fondamento, ossia ciò che non può non essere, venga spesso da Severino utilizzato nel significato di iniziale. Cfr. A. Stella, "Metafisica originaria" in Severino, pp. 121-122. Credo che sia il caso della Totalità dell'immediato che è l'originario in questo senso, in quanto è ciò da cui qualunque considerazione deve muovere. In questo senso, per esempio, Severino parla di significato originario intendendolo come il contenuto immediatamente dato che implica l'intero.

170. Ivi, p. 425.

ciò che esso deve divenire, ciononostante non riesce a divenire l'intero. Perché, appunto, di volta in volta un nuovo contenuto è dato nell'originario *ma nel darsi di quel contenuto è implicato e non dato l'intero semantico*. L'originario non può essere l'intero ma solo *tensione*¹⁷¹ a identificarsi con l'intero, un processo di totalizzazione in cui si approssima all'intero senza risolverlo, cioè un processo che è, *per sé stesso*, inconcluso. In quanto tensione, l'originario è coscienza del limite. Sicché, *per sé stesso*, procedendo alla totalizzazione non si libera dalla contraddizione. Perché questa si conserva per tutti quei contenuti che ancora non cadono in esso: nell'atto in cui l'originario incrementa i propri contenuti per divenire l'intero (= nell'atto in cui ha coscienza del proprio limite, di non essere l'intero ma di essere integrabile), la contraddizione permane per ogni contenuto che ancora non cade nella totalità. Ma la coscienza del limite che l'originario raggiunge in ogni momento del processo di totalizzazione è incontraddittoria.

Allo stato delle presenti considerazioni mi limito a sottolineare che questo processo di totalizzazione è, per Severino, inesauribile. L'originario è soltanto se la sua contraddizione è tolta, sicché l'originario *deve* svolgere il suo compito di manifestare l'intera materia semantica. Ma, proprio perché nel manifestarsi di un contenuto è implicato l'intero semantico che, *eo ipso*, non si manifesta, quello è un compito *infinito*, nel senso che, di volta in volta, *resta infinitamente da compiere*. La questione è, appunto, per lo meno nel contesto de *La struttura originaria*, se questo compito infinito, inconcluso, in quanto "destinazione per l'eternità", sia proprio esso, quale coscienza incontraddittoria della contraddizione, il risolversi dell'originario nell'intero semantico. Emblematiche sono le parole con cui Severino conclude *La struttura originaria*. Posto che

171. Stella valorizza questa *intenzione di verità* che è immanente nella ricerca: "anche Severino, parlando di *tensione* e di *compito* da svolgere, che per altro egli intende come «infinito», lascia intendere che il punto finale della ricerca, che coincide con il suo *fine*, cioè con la verità disvelata dell'essere, debba permanere un *ideale*, cioè costituisca un obiettivo che non si può *pre-tendere* di raggiungere di fatto, ma si può solo *in-tendere* di raggiungere." A. Stella, "Metafisica originaria" in Severino, p. 147. Tuttavia, secondo Stella, non si può ignorare che la verità dell'essere *immane nella ricerca*, perché la evoca, la orienta e la spinge sempre *più in là*, perché consente di cogliere il limite di ciascuna delle sue tappe: "solo la verità è in grado di suscitare la ricerca che intende compiersi proprio nella verità." Ivi, p. 148.

l'immutabile oltrepassa l'originario e l'immutabile è l'intero che eccede l'originario, nell'originario

l'apertura dell'intero è *formale*: l'immutabile è cioè manifesto in una sua valenza formale (e in quanto così manifesto rientra esso nell'ambito dell'originarietà): il contenuto concreto della forma è ciò che sta oltre l'originario. Con ciò è posto il *compito* autentico dell'originario: in quanto quella apertura formale è apertura della contraddizione (cap. X), il compito è dato dalla necessità del togliimento della contraddizione: 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» (come diceva Fichte in relazione a una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta)?¹⁷²

172. Ivi, p. 555.

Capitolo II

L'apparire

1. L'immediatezza

L'essere è immutabile. Secondo Severino, l'immutabilità dell'essere è espressa da Parmenide con queste parole: εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' ἔι πωτε μέλλει ἔσεσθαι¹. Se comincia ad essere, non è, perché, prima di cominciare, non era; né è, se sarà, perché, se ha un futuro, c'è un tempo in cui non sarà ciò che è. Ma l'essere non può non essere e, quindi, non può che essere *sempre* ciò che è: se mutasse, non sarebbe, perché appunto *mutare* significa cessare di essere ciò che si è e iniziare ad essere altro. È questo "il fondo ultimo della verità dell'essere" toccato da Parmenide: l'essere è indiveniente, perché "se l'essere diviene (si genera, si corrompe) *non è* (οὐκ ἔστι). E questo va detto dell'essere in quanto tale, sia cioè che lo si consideri come la totalità del positivo, sia che lo si consideri come questa povera cosa banale che è questa penna."²

Ma l'essere, che l'esperienza attesta, non è indiveniente: "L'essere che è manifesto, non è forse manifesto come diveniente, e cioè come un processo in cui l'essere prima non era, poi sopraggiunge, poi nuovamente svanisce? Non attesta dunque l'esperienza che l'essere non è, non attesta dunque l'opposto della verità dell'essere?"³ Verità dell'essere è che l'essere *non può non essere*, sicché l'essere non può divenire *se per divenire si intende il venire ad essere e il cessare di essere* ossia il nascere e il perire. Tuttavia, l'essere, che si dà nell'esperienza, *si manifesta* comparando e

1. Parmenide, *Della natura*, fr. 8, verso 20.

2. E. Severino, "Ritornare a Parmenide", in *Essenza del nichilismo*, p. 28.

3. *Ibidem*. Qui, si profilano i due principi, da una parte l'esperienza, in cui ciò che è *appare e scompare*, e la ragione secondo cui ciò che è non può non essere. Ed anche la necessità della loro conciliazione. Perché, appunto, per Severino sono entrambi principi.

scomparendo, in un processo in cui prima si fa avanti e poi si sottrae, cioè in cui, prima, nell'occultarsi di ciò che lo precede, si mette in luce e, poi, nel mettersi in luce di ciò che lo segue, si occulta. Pertanto, l'essere, che si manifesta, si manifesta come diveniente, in quanto, appunto, viene ad apparire e a scomparire. Orbene, qui si pone la questione: questa manifestazione ne attesta il nascere e perire? Cioè, il divenire che l'esperienza attesta, quale apparire e scomparire di un ente, *equivale* al venire ad essere e al cessare di essere?

Ciò che, prima di tutto, va sottolineato è che, per Severino, il divenire che si manifesta non è una rappresentazione *estrinseca* ma è l'essere stesso *nel suo divenire*. Infatti, "Ciò che si manifesta è l'essere, e non la sua immagine soggettiva e 'fenomenica', che rinvii alle cose così come sono in se stesse."⁴ Le cose sono *così come appaiono* perché dietro al loro apparire *non c'è* nulla⁵: se l'apparire presupponesse una cosa che sta dietro (un substrato che non appare), allora ad apparire non sarebbe la cosa ma la sua rappresentazione (alla lettera: *ciò che sta per, ciò che prende il posto della cosa*). E l'apparire non avrebbe a che fare con la cosa, perché la rappresentazione non sarebbe altro che un prodotto di chi rappresenta: nulla di quanto viene rappresentato potrebbe essere attribuito alla cosa, perché questa sarebbe *solo* il correlato sotto la cui sollecitazione sono (da noi) prodotte le rappresentazioni.

Ma, se dietro l'apparire non c'è nulla, cioè se non c'è un substrato dell'apparire, allora l'apparire non è una rappresentazione soggettiva ma è il modo in cui le cose si danno cioè si offrono a noi che le recepiamo. Le cose *appaiono come sono*, perché appaiono non per altro ma per loro stesse, cioè perché sono le cose *nel loro apparire*: al contrario dell'apparenza

4. Ivi, p. 26.

5. "La *cosa in sé* [...] esprime l'oggetto in quanto si *astrae* da tutto ciò che esso è per la coscienza, da ogni determinazione del sentimento come da ogni pensiero determinato. E' facile vedere che cosa resti, – il *pienamente astratto*, l'interamente vuoto, determinato solo come un *di là*; il negativo della rappresentazione, del sentimento, del pensiero determinato, ecc. Ma è anche ovvia l'osservazione che questo "*caput mortuum*" stesso è soltanto il *prodotto* del pensiero, appunto, che si è spinto fino alla pura astrazione, del vuoto io, che fa suo oggetto questa vuota *identità* di sé stesso. La determinazione *negativa*, che questa astratta identità ottiene come *oggetto*, è anch'essa registrata tra le categorie kantiane [...] Perciò, si deve soltanto meravigliarsi di aver letto così spesso che non si sa che cosa sia la *cosa in sé*; laddove non v'è niente di più facile a sapere che questo." G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, pp. 53-54.

(che pure è un occultamento che *appare* e che, quindi, comunque è *apparenza come appare, anche se ciò che nell'apparenza appare non è come appare*), "l'apparire scopre, mette in luce". Pertanto, l'apparire non ha nulla di proprio ma è il manifestarsi della cosa, il suo *mettersi in luce*: "Per questo lato, l'apparire è un trarsi indietro, o, in disparte, come è tratto in disparte il sipario perché lo spettacolo possa essere veduto. Solo che nell'apparire non c'è traccia di ciò che si è tratto in disparte: è uno svegliarsi e anzi un essersi già da sempre svegliati a scena aperta."⁶

Il luogo in cui le cose si manifestano⁷, cioè la luce che le illumina, consentendone la manifestazione, è la coscienza. Questo luogo *non appare*, perché è per esso che c'è apparire. Sicché *non può apparire o scomparire*: se appare o scompare, *non è esso* ad apparire o a scomparire, perché qualcosa appare e scompare *solo in esso*, cioè perché è l'evento trascendentale che rende possibile l'apparire di ogni cosa. Essendo richiesto *affinché ogni cosa appaia e scompaia*, non ha un "prima" e un "poi", è sempre. Appaiono e scompaiono le cose ma la coscienza è eterna, perché è una delle cose che sono e lo è *in quanto tale*, quale spettacolo in cui *eternamente* le cose si

6. E. Severino, "Il sentiero del giorno", in *Essenza del nichilismo*, p. 162.

7. Credo che al proposito di un uso dei termini, per lo meno affine a quello di Severino, sia utile richiamare una celebre pagina di *Essere e tempo*. Fenomeno è ciò che si manifesta in sé stesso, quindi da sé stesso, e così come è: esso è ciò che i greci identificavano con l'ente. Ciò che si manifesta in sé stesso può anche manifestarsi come non è: questa automanifestazione è la parvenza. In quanto si manifesta come non è, e proprio perché si manifesta, il parvente pretende di essere così come si manifesta; il fenomeno, quindi, in quanto è ciò che si manifesta così com'è, non è parvenza: qualcosa sembra essere proprio perché non è fenomeno. Ma si mostra come non è; sicché la parvenza è una modificazione privativa del fenomeno, cioè è il fenomeno che non è tale, che si nega come tale. Né il fenomeno coincide con l'apparenza: l'apparire (per esempio, di una malattia) è il manifestarsi di eventi che fungono da indizio di qualcosa che in sé stesso non si manifesta; dunque, è un "non manifestarsi" ma non nel senso della parvenza, che è un sostituirsi occultante e, quindi, è un non manifestarsi. Infatti, l'indizio annuncia il non manifesto *senza manifestarlo*, sicché non può essere parvenza. *Eo ipso*, il fenomeno non è apparenza, perché l'apparire non manifesta ciò a cui si riferisce, ma ogni apparenza è fenomeno, perché qualcosa può fungere da indizio di ciò che non si manifesta solo manifestandosi. Come lo è della parvenza, ma in un senso diverso, il fenomeno è condizione di possibilità dell'apparenza: senza fenomeno, non c'è apparenza. Ma l'apparenza può anche venire intesa quale prodotto di ciò che non si manifesta, come ciò che, scaturendo dal non manifesto, costituisce il modo con cui esso si occulta: intesa in questo senso, l'apparenza è velamento costante, perché nasce dalla cosa che nell'apparire (e grazie ad esso) si ritrae, ed ha il significato di "semplice apparenza", ciò che non può mai venire preso come la cosa stessa perché in esso questa rimane "nascosta". Infine, l'apparenza può tramutarsi in parvenza, in quanto si può assumere come indizio di altro ciò che non lo è. M. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 47-51.

manifestano. Infatti, se la coscienza non può non essere, l'apparire non può cessare di essere, cioè *le cose non possono cessare di apparire e scomparire*: può darsi che *non tutto ciò che è appaia* ma, proprio perché l'apparire non può esaurirsi, è necessario che qualcosa appaia e scompaia. O, anche: l'apparire è un *infinito* apparire e scomparire di cose.

Poiché la cosa appare *per sé stessa*, l'apparire è immediatezza; cioè la cosa appare *senza che io abbia fatto nulla per provocarne la presenza*. “L'essere che è immediatamente presente”⁸ è, appunto, l'essere che sta di fronte a me, che si offre *senza un mio sforzo*, gratuitamente (l'*ovvio*): ossia, c'è anche se non ho voluto che ci sia, c'è indipendentemente da me, e *si impone*. Quindi, l'immediato (l'essere che è immediatamente presente) è, innanzitutto, *la mia irrilevanza*. *Eo ipso*, affermo che c'è *solo* per il suo apparire: l'immediato “è ciò che per essere affermato non richiede o non presuppone altro che la presenza di sé stesso, o non presuppone altro che sé stesso in quanto presente: τὸ δ' αὐτὸ γινώριμον: il *per se notum*.”⁹ È immediato, cioè *si impone*, e, quindi, c'è. Reciprocamente, per affermare che c'è, *basta il suo imporsi, cioè l'immediatezza con cui si offre*¹⁰.

Ma, essendo immediatamente noto *che c'è*, è immediatamente noto *che l'essere è*: “L'affermazione o posizione di esso è la stessa presenza, manifestazione, attualità di tale essere. Ossia il presentarsi o il manifestarsi dell'essere è precisamente l'affermazione: «l'essere è».”¹¹ Se in tanto qualcosa si manifesta in quanto è *per se notum*, per ogni cosa che si manifesta è *data nel suo stesso apparire la notizia che l'essere è*, perché appunto il manifestarsi dell'immediato è *questa notizia*. *Eo ipso*, per affermare che l'essere è, non c'è bisogno di ricorrere ad altro ossia “non c'è bisogno, né può esserci bisogno, di alcuna mediazione, dimostrazione, apodissi.”¹² L'affermazione che l'essere è, infatti, ha per fondamento l'essere che è noto, e quindi è fondamento a sé stessa (non dipende da altro) perché

8. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 143.

9. *Ibidem*.

10. Essendo noto per sé stesso, cioè per la sua *sola* presenza, l'immediato è così come è noto. L'immediato (l'essere che è immediatamente presente) è, quindi, *sapere immediato*: ciò che esso offre di sé stesso (ciò che di esso appare) è *immediatamente* quel che se ne sa.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

afferma che è l'essere che è per sé noto, quindi afferma che è quell'essere che essa stessa afferma.

Ma, “Sin tanto che ci si limita a questo momento dell'inseità o implicitezza del fondamento, l'affermazione che l'essere è non è in grado di farsi valere (cioè non è in grado di *mostrare* la propria fondatezza) e quindi si lascia accanto la negazione che l'essere sia”¹³: se non toglie la sua negazione, “si lascia togliere da questa.”¹⁴ Cioè, l'affermazione “L'essere è” è vera solo se è negata la possibilità che l'essere non sia: l'essere, che è immediatamente presente, *abbisogna del suo risultare*, perché, se può non essere, cioè se la sua negazione è possibile, *non è*.

Ma la sua negazione è tolta “solo in quanto *si rilevi, si ponga* che l'essere è *immediatamente* presente, e cioè solo in quanto si rilevi che per affermare che l'essere è non c'è e non può esserci bisogno di alcuna dimostrazione.”¹⁵ Non si può negare che l'essere è perché l'essere è immediato, cioè perché l'affermazione “L'essere è” è *fondata sullo stesso essere*. Sicché la negazione di questa affermazione *si contraddice*. Se l'essere è e si afferma per sé stesso, non lo si può negare, perché *non sarebbe esso a venire negato*. Infatti, per negare che l'essere è, si deve assumere l'essere come ciò da cui la sua affermazione non dipende, ossia come ciò che è affermato per altro, *non come ciò che è per sé stesso*: “Si afferma che l'essere è, perché la negazione dell'essere nega ciò che è lo stesso fondamento dell'affermazione dell'essere. O la negazione è tolta in quanto la posizione dell'essere è posta come immediatezza.”¹⁶

Pertanto, la negazione dell'essere è tolta perché “è in contraddizione con l'immediatezza dell'essere”, non perché è “*intrinsecamente* contraddittoria”. Infatti, se l'essere può non essere, *ogni* essere, incluso lo F-immediato (tutto ciò che appare), è negabile. Sicché il togliimento della negazione dell'essere, che è immediatamente presente, *non comporta di per sé l'innegabilità*. L'innegabilità dell'essere è data *soltanto* dall'impossibilità che non sia, cioè *dall'incontraddittorietà* (“l'essere non è non essere”). Con che il vero togliimento della negazione del F-immediato

13. Ivi, p. 146.

14. *Ibidem*.

15. Ivi, p. 147.

16. Ivi, p. 169.

non è l'esclusione della possibilità della negazione per la sua immediatezza ma l'affermazione della sua incontraddittorietà, cioè che in quanto essere, immediatamente presente, *non può non essere*:

La negazione dell'essere F-immediato è tolta perché è in contraddizione con l'immediatezza di tale essere [...] Ciò significa che [...] l'affermazione dell'essere F-immediato si fa tener ferma di contro alla negazione non perché, *semplicemente*, quell'essere è per sé noto, ma perché esso è per sé noto come incontraddittorio. È appunto in quanto l'essere è immediatamente presente come incontraddittorio che si può escludere immediatamente la negazione dell'essere immediatamente presente. È cioè in quanto l'essere F-immediato non è non essere che la posizione della F-immediatezza può valere come togliimento della negazione dell'essere F-immediato.¹⁷

Il che, poi, a mio giudizio significa che, per Severino, l'immediatezza dell'essere non equivale alla sua innegabilità, richiedendo questa la negazione della sua negazione; piuttosto, a fondare la sua innegabilità, è l'immediatezza dell'essere. O, anche: la questione dell'innegabilità è questione non della F-immediatezza ma della L-immediatezza.

2. *Intermezzo*

Ciò su cui, a mio giudizio, vale la pena soffermarsi è se l'eliminazione di quel *caput mortuum*, che è la cosa in sé, comporti la risoluzione dell'apparire in automanifestazione, sicché nell'apparire sarebbe dato (anzi, *si darebbe, darebbe se stesso*) qualcosa di stabile e permanente (la cosa stessa) e la filosofia avrebbe così, comodamente, trovato il suo *metodo*, già da Heidegger individuato nella fenomenologia, come un "andare verso le cose stesse"¹⁸. Che poi, a rigore, significa lasciare che le cose vengano a noi, *attendere il loro disvelamento*.

17. Ivi, p. 207.

18. cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 47.

Ora, certamente, se c'è apparire, qualcosa appare. Se nulla appare, non c'è apparire: l'apparire di nulla è apparire nullo, nullo come apparire. Quindi, l'apparire è apparire di qualcosa. E qualcosa, aparendo, appare essere nel modo in cui appare: se appare essere in altro modo, non appare la cosa che appare. *Eo ipso*, perché l'apparire sia manifestazione della cosa, cioè per affermare che ciò che appare sia *veramente* come appare, insomma *per dare credito all'apparire*, non è sufficiente far leva sul fatto dell'apparire, cioè sul modo in cui qualcosa appare. È invece necessario provare che ciò che appare non possa apparire in modo diverso. Ché, se potesse apparire diversamente, aparendo in un modo e non nell'altro, in cui pure può apparire, apparirebbe *come non è* cioè *non sarebbe come appare*: così, ciò che appare sarebbe parvenza, non perché nulla (come detto sopra, il nulla non appare cioè l'apparire del nulla è il nulla dell'apparire) ma perché, aparendo, *sembrerebbe* essere in un modo ma, potendo essere diversamente, non sarebbe come appare. Sicché ciò che appare, *in quanto tale*, non si manifesterebbe ma si negherebbe nel suo essere.

Ma, se per risolvere l'apparire in manifestazione è essenziale dimostrare che non è parvenza ossia che ciò che appare non può apparire diversamente da come appare, come è possibile dare una tale dimostrazione? Su cosa si deve far leva per acclarare l'*univocità* dell'apparire? Certamente, non si può far leva sulla *continuità* dell'apparire: che una cosa continui ad apparire allo stesso modo non esclude che possa apparire diversamente. Né si può far leva sull'*intersoggettività* dell'apparire: che il medesimo appaia a tutti non comporta che non possa diversamente apparire. Né, per stabilire che sia come appare, ossia per escludere ogni altro modo di apparire, si può ricorrere al confronto tra la cosa e il suo apparire, perché appunto non c'è una cosa che è *altra* del suo apparire: la cosa, che, in un tale esame, si facesse valere come pietra di paragone, dovrebbe essere essa stessa il suo apparire, sicché in un tale "esame" che la cosa sia ciò che ne appare *sarebbe presupposto*.

Non resta che quel che Severino chiama "evento trascendentale", ciò nel cui orizzonte ogni cosa appare. Se conveniamo di chiamare con il termine "coscienza" questo orizzonte, si profila un'argomentazione di questo tipo: ciò che appare alla coscienza è diverso da sé stesso (da ciò che appare) solo se *alla coscienza* appare diversamente. Se non le appare

diversamente, per la coscienza cui appare non è diverso ma è identico a sé stesso. Ma una cosa, *nell'atto in cui appare alla coscienza*, non può apparire diversa da sé stessa; ché, in questo caso, non apparirebbe affatto. *Nell'apparire ogni cosa appare identica a sé stessa e, quindi, per la coscienza cui appare è identica a sé stessa come appare.*

Orbene, questa argomentazione è fallace. Una cosa *nell'atto in cui appare* non può apparire diversamente. Ma con ciò non è escluso che possa apparire diversamente, cioè che la cosa che appare possa essere diversa da quel che *attualmente* appare. Pertanto, che, nell'atto in cui appare, non possa apparire diversamente non comporta che la coscienza debba assumerla così come appare. Infatti, se non è possibile dimostrare che ciò che appare non possa apparire diversamente, l'apparire è la possibilità del diverso, sicché la coscienza, che assume la cosa che appare, la assume *veramente* in quanto possibilità di apparire diversamente, cioè di essere diversamente da quel che appare. In altri termini, poiché non si sa se ciò che appare possa essere diverso da come appare (= possa apparire diversamente), per sapere che cosa è non si può far leva sul suo apparire; va fatta, piuttosto, l'operazione *inversa*, la sua problematizzazione. La problematicità è la verità dell'apparire, cioè è ogni cosa che appare *nella sua verità*. E la coscienza è *veramente* questo atto del problematizzare, non il luogo in cui le cose si manifestano.

Del resto, l'orizzonte all'interno di cui ogni cosa appare, l'apparire come tale (la coscienza), non può apparire. Sicché *non tutto ciò che è appare*. Quindi, nell'atto in cui qualcosa appare, *altro non appare*. Ma quel che non appare non è irrilevante, *essendo il fondamento dell'apparire di qualcosa*. In altri termini, l'apparire non può essere disvelamento *totale*: l'apparire è un venire alla luce per l'occultarsi di altro. Cioè, è essenzialmente *finito*¹⁹. Ma, siccome l'altro è essenziale e ciò che appare, apparendo *senza di esso*, ne manca, ciò che appare, in sé stesso, non è. *Eo ipso*,

19. Ciò mi sembra non valga per Severino, che contrappone all'apparire finito l'apparire infinito in quanto epifania in cui è svelata la totalità compiuta degli enti. Cfr. "La terra e l'essenza dell'uomo", in *Essenza del nichilismo*., pp. 198 segg. Mi pare che il termine "apparire" venga, in questo caso, utilizzato da Severino in modo metaforico per indicare la verità dell'essere quale *trasparenza* dell'essere a sé stesso. Nella sua verità l'ente appare *interamente*, nella totalità dei suoi nessi. Ma l'apparire fenomenologico non è l'apparire della verità dell'ente: in esso ciò che appare come verità dell'ente *non lo è*.

l'apparire non è automanifestazione, perché, piuttosto, è il negarsi di ciò che appare, nell'atto in cui appare.

Devo sottolineare che ciò che ho brevemente esposto, nonostante la consonanza terminologica, *non corrisponde affatto a quanto sostenuto da Severino*. Infatti, quando io dico "ciò che appare, in sé stesso, non è", non intendo la "differenza ontologica" che pensa Severino, perché, per pensare questa differenza, bisogna rappresentare la cosa nella sua interezza come un *quid* che non si risolve nell'apparire e che si manifesta *parzialmente* entrando nella sua cerchia (l'apparire finito equivale, appunto, in Severino ad una automanifestazione parziale). Sicché, per Severino, la cosa che appare, pur apparendo incompleta, è perché non si risolve nell'apparire; mentre per me la cosa è il suo apparire e, apparendo senza l'essenziale, *non è*. Può apparire diversamente, perché altra *da sé stessa*. La diversità del suo apparire è, appunto, la sua infinita alterazione.

3. *Immutabilità e divenire*

"L'essere, *tutto* l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente."²⁰ In quanto tale, l'essere è immutabile perché l'immutabilità è la verità dell'essere. Ma c'è un essere che appare e, apparendo, si manifesta come diveniente. Ora, da una parte, *anch'esso*, pur divenendo, in quanto essere, deve essere immutabile. Dall'altra parte, il divenire, che manifesta, non può essere illusorio. *Perché anche il divenire è*. Sicché ciò che è manifesto come diveniente deve essere, *insieme*, immutabile e diveniente. Come è possibile ciò? Come si conciliano queste due proprietà (immutabilità e divenire) che sembrano inconciliabili?

Se ciò che è immutabile, diviene e, se ciò che diviene, è immutabile, il diveniente, in quanto immutabile, è *altro da sé*, come è *altro da sé* l'immutabile in quanto diviene. Ma qui non ci sono due differenti esseri di cui l'uno diviene e l'altro no e, magari, l'uno è la verità dell'altro. Perché proprio quell'essere che diviene è immutabile, *non un altro*.

20. E. Severino, "Ritornare a Parmenide", in *Essenza del nichilismo*, p. 29.

*Dunque, questo essere manifesto, in quanto immutabile si libra, in compagnia di tutto l'essere, al di sopra di sé, in quanto diveniente. O anche: dunque la totalità dell'essere (e quindi anche l'essere manifesto, in quanto esso è essere) in quanto immutabile si mantiene e si raccoglie presso di sé formando una dimensione diversa da quella dell'essere in quanto diveniente, e cioè formando quel regno ospitale ove l'essere resta custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla.*²¹

Nella sua immutabilità, l'essere trascende il ("si libra sul") divenire: il divenire è nel tempo (c'è un tempo in cui qualcosa comincia ad essere, c'è un tempo in cui viene meno) mentre l'essere, in quanto immutabile, deve restare sempre quel che è e, quindi, è fuori dal tempo. Ma ciò che viene trasceso è un essere e, quindi, appartiene da sempre all'essere che trascende il divenire, cioè, pur essendo nel tempo, è originariamente fuori del tempo nella sua impossibilità di non essere²². Sicché, se il diveniente, che è nel tempo, è immutabile in quanto essere, è incluso nella totalità dell'essere che è totalità degli eterni: quindi, "Il regno dell'immutabile contiene *tutto* l'essere, appunto perché ogni essere, in quanto essere, è immutabile". Il che non vuol dire che il divenire sia nulla ma che ciò che diviene "è già da sempre tratto in salvo e da sempre e per sempre ospitato e contenuto nel cerchio immutabile dell'essere"²³.

Orbene, se ciò che si colloca nella dimensione del divenire appartiene alla totalità dell'essere, che è totalità degli immutabili, e, quindi, gode di una duplice dimensione, è necessario che nel suo divenire *resti quel che era*, cioè che, divenendo, non inizi ad essere né cessi di essere. In altri termini, se c'è un essere, che è lo stesso in quanto immutabile e in quanto diveniente, esso deve essere tale che il divenire, con cui si distingue da sé stesso in quanto immutabile, *nulla modifichi delle sue proprietà. Eo ipso*, diviene, cioè comincia e finisce, ma, *nonostante il suo divenire*, resta immutabile, perché, sia che divenga sia che non divenga, *nel suo essere non cambia*. In questo senso è "tratto in salvo", perché "Tutto il positivo che nel divenire sopraggiunge e dilegua è eternamente nel regno

21. *Ibidem*.

22. Ivi, pp. 59-60.

23. Ivi, p. 30.

dell'immutabile in compagnia della totalità del positivo"²⁴. Sicché il divenire di questo essere non è iniziare ad essere e cessare di essere ma il mero sopraggiungere e dileguare (il cominciare e finire) nel campo dell'apparire che non inficiano l'eternità del suo essere. E ciò, appunto, "perché il divenire non incrementa l'essere ma lo rispecchia."²⁵

Sulla duplice dimensione che questo ente presenta (immutabilità e divenire) si fonda quella che Severino definisce "differenza ontologica", che non indica la mancanza d'essere in una delle due dimensioni (ché, appunto, altrimenti non si tratterebbe dello stesso essere: l'essere mancante *non sarebbe essere*) ma una differenza *di fatto*, che dipende dalla partecipazione alle predette dimensioni. Insomma, questa differenza sussiste *solo* per il fatto che il medesimo essere, che è immutabile, sopraggiunge e dilegua, cioè appare e scompare. Sicché la "differenza ontologica", per Severino, non concerne l'essere ma la mancata corrispondenza tra *il modo con cui un essere appare e ciò che esso è in sé stesso*.

Innanzitutto, quella che Severino chiama "differenza ontologica" è, quindi, la differenza tra apparire e immutabilità, ché, apparendo, un essere, che è immutabile, *inizia* ad apparire e, scomparendo, *cessa* di apparire, ma, appunto, inizia e cessa nell'apparire, *non nell'essere*. Mentre esso è prima che inizi ad apparire e *continua ad essere* quando cessa di apparire. Sicché propriamente la "differenza ontologica" è la differenza tra l'essere e l'apparire del medesimo, semplicemente *la differenza tra essere e apparire*.

Questo color verde della pianta che c'è lì fuori è essere, e in quanto essere è immutabile, eterno (non esiste un tempo in cui non era e non sarà); eppure questo 'stesso' color verde è nato appena ora, quando il sole ha cominciato a illuminare la pianta che prima era in ombra; e ora non è già più, dopo che ho spostato il capo e lo vedo in una prospettiva diversa. Questo 'stesso' colore (ma poi tutta la sterminata serie di eventi di cui si fa esperienza) è dunque, in quanto essere, immutabile, ed è manifesto come diveniente.²⁶

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*.

26. Ivi, p. 29.

Ma in cosa, apparendo e scomparendo, quel color verde differisce da sé stesso, cioè dalla sua eternità? Più semplicemente, in cosa il suo apparire differisce dal suo essere? Certo, dal suo essere differisce perché inizia ad apparire e cessa di apparire, cioè perché, non apparendo eternamente, non appare *eterno* (come invece è). Se qualcosa appare, inizia ad apparire e cessa di apparire, quindi non appare *nella sua eternità*. Ossia, *appare come non è*. Ecco la differenza tra l'essere e il suo apparire, che l'essere non è come appare!

Orbene, se il divenire è inteso come un iniziare ad essere e un cessare di essere, in quanto diveniente l'essere non può essere; cioè l'essere che diviene (questa dimensione dell'essere che è il divenire) si appalesa come l'assurdità di un essere che non è. Qui non ci può essere differenza ontologica, cioè una differenza *nell'essere*, perché l'essere che diviene *non è essere, non è*. Se invece il divenire è inteso come l'apparire e lo scomparire di un essere, cioè l'entrare e l'uscire dal campo dell'apparire, che non inficiano l'essere di ciò che appare, "allora l'essere, in quanto sottoposto al processo dell'apparire, *non è* l'essere così come esso è in se stesso, ossia l'essere, in quanto astrattamente manifesto, non è l'essere in quanto concretamente avvolto nel tutto."²⁷ In questo caso, è possibile che ci sia una differenza ontologica tra l'apparire dell'essere e l'essere che appare, perché l'essere che appare è ma non è come appare. La differenza ontologica sta quindi, secondo Severino, in questo, che ciò che appare appare *processualmente* (*gradualmente*), sicché non appare *in tutto ciò che è*, nella connessione che non può non avere con *tutti* gli altri enti nel Tutto, *insieme* a cui si trova²⁸. Infatti, quando un ente appare, questa connessione non appare, ché, appunto, *tutti gli enti non possono apparire*: un ente appare *perché altri non appaiono*, sicché il *legame* tra essi non appare. Per la stessa ragione, quando un ente scompare, appare un nuovo ente *senza che appaia la connessione di questo con il primo e, eo ipso, si dice che quest'ultimo, che prima appariva, ora non c'è più*: il nuovo appare in sostituzione del vecchio e, per ciò stesso, la connessione, che pure evidenzia con questo,

27. E. Severino, "Poscritto", in *Essenza del nichilismo*, p. 112.

28. Il che corrisponde al senso di unità (meglio di unificazione) nella totalità degli enti, senso che non può non disperdersi negli elementi dell'essere diveniente "proprio in ragione del loro continuo comparire e scomparire." A. Stella, "*Metafisica originaria*" in Severino, p. 332.

appare come negata, perché, appunto, il nuovo appare quale superamento del vecchio. L'apparire, in quanto graduale, è *parziale*, sicché ciò che appare è astratto perché appare senza (separatamente da) elementi che pure gli sono essenziali.

Insomma, per Severino, l'apparire è graduale, perché qualcosa appare soltanto in quanto *altro non appare*: quindi, inizia ad apparire, soltanto perché altro *cessa di apparire*. Senza questo scomparire nulla di nuovo apparirebbe:

Se un vento si leva lì fuori e preme sulla finestra per entrare, la silenziosa penombra della stanza non appare più: il lume, il foglio, i libri, i fiori ora appaiono con quel vento e hanno perciò mutato volto e senso. Proprio perché la voce nuova del vento è entrata nell'apparire, proprio per questo la stanza assopita, questo inconfondibile timbro dell'essere, non appare più: ora appare un altro, un nuovo e altrettanto inconfondibile timbro.²⁹

Eo ipso, ciò che appare, apparendo nello scomparire di altro, appare parzialmente, cioè non appare come è. Perché, appunto, appare esso e non più l'altro, sicché appare da questo svincolato, mentre, non nel suo apparire ma *in sé stesso*, è nel tutto, cioè nella relazione con ogni altro. Insomma, si rivela in parte *perché non appare come parte*, cioè perché non appare il tutto di cui è parte.

La parte è ciò che è nel tutto, ossia al suo significato – fiore, casa, stella – appartiene necessariamente il trovarsi nel tutto. Se quindi la parte appare, ma non appare il tutto in cui la parte dimora, ciò che allora appare *non è* la parte nel significato concreto che ad essa compete in quanto dimorante nel tutto, ma è un significato *diverso* dal significato concreto.³⁰

Quindi, l'apparire è graduale, perché la totalità, in cui ogni significato è dato, eccede l'apparire. In esso, di volta in volta un significato è dato ma (per usare il linguaggio de *La struttura originaria*) senza le sue costanti,

29. E. Severino, "Poscritto" in *Essenza del nichilismo*, pp. 100-101.

30. Ivi, p. 101.

per cui, a rigore, *quel significato non è dato*: al suo posto, come se fosse esso, è posto altro.

Infatti, poiché la cosa, che appare, manca di elementi essenziali, appare senza apparire per ciò che veramente è (contraddizione C). Questa contraddizione, però, secondo Severino non è della cosa ma dell'apparire: l'apparire è *astratto*, perché la cosa, apparendo, appare senza gli elementi che le sono essenziali e ne fanno quella cosa che è, ma la cosa, che appare, *in sé* non ne è affatto priva. L'apparire è astratto, la cosa che appare, pur apparendo astrattamente, è concreta: appare parzialmente ma, apparendo, continua ad essere come deve; il suo apparire, che è mancanza, non ne inficia l'essere. Cioè, pur apparendo senza gli elementi che le sono essenziali, *non ne manca*. L'apparire è mancanza, non perché ciò che appare manca dell'essenziale ma perché appare *senza di esso*, quindi come non è. Non l'essere ma l'apparire è mancanza. Sicché l'apparire, per essere *veramente*, deve divenire svelamento totale cioè deve deporre la propria *gradualità*: solo se cessa di essere parziale e quindi finito e diviene, nel linguaggio di Severino, "apparire infinito", supera la contraddizione che non lo fa essere come deve.

Devo far osservare che, se la cosa che appare non appare con tutti i suoi elementi, perché, come afferma Severino, non appare nel *Tutto in cui è*, allora, a mio giudizio, ne dovrebbe conseguire il *non essere* del suo apparire. La cosa non è come appare e, poiché il suo apparire è diverso dal suo essere, ciò che appare come quella cosa è altro da sé stesso e non è. Insomma, delle due l'una: o l'apparire della cosa ne tralascia elementi essenziali sicché non è, non perché nulla ma perché *non è la cosa ad apparire*; o l'apparire della cosa non ne tralascia elementi essenziali, sicché, pur apparendo mancante di alcuni elementi, la cosa appare *per ciò che veramente è*, nella sua nuda identità, *senza il superfluo*. Orbene, da una parte, la cosiddetta "differenza ontologica", nella misura in cui prevede che ad apparire sia *la stessa cosa* che non appare (nel linguaggio di Severino, quale immutabile), sembra ricadere in questo secondo corno dell'alternativa; ché, per essere la stessa, quando non appare (in quanto immutabile), la cosa deve essere dotata di elementi superflui di cui appunto può fare a meno quando appare. D'altra parte, ciò che l'apparire della cosa non fornisce è la relazione col Tutto, per cui *quella cosa è*, sicché il suo

apparire manca non del superfluo ma dell'essenziale. E, da capo, se la cosa isolata dalla sua relazione col Tutto *non è quella cosa*, ciò che appare come quella cosa non è.

Riemerge qui, a proposito del rapporto tra immutabilità e apparire, la problematica della relazione. Da una parte, per Severino la relazione costituisce i suoi termini, sicché la cosa è quel che è *solo in relazione al tutto*; cioè l'essere è per lui la totalità delle cose per cui l'una è essenziale all'altra e senza l'altra non è. D'altra parte, per Severino la relazione si costituisce per i suoi termini, sicché la cosa può apparire senza relazione al tutto, cioè apparire incompleta ma *così com'è*, perché appunto la sua identità *non dipende dalla relazione*: la cosa resta quel che è anche senza relazione ad ogni altra. Severino fa valere entrambi i lati, sia l'unità, per cui i termini, avendo nella relazione la loro essenza, a rigore si tolgono (= la loro identità si risolve nell'unità della relazione che è il loro vero essere), sia la dualità, per cui la relazione è un estrinseco nesso tra estremi che le sono precostituiti, cioè è una costruzione.

Il che, però, ha un'importante conseguenza. Se si pone mente al fatto che il divenire di quella cosa (in quanto entrare e uscire dall'apparire) è, quindi che la cosa, che diviene, è il suo divenire, la "differenza ontologica" si mostra come la contraddizione della cosa che, divenendo, è e non è la cosa nella sua immutabilità. Perché appunto la "differenza ontologica" concerne *la stessa cosa*. Infatti è vero che per Severino, l'essere che appare non è l'essere così come è in sé stesso e in ciò consiste la "differenza ontologica"; tuttavia, l'essere che appare è per lui *l'apparire di quell'essere*: è esso che entra e esce dal cerchio dell'apparire, è esso che si mostra incompleto, ché altrimenti non si parlerebbe di "differenza ontologica" ma di due differenti enti (cose). Sicché lo stesso essere è in due modi opposti, il modo d'essere dell'apparire, che è secondo Severino *astratto*, e il modo d'essere nell'immutabilità, che è *concreto*. Pertanto, è dell'essere che appare (*non dell'apparire*) che Severino predica l'astrattezza quando la attribuisce all'apparire. Infatti, come si vedrà, l'apparire è, secondo Severino, *predicato* della cosa, perché iniziare ad apparire non è iniziare ad essere, cioè perché ad apparire deve essere la cosa che è: la cosa appare *come già era*.

4. *Il senso alienato del divenire*

Immaginare che l'essere non sia, cioè che c'è un tempo in cui l'essere è e un tempo in cui l'essere non è, significa rappresentare il divenire, che l'apparire attesta, come un iniziare ad essere e un cessare di essere. Infatti, il divenire è un passare *da ... a ...*. E l'apparire è, in sé stesso, un "passaggio" di questo tipo: qualcosa appare e poi, *necessariamente*, scompare. *Necessariamente*, perché qualcosa appare *ora e prima* non appariva (*prima* appariva altro), sicché il non apparire costituisce il suo essere. Quindi ciò che appare non può non cessare di apparire: tanto appare quanto, *dopo* essere apparso, scompare. Quindi, l'apparire in sé non è che divenire.

Eo ipso, se si ammette che l'essere possa *mutare*, si rappresenta l'apparire come il divenire di un essente: una cosa, che inizia ad apparire, *comincia ad essere*, perché appunto viene ad apparire *ora*, mentre prima non appariva; comincia ad essere perché *acquista* questo predicato (l'apparire) e cessa di essere la cosa di prima (qualunque cosa fosse) – una cosa, che cessa di apparire, *cessa di essere*, perché ora non appare più, cioè perché ha perso quel predicato (l'apparire) che prima aveva. Che sia *prima* di cominciare ad apparire o continui ad essere *dopo* essere scomparsa, *non è rilevante* perché non sarebbe la stessa cosa: se l'essere può mutare, apparendo *comincia ad essere* l'essere che appare e scomparendo *cessa di essere* l'essere che appare; perché, appunto, l'essere che appare non c'è prima né dopo il suo apparire, cioè l'essere, apparendo e scomparendo, *muta*. Sicché che l'essere possa mutare lo attesta il suo divenire, perché testimonia che l'essere nasce e muore, ossia che c'è un tempo in cui l'essere è e un tempo in cui l'essere non è.

Orbene, qui si pone la questione: il divenire, che l'apparire attesta, è *veramente* iniziare ad essere e cessare di essere? Cioè, è vero che il divenire, che l'apparire testimonia, contraddice la verità dell'essere, la sua immutabilità?

Questo pezzo di carta sta bruciando rapidamente, ed ora è ridotto a poca cenere. Diciamo allora che è andato *distrutto* e che il risultato di questa distruzione è il suo essere ormai un niente. Ma – ecco il problema

– *questo essere niente appare, oppure di quell'oggetto non appare più niente* (niente del modo di essere che gli conveniva prima di andare bruciato)? *Appare* che l'oggetto è niente, o l'oggetto non appare più?³¹

Poiché l'apparire non può attestare il divenire nulla dell'oggetto, *perché il nulla non può apparire*, noi diciamo che il pezzo di carta è andato distrutto *per la sola ragione che non appare più*. Cioè, non è l'apparire ad attestare che qualcosa cessa di essere: l'apparire attesta solo che una cosa (il pezzo di carta) è scomparsa e, al suo posto, è apparso altro (la cenere). Cioè, attesta solo una successione per sostituzione di una cosa ad un'altra.

Questo corpo brucia e a questo corpo si sostituisce la sua cenere; l'apparire non attesta altro che una successione di eventi: il pezzo di carta bianco, l'avvicinarsi della fiamma, la fiamma che cresce, un pezzo di carta più piccolo e di forma diversa, una fiamma più esile, un pezzo ancora più piccolo e di forma ancora diversa, la cenere. Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che *un secondo evento incomincia ad apparire quando il primo non appare più*.³²

Allo stesso modo e per la stessa ragione (che il nulla non può apparire), quando una cosa appare, non appare il suo passaggio dal nulla ma appare che quella cosa comincia ad apparire. E, poiché l'apparire nulla dice circa gli eventi che precedono o seguono l'apparire, concernendo non l'essere o il non essere delle cose prima di apparire o dopo essere apparse ma *solo* il loro entrare e uscire dal suo campo, l'apparire non contraddice la verità dell'essere. Quindi, l'apparire attesta il divenire, perché attesta che le cose cominciano ad apparire e cessano di apparire, ma il divenire, che esso attesta, deve, secondo Severino, venire interpretato alla luce della verità dell'essere come processo di rivelazione dell'immutabile. Cioè, ognuna di quelle cose, che, aparendo, si susseguono, sono e *non possono non essere*, sicché sussistono *indipendentemente dall'apparire* e entrano ed escono dal suo campo nella successione con cui appaiono

31. Ivi, p. 85.

32. Ivi, p. 86.

e che costituisce il loro nesso: sono *in sé stesse* collegate nell'ordine in cui si succedono apparendo (pezzo di carta, l'avvicinarsi della fiamma e così via), sicché l'apparire non fa altro che *rispecchiarle* nel loro essere. L'apparire rispecchia l'essere.

Pertanto, che il divenire sia nascere e perire è per Severino solo un'interpretazione che occulta l'evidenza originaria (che l'essere *non può non essere*). Su cosa si fonda questa interpretazione? Poiché fa leva sull'apparire, questa interpretazione non può non dipendere dal modo con cui l'apparire viene frainteso, nello specifico *dalla sua assolutizzazione*: "Non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare. Questi apparire e scomparire debbono essere *interpretati* come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare."³³ Questo mi sembra il passaggio *decisivo*: il senso alienato dell'essere dipende dalla risoluzione dell'essere in apparire cioè dalla *pretesa* che l'apparire sia *l'unico campo del reale*, che oltre l'apparire non ci sia nulla.

Perché, se oltre l'apparire non c'è nulla, ciò che appare, prima di apparire e dopo essere scomparso, è nulla. Appare che il pezzo di carta bruciato

è ormai un niente, si dice, perché la fiamma che lo andava consumando e la cenere che è rimasta appartengono al contenuto dell'apparire. Ma, se a costoro si domandasse se il sole che scompare dietro le nubi vada distrutto, essi risponderebbero di no, perché il sole può *ritornare*; e quando mai si è visto ritornare un corpo dalle sue ceneri? La cenere resta cenere, e *quindi* l'oggetto che è diventato cenere è andato distrutto e non è più niente.³⁴

Il pezzo di carta è andato distrutto perché è stato sostituito dalla cenere e, a differenza del sole coperto dalle nubi, *non ritorna*. Dal punto di vista di chi assolutizza l'apparire, solo ciò che torna ad apparire ha il carattere dell'essere, l'eternità: da questo punto di vista, ciò che appare è eterno quando (se), tornando ad apparire, *ricomincia ad essere*.

33. Ivi, p. 88.

34. Ivi, p. 85.

5. *L'eterno ritorno dell'uguale*

Credo che, per sottolineare la centralità del ritorno nella risoluzione dell'essere in apparire, ci si possa riferire alla dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno. Perché per Nietzsche ciò che diviene è a condizione che torni *eternamente*. Infatti, “che *tutto ritorni*, è l'estrema *approssimazione di un mondo del divenire al mondo dell'essere*; è il *culmine cui giunge l'osservazione*.”³⁵

In realtà noi filosofi e «spiriti liberi», alla notizia che «il vecchio Dio è morto», ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di conoscenza, di meraviglia, di presagio, di attesa – finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro ad ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare, ci sta aperto dinnanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così «aperto».³⁶

“Morto Dio”, cioè scoperto che l'immutabile è solo una finzione, il mondo del divenire, anziché sprofondare nel nulla (nichilismo), si libera quale spazio infinito della volontà. Se Dio c'è, il mondo è *per Lui* e la nostra volontà è totalmente coartata; ma, se Dio non c'è, il mondo, a dispetto delle inquietudini nichilistiche, si rivela il “nostro mare”, ciò che di volta in volta poniamo e in cui ci riconosciamo: l'essenza del divenire è nella nostra volontà. In altri termini, la presenza di Dio annulla la nostra volontà creatrice, perché, se Dio c'è, tutto dipende da Lui. E nulla può essere da noi posto: se, *nonostante l'esistenza di Dio*, ci fosse la nostra volontà creatrice, allora essa dovrebbe poter porre qualunque cosa, cioè dovrebbe poter creare Dio, con che Dio non sarebbe. Invece, se Dio non c'è, il mondo non è nulla³⁷ ma è ciò che la nostra volontà crea.

35. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 337.

36. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, p. 252.

37. La conseguenza nichilistica è per Nietzsche, un sofisma, perché il nichilista giudica il reale alla luce di un fondamento, quello divino, che ritiene inesistente. Se Dio non è, il mondo è nulla perché Dio ne è l'unico possibile fondamento: così ragiona il nichilista, che, appunto, nel giudicare il mondo come nulla continua a tenere fermo Dio, cioè fa valere quello stesso ente, che, contraddittoriamente, dichiara inesistente, come criterio del suo

Ma, se il divenire è posizione delle cose da parte della nostra volontà e, se le cose che la nostra volontà crea, *sono*, esse, *eo ipso*, hanno il carattere dell'essere, cioè *l'eternità*: quindi, ciò che diviene, ossia *tutto il reale* che inizia ad essere e cessa di essere, deve *infinitamente* tornare ad essere. Se non torna ad essere (se non ricomincia), non è eterno e, quindi, *non è*: “*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza*.”³⁸ E lo è perché la volontà, che volendo crea, non può non volere *che sia* ciò che crea: quindi, se tutto è volontà, la volontà, come tale, è volontà che tutto ciò che è posto dalla volontà torni ad essere, *perché solo così può essere*, solo se torna ad apparire *in quanto il suo essere è apparire e l'apparire comporta il cessare di apparire*. Sicché il reale è, apparendo e scomparendo all'infinito. Così, da una parte, la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale è la risoluzione dell'essere in apparire conseguente al dileguare del “mondo vero”: proprio perché il mondo è volontà di potenza, *non può non esserci* eterno ritorno dell'uguale. Dall'altra, l'eterno ritorno dell'uguale è la misura (il “peso più grande”) della volontà di potenza: una volontà che non vuole l'eterno ritorno è una volontà che non vuole essere volontà di potenza, una volontà che per sé stessa *non lo è*.

Tra i molti luoghi in cui compare questa *vetta* del pensiero nietzscheano il cap. “Della visione e dell'enigma” contenuto nella terza parte di *Così parlò Zarathustra* mi sembra il più significativo non tanto per la sua indubbia notorietà quanto per la dimostrazione della dottrina che Nietzsche fornisce: Zarathustra, che sta percorrendo un sentiero di montagna (verso l'alto) appesantito dal nano (lo spirito di gravità), a questi spiega il suo “abissale pensiero”, il pensiero che non ha fondo perché è esso il fondo cioè il fondamento di ogni pensiero, ciò a cui ogni pensiero *deve essere ricondotto*. Dalla porta dell'Istante si dipartono due strade *senza termine*: “Questa lunga strada che conduce all'indietro è lunga un'eternità. E quest'altra che conduce fuori, laggiù, essa è un'altra eternità.”³⁹ Entrambe le strade, il passato e il futuro, sono eterne: il

giudizio. Per Nietzsche, al contrario, la “morte di Dio” comporta non la nullità del mondo ma *solo l'impossibilità che Dio ne sia fondamento*: “morto Dio”, va cercato in altro il fondamento del mondo.

38. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 337.

39. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, vol. secondo, p. 11.

passato non può cominciare come il futuro non può finire: prima del passato è un *prima*, quindi è ancora un passato; dopo il futuro è un dopo, quindi è ancora un futuro. Nell'istante le due strade si contraddicono, perché l'una va in una direzione, l'altra va nella direzione opposta: "Ma chi continuasse a percorrere una di queste strade, sempre camminando, andando sempre più lontano: credi tu, nano, che queste strade si contraddicano eternamente?"⁴⁰ Il nano, che rappresenta la superficialità, la fa facile: ogni verità è curva, il tempo è un circolo. Ma Zarathustra non intende affatto la circolarità del tempo, intende invece *l'identità degli eventi passati e futuri*:

Vedi questo Istante!, ripresi a dire. Da questa porta che si chiama Istante una lunga strada che non finisce mai corre *all'indietro*; dietro a noi scorre un'eternità. Non credi tu che tutte le cose che possono correre abbiano dovuto passare già una volta per questa strada? E tutte quelle che *possono* accadere, debbano essere già accadute, fatte, trascorse una volta? E se tutto è già stato una volta, cosa ne pensi, nano, di questo Istante? Non deve, questa porta, esserci già stata? E non sono forse tutte le cose legate insieme l'una con l'altra in modo che questo Istante trascini con sé tutte le cose avvenire? Quindi anche se stesso?⁴¹

Se il passato è infinito, tutto ciò che può accadere *deve già essere accaduto*. Ché, se il passato non contenesse un evento che può accadere, non sarebbe infinito. Sicché anche questo istante e ciò che da esso ne seguirà (il futuro) deve essere già accaduto. Ma, se, quando un evento accade, in effetti torna ad accadere un evento già accaduto, cioè se il futuro è il passato che ritorna, ogni volta che un evento passa è destinato a ritornare nel futuro. Così, un evento (cioè ogni evento nella serie in cui si colloca e, quindi, le serie stessa degli eventi) torna ad accadere infinite volte, nell'infinità del tempo che contiene tutte le infinite ripetizioni delle serie degli eventi.

Che sia questa l'interpretazione più vicina al testo è provato dal seguente passo de *La volontà di potenza*:

40. Ivi, p. 12.

41. *Ibidem*.

In un tempo infinito, ogni possibile combinazione deve realizzarsi almeno una volta; di più: deve realizzarsi infinite volte. E poiché fra ogni “combinazione” e il suo successivo “ritorno” dovrebbero intercorrere tutte le rimanenti combinazioni possibili in generale, e poiché ognuna di queste combinazioni condiziona l’intera successione di combinazioni della medesima serie, sarebbe dimostrato un ciclo di serie assolutamente identiche: si dimostrerebbe che il mondo è un ciclo che si è già ripetuto un’infinità di volte e che gioca *in infinitum* il suo gioco.⁴²

Se però le cose stanno così, la volontà deve volere il proprio *tramonto*; perché, se in tanto è volontà in quanto “dice di sì” al ritorno e proprio questo deve volere per essere volontà, deve voler tramontare, perché il ritorno esige il tramonto⁴³. Pertanto, l’eterno ritorno si configura davvero come il “peso più grande”, perché grava non solo psicologicamente: ogni errore (anche l’ultimo uomo, l’uomo più spregevole, secondo Zarathustra) è destinato a tornare, sicché sulla volontà del ritorno, sul “dir di sì” ad esso, cioè *sulla volontà di tramontare* si misura il Superuomo. Secondo le celebri metamorfosi, la volontà creatrice non si risolve nella forza distruttrice e propositiva del leone: il leone deve diventare fanciullo, perché “il fanciullo è innocenza e oblio, un ricominciare sempre di nuovo un gioco, una ruota che gira da se stessa, un primo movimento, un santo dir-di-sì.”⁴⁴

Con che, però, sembra chiaro (per lo meno a me) che questo regno di una volontà creatrice destinata infinitamente a ripetersi sia 1) l’espansione di una forza cosmica, che attraversa tutti gli eventi e che, eventualmente, la volontà di un individuo semplicemente *rispecchia*; 2) sia il regno di una totale determinazione perché nessuna volontà individuale si può sottrarre a questa forza, essendo appunto la volontà di potenza nel suo manifestarsi. La filosofia nietzscheana non è una filosofia della libertà.

42. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, pp. 560-561.

43. “Per la lotta *più grande* occorre una nuova *arma*. Il martello: provocare una terribile decisione, mettere l’Europa di fronte alle *conseguenze*, chiederle se la sua volontà “vuole” il tramonto. Mettere in guardia dal diventare mediocri. Piuttosto, tramontare!” Ivi, p. 555. La lotta più grande è quella dell’eterno ritorno e l’arma per combatterla è la distruzione. Perché, solo se la volontà vuole il tramonto di ciò che ha costruito, vuole veramente: *o si è mediocri o si deve voler tramontare*.

44. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, vol. primo, p. 81.

6. *Sfondo e varianti*

“Eterna ogni cosa. E perciò eterno anche l’apparire dell’essere.”⁴⁵ Infatti, anche l’apparire è, quindi *non può non essere*. Ma non può non essere perché *non è indifferente alla cosa che appare*. Ché, se ciò che appare potesse apparire oppure no, indifferente, cioè se si potesse sottrarre all’apparire, ciò che appare *potrebbe non essere* quel che è: se l’apparire gli fosse indifferente, sarebbe indifferente a ciò che appare essere o non essere. Il che significa che l’apparire non può non essere perché *è essenziale* a ciò che appare: “l’apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono: non nel senso che ogni cosa che appare non possa non apparire, ma nel senso che l’apparire le conviene necessariamente.”⁴⁶ Se l’apparire non fosse un suo predicato, quando una cosa appare, *non sarebbe quella che è*. Ma, se l’apparire fosse *necessario*, cioè se la cosa dovesse necessariamente apparire, ciò che appare dovrebbe *apparire sempre*.

Sicché, nella duplice impossibilità che l’apparire *non sia cominciare ad apparire e cessare di apparire* e che la cosa non appaia per quel che è, una cosa che appare *può non apparire*, perché, come lo stesso apparire attesta, inizia ad apparire e cessa di apparire. Poiché, per Severino, l’apparire non può non essere apparire di ciò che è così come è (ché, altrimenti, sarebbe apparire di nulla, il nulla dell’apparire) e poiché ciò che appare comincia ad apparire e finisce di apparire, l’apparire non può non costituire l’essere di ciò che appare ma solo *in quanto possibilità di apparire*, non nel senso che esso *possa non apparire* ma nel senso che resta lo stesso anche se *ora* non appare o anche *dopo*, quando non apparirà più. Sicché, da una parte, anche se (anche quando) non appare, l’apparire appartiene a ciò che appare, perché appunto *può venire ad apparire* o *può cessare di apparire*; d’altra parte, ciò che appare è anche *senza che quella possibilità venga realizzata o cessi di realizzarsi*.

Con la conseguenza che, quando una cosa appare, è il suo apparire (l’apparire che, quale possibilità, costituisce il suo predicato) a venire in luce: apparendo quella cosa, appare il suo apparire (questo suo predicato), perché, appunto, la sua possibilità viene realizzata e questo appare,

45. E. Severino, “La terra e l’essenza dell’uomo”, in *Essenza del nichilismo*, p. 198.

46. E. Severino, “Poscritto”, in *Essenza del nichilismo*, p. 95.

che *prima* poteva apparire e *ora* appare. A rigore, appare il suo venire inclusa nell'apparire, come *prima* non era, quindi il suo *cominciare ad apparire*: nell'apparire della cosa questo appare, che la cosa, che prima giaceva nell'oscurità e che *pure poteva apparire*, ora cade, *come da sempre poteva*, nel cerchio dell'apparire e si illumina. L'apparire, quindi, appare nel cominciare ad apparire di ciò che appare, perché, nel suo cominciare ad apparire, è l'apparire a venire in luce.

Ma l'apparire, che pure appare nel cominciare ad apparire di ciò che appare, *non è* il cominciare ad apparire. Ché, se l'apparire cominciasse con il cominciare ad apparire di ciò che appare cioè se *in sé stesso* cominciasse ad apparire, l'apparire dovrebbe non essere, perché appunto non sarebbe *prima di cominciare*. Ma per cominciare richiederebbe l'apparire come suo predicato, cioè richiederebbe sé stesso all'infinito. Il che significa che quando qualcosa comincia ad apparire, l'apparire appare ma appare solo perché ciò che comincia ad apparire si colloca nel suo cerchio, in un cerchio che, appunto, gli *preesiste* e che esso incrementa ponendosi accanto a ciò che *già* appare. L'apparire appare in quanto orizzonte includente, nell'atto in cui include, ma, *eo ipso*, è *prima* di ogni particolare inclusione quale sua condizione di possibilità. Il che, poi, significa che l'apparire può appartenere all'essenza di ciò che appare (può esserne un predicato) *solo perché non vi si risolve*⁴⁷: se vi si risolvesse, comincerebbe ad apparire, non essendo. In altri termini, senza l'apparire nulla può apparire, sicché l'apparire, in quanto ne è condizione, non dipende da ciò che appare: ciò che appare, piuttosto, appare in un apparire che lo costituisce non risolvendovisi e che, come tale, è apparire anche di altro (= il predicato "apparire" accomuna tutto ciò che appare). L'apparire è "evento trascendentale" quale "luogo in cui ogni cosa (e dunque anche l'apparire di certe cose) incomincia e finisce di apparire"⁴⁸, un luogo che non può comparire e scomparire perché è in esso che si danno comparire e scomparire di qualcosa. È appunto "evento trascendentale" per questo, che è la condizione dell'apparire di ogni cosa, che si dà (= appare) in ciascuna di esse e che non si risolve in nessuna⁴⁹.

47. Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, pp. 105-108.

48. E. Severino, "La terra e l'essenza dell'uomo", in *Essenza del nichilismo*, p. 198.

49. Tuttavia, proprio in quanto è ciò in cui appaiono le cose, l'apparire *non può essere un*

Orbene, nell'apparire si danno (cioè appaiono) contenuti che *non possono non apparire*, cioè contenuti *senza di cui l'apparire non sarebbe* e che Severino denomina "campo persintattico" (cfr. *La struttura originaria*) o "sfondo". Tra questi, ci sono l'essere, il niente e la loro verità: perché qualcosa in tanto appare in quanto appare essente ma in tanto appare essente in quanto non è un niente; sicché, se il non essere un niente (in quanto essere di qualcosa) non apparisse, non apparirebbe niente. Cioè, perché qualcosa appaia, l'essere deve apparire come negazione del niente. Ma con ciò non si intende che *prima e a prescindere dall'apparire di qualcosa* debba apparire la verità dell'essere, che non può non essere, cioè che è eterno, immutabile. Ché, così, la verità dell'essere sarebbe *altra* dalla verità di ciò che appare. Invece, la verità dell'essere è la verità di ciò che appare e, quindi, appare *nell'apparire di qualcosa* che, apparendo, appare come un non-niente: tutte le cose che appaiono *attestano* la verità dell'essere che si manifesta in esse. Il che poi significa che la verità dell'essere, in quanto sfondo dell'apparire, è sempre in luce, mai nascosta, perché, appunto, è data nell'apparire di ogni cosa⁵⁰. "Campo persintattico" significa appunto questo: un campo che si rivela in ogni significato, perché *accompagna ogni significato*. Reciprocamente, soltanto in quanto si dà apparire c'è verità dell'essere⁵¹: "solo in quanto l'ente appare, dell'ente si può dire, ossia dell'ente può apparire che non è un niente; e solo in quanto l'ente non è un niente, l'ente può apparire."⁵² Se l'ente non apparisse, non potrebbe apparire la verità del suo essere (che l'essere è e non è un niente), *sicché, senza l'apparire dell'ente, la verità dell'essere non potrebbe venire alla luce* (non

luogo vuoto. Sicché dipende da tutto ciò che si dà in esso. Cioè, non si tratta di una condizione *incondizionata*: le cose appaiono perché cadono nel suo cerchio ma tale cerchio c'è solo perché le cose vi cadono. Quindi, a mio giudizio, *non può non dipendere dalle cose che appaiono*.

50. E. Severino, "Il sentiero del Giorno", in *Essenza del nichilismo*, p. 153.

51. "La verità dell'essere è l'innegabile. L'essere che appare appartiene alla verità dell'essere, perché è innegabile. Ma è innegabile in quanto si sa che appare, ossia in quanto appare. Se apparisse soltanto l'essere – per esempio questa lampada accesa – e non il suo apparire, l'affermazione e la negazione che questa lampada sia accesa si manterrebbero in equilibrio. L'equilibrio è rotto – l'affermazione è capace di togliere la negazione – in quanto si pone (ossia in quanto appare) che la lampada accesa appare. L'affermazione dell'essere che appare può appartenere alla verità dell'essere che appare solo se è posto (ossia appare) l'apparire dell'essere che appare." E. Severino, "La terra e l'essenza dell'uomo", in *Essenza del nichilismo*, p. 237.

52. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 130.

potrebbe mai essere saputa). Reciprocamente, solo perché c'è la verità del suo essere, cioè solo perché l'ente è e non può non essere, l'ente può apparire per ciò che è, ossia vi può essere un apparire dell'ente nella verità del suo essere. Apparire e verità dell'essere sono lo stesso.

Oltre allo "sfondo" appaiono determinazioni sempre nuove, le "varianti": esse sopraggiungono a ciò che appare *sempre*, a ciò che, *qualunque cosa appaia*, appare sempre lo stesso; lo sfondo "esiste anche prima del sopraggiungere (ossia dell'apparire) delle varianti, le quali dunque non appartengono a quel contenuto minimo (lo sfondo) senza il cui apparire l'apparire, come evento trascendentale non esisterebbe."⁵³ Lo "sfondo" appare *eternamente* (in ogni apparire) perché ogni apparire (ciò che appare *di volta in volta*) è di un ente che non è un niente; viceversa, le "varianti" sono le determinazioni *dell'essere* che appaiono (= sono) *differenti tra loro*. Varianti sono, appunto, i differenti enti (la molteplicità delle determinazioni dell'essere), che, a differenza dello "sfondo" (la verità dell'essere che essi *esprimono*), che è immutabile e che costituisce l'apparire nella sua verità (immutabilità), possono essere differenti, anche succedendosi l'uno all'altro. Le varianti sono *le differenze nell'essere*.

Per *Essenza del nichilismo* il rapporto tra "sfondo" e "varianti" costituisce un problema. Lo "sfondo" *non può non* apparire, nel senso che appare sempre, in tutto ciò che appare. Ma che dire delle "varianti"? È *necessario* che appaiano e nell'ordine con cui appaiono? Oppure, il loro apparire non è necessariamente implicato dallo sfondo, cioè la verità dell'essere non necessita ciò che appare ad apparire? Insomma, c'è "un destino necessario, nel processo del loro apparire e sparire, oppure appaiono, ma sarebbero potute non apparire, e scompaiono, ma sarebbero potute non scomparire?"⁵⁴ È il problema della libertà, che non è libertà dell'apparire (l'apparire *non può non essere*) ma libertà *nell'apparire*, cioè che appaia *di meno* di quanto può apparire. Ma questa possibilità coesiste con la possibilità opposta, "che la storia sia lo sviluppo necessario della rivelazione dell'eterno".⁵⁵ Il problema è, appunto, se l'apparire sia necessario o contingente.

53. E. Severino, "Poscritto", in *Essenza del nichilismo*, p. 106.

54. E. Severino, "Il sentiero del Giorno", in *Essenza del nichilismo*, p. 164.

55. E. Severino, "Poscritto", in *Essenza del nichilismo*, p. 115.

Mi pare che il problema emergente in *Essenza del nichilismo* si radichi nella natura del rapporto tra totalità dell'essere diveniente e intero immutabile delineato ne *La struttura originaria*. Perché la totalità dell'essere diveniente "è solo in quanto l'intero immutabile è"⁵⁶. Infatti, affermare che esiste il divenire senza l'essere significa risolvere il divenire in nulla; con la conseguenza che pretendere che il divenire esista *da solo*, a prescindere dall'essere, significa contraddirsi perché, appunto, il divenire *senza essere* è nulla, *non è divenire*. Quindi, l'essere, cioè l'intero indiveniente (immutabile), è ciò per cui la totalità di ciò che diviene è. *Eo ipso*, all'intero immutabile non è necessaria la totalità dell'essere diveniente: "l'intero immutabile è, anche se la totalità del divenire non è"⁵⁷, ché, appunto, la totalità del divenire *dipende* dall'intero immutabile. Ma "Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile."⁵⁸ Orbene, il problema della libertà nell'apparire, che emerge in *Essenza del nichilismo*, mi pare concernere proprio la natura di questa decisione: si tratta di un dono, con cui liberamente cioè *discrezionalmente* l'immutabile porta nel cerchio dell'apparire alcuni eterni mettendoli in luce⁵⁹, oppure di un atto con cui *non può non* far apparire tutto ciò che *può* apparire e che, quindi, appare necessariamente solo perché lo può? Fino a che punto, in questo secondo caso, si può parlare di "decisione", visto che ciò che appare *non può non apparire*?

Ora a me sembra (ma Severino, come attesta lo sviluppo del suo pensiero, concorda totalmente) che il problema della libertà nell'apparire, rilevante sul piano antropologico/culturale, implichi una questione più radicale: se ciò che può apparire può anche non apparire, ossia se a ciò che appare è indifferente apparire oppure no, poiché l'apparire è uno dei predicati della cosa che appare, alla cosa è *indifferente essere la cosa che è*. Quindi, per usare il linguaggio di Severino, *Essenza del nichilismo* è

56. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 553.

57. Ivi, p. 554

58. *Ibidem*.

59. Un atto che Severino assimila alla creazione correttamente intesa: "se la creazione viene interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo sparire dell'essere, la creazione è allora una autentica *possibilità* della verità dell'essere." E. Severino, "Poscritto", in *Essenza del nichilismo*, p. 115.

ancora immersa nella prospettiva nichilista, perché appunto *ciò che è può non essere*. In verità, se l'apparire è uno dei suoi predicati, la cosa non può non apparire, *nei tempi e nelle modalità* che il suo apparire prevede. E ciò emerge in *Destino della necessità*.

7. *La necessità dell'accadere*

Posto che *accadere* significa “incominciare ad apparire” e incominciare ad apparire è uscire dall'ombra per collocarsi nella luce dell'apparire, in quanto ente l'accadere è eterno come ogni altro. Ma l'accadere è, come tale, accadere di un ente: se nulla accade, non c'è accadere. Sicché, se l'accadere *non può non essere* (= è eterno), l'ente, che accade, non può non accadere: “Poiché l'accadere dell'ente è eterno, è necessario che l'ente accada.”⁶⁰ Se l'ente, che accade, potesse non accadere, il suo accadere, quindi l'accadere *come tale* (= ogni accadere), sarebbe un niente. Analogamente, un ente non può accadere in modo diverso da come accade: poiché l'ente, che accade, accade con un senso determinato e poiché è necessario che l'ente, che accade, accada, è necessario che accada con quel determinato senso con cui accade e non con un altro, ossia che accada proprio quell'ente che accade *e così come accade*. Se non accade come deve, non è ma, se non accade così come accade, non accade come deve.

Con questa argomentazione Severino esclude in *Destino della necessità* la contingenza nell'apparire la cui possibilità, invece, aveva ammesso in *Essenza del nichilismo*. Infatti,

affermando che l'ente che entra nell'apparire sarebbe potuto non entrarvi (o che sarebbe potuto apparire l'ente che non è apparso) – affermando cioè la «contingenza» dell'apparire, sia afferma che l'ente che accade sarebbe potuto non accadere, cioè si nega la necessità dell'accadere. In questo modo il non essere (cioè la nientità) dell'accadere dell'ente viene posto come una possibilità. L'impossibile viene ritenuto un possibile.⁶¹

60. E. Severino, *Destino della Necessità*, p. 97.

61. Ivi, p. 98.

La considerazione per la quale l'accadere può non essere (anche se lo si pensa non come un incominciare ad essere ma come un incominciare ad apparire, quindi in modo non nichilistico come in *Essenza del nichilismo*) appartiene all'essenza del nichilismo, perché pensa qualcosa che è come ciò che può non essere.

Ovviamente, che l'accadere dell'ente, che è il suo incominciare ad apparire, sia eterno non vuol dire che l'ente appaia *sempre*. Ché, anzi, l'incominciare ad apparire presuppone che ci sia un *prima* in cui l'ente è nascosto: "Se l'ente non si mantenesse nel non apparire, prima di apparire – se cioè non *incominciasse* ad apparire – l'accadimento dell'ente non sarebbe (sarebbe, cioè, esso, che è un non-niente, un niente)."⁶² In tanto un ente accade, cioè comincia ad apparire, in quanto prima di apparire non appare. Ma, *eo ipso*, il *prima* di apparire, cioè l'essere nascosto dell'ente, appartiene all'essenza dell'accadere: un ente incomincia ad apparire *in quanto si mantiene nascosto*, sicché incomincia ad apparire anche quando si nasconde, cioè *accade anche quando non appare*; in questo senso, credo che Severino possa pensare che l'accadere sia eterno: perché, appunto, l'accadere è anche quando non si manifesta, cioè l'ente che deve accadere accade anche se (anche nel tempo in cui) non entra nel cerchio dell'apparire, il suo nascosto essere essendo *già* l'incominciare ad apparire, cioè essendo l'accadere *la sua essenza*. Sicché, quando entra nel cerchio dell'apparire, appare il suo cominciare ad apparire, cioè *il suo accadere si manifesta*.

Il che significa che l'accadere è *retrospettivo*, perché lo si può registrare soltanto quando un ente entra nel cerchio dell'apparire, ma, quando l'ente entra in questo cerchio, ciò che esso è e il suo incominciare ad apparire (il suo accadere) sono già, sicché, sopraggiungendo nel cerchio dell'apparire, appare il suo cominciare ad apparire (il suo accadere) che è già ed è indissolubilmente legato all'ente che appare, con che, a rigore, nel cerchio dell'apparire non sopraggiunge nulla di nuovo (nulla che sia nuovo in sé stesso) perché sopraggiunge l'ente che accade ma la sintesi tra l'accadere e l'ente, quella che si manifesta quando l'ente sopraggiunge

62. Ivi, p. 99.

in quel cerchio, c'era già. L'apparire, aveva detto Severino in *Essenza del nichilismo*, è rispecchiamento dell'essere.

“Affermando *invece* che il sopraggiungere sarebbe potuto non sopraggiungere – ossia che ciò che incomincia ad apparire sarebbe potuto non apparire -, si afferma che la sintesi tra l'ente che sopraggiunge e il suo sopraggiungere sarebbe potuta rimanere un niente.”⁶³ Cioè, affermando che l'ente che accade sarebbe potuto non accadere, ossia che si possa dare un incominciare ad apparire *senza apparire*, si dice che ciò che appare (e che non può non apparire *quando appare*) *può non apparire* e che, quindi, quando appare, *non è lo stesso ente che può non apparire*. Per cui, in tal senso, l'eternità dell'apparire dovrebbe significare che l'ente debba apparire *sempre*, senza incominciare ad apparire, perché appunto, se comincia ad apparire, *può non apparire*.

Ma non c'è apparire senza incominciare ad apparire: anche lo “sfondo” appare eternamente nell'incominciare ad apparire delle “varianti”, cioè in quanto qualcosa, di volta in volta, cade nel cerchio dell'apparire. Sicché, a rigore, essendo l'apparire eterno, lo è anche l'incominciare ad apparire, nel senso che, comunque, un qualche ente comincia ad apparire, ma di volta in volta gli enti che cominciano ad apparire sono diversi. In ogni caso, poiché non c'è apparire senza incominciare ad apparire, o si interpreta l'apparire in senso nichilistico, sicché l'incominciante prima di apparire non era (cioè, era diverso da quel che appare) e, quindi, apparendo comincia ad essere, o lo si pensa come il sopraggiungere di ciò che già era e che si manteneva nascosto, sicché, apparendo, appare *il suo cominciare ad apparire*, che costituiva, prima del suo apparire, l'essenza dell'ente che appare. Per cui, secondo Severino, l'apparire è eterno ma *include il nascondimento*.

Tuttavia, lo include come condizione dell'apparire. Infatti, se l'apparire include essenzialmente il “prima”, il “*prima che include gli è funzionale*”: sicché, se un ente è *come tale* incominciare ad apparire (cioè ha questo predicato), *non può non apparire*. Ché un incominciare ad apparire *senza apparire* non è un incominciare ad apparire; non apparendo, ciò che incomincia ad apparire *neppure incomincia*. Può non apparire solo

63. Ivi, p. 101.

a una condizione: che l'incominciante possa *in sé stesso* cominciare ad apparire *oppure no*, cioè che *possa non essere* e che quindi, quando appare e realizza la sua possibilità, venga ad essere ciò che può, ossia che questo ente venga ad essere (nasca) *dal suo non essere* (dalla mera possibilità, quale assenza di realtà). Sicché un accadimento, "Un divenire «in sé», che non appaia, è impossibile, è cioè un concetto del nichilismo."⁶⁴

Ma, se l'ente, che, in sé, è incominciare ad apparire, *deve* apparire, ciò che può *deve accadere* e non è possibile, come Severino aveva sostenuto in *Essenza del nichilismo*, che possa accadere anche altro da quello che di fatto accade: ciò che accade non può non accadere, nel senso che accade tutto ciò che *deve* accadere, ossia tutto ciò che è *destinato* ad accadere, nulla di più né di meno: "l'apparire appartiene all'essenza dell'accadere, e cioè l'accadere esiste solo in quanto appare e non può avere la possibilità di restare nel non apparire lasciando che un altro accadere appaia."⁶⁵ Essendo ciò che accade destinato ad accadere, non può accadere che non accada cioè *che accada altro al suo posto*. Se ciò che accade è destinato ad accadere, ciò che non è destinato ad accadere (ossia il non accadimento di ciò che deve accadere) *non può accadere* (non può cominciare ad apparire).

Tuttavia, un ente appare quando appare il suo cominciare ad apparire, ossia quando cade nel cerchio dell'apparire. Ma, prima che un ente appaia, sono già apparsi *in esso* tutti gli altri enti che lo precedono nell'ordine (necessario) dell'apparire. Quindi, il cerchio dell'apparire, in cui ora cade, gli preesiste avendo accolto tutti gli enti che lo hanno preceduto nell'apparire. Sicché, da una parte, un ente accade *quando deve*, nel necessario ordine di successione in cui accade; d'altra parte, quando appare, appare in relazione a tutti quelli che lo hanno preceduto: "L'apparire dell'accadimento è la totalità dell'apparire, perché l'apparire del sopraggiungente *implica* non l'apparire di una parte ma della *totalità* del "prima", ossia l'apparire della *totalità* degli enti che già appaiono prima del sopraggiungere."⁶⁶ In altri termini, se l'apparire di un ente implica il precedente (ché, senza relazione ad esso non è) e il precedente è un

64. Ivi, p. 104.

65. Ivi, p. 105.

66. Ivi, p. 109

successivo rispetto a ciò che lo precede e si costituisce in relazione a questo, nell'apparire di un ente è data la relazione a *tutti* gli enti che lo hanno preceduto. Il che non credo debba significare che nell'apparire attuale sia chiamata ad apparire la totalità del precedente, perché qualcosa comincia ad apparire quando il precedente *cessa di apparire*⁶⁷. In effetti, nel testo riportato Severino parla di "implicazione": il precedente (la totalità della serie) è conservato come sfondo dell'apparire attuale, apparendo quale *condizione* dell'apparire attuale.

Del resto, l'apparire del sopraggiungente deve implicare *la totalità dei sopraggiungenti*, perché il sopraggiungente è tale in rapporto a ciò che ne seguirà. Infatti, il precedente è un sopraggiungente, sicché ciò che sopraggiunge ora è, a sua volta, un precedente e si costituisce in relazione a ciò che sopraggiungerà dopo di lui. Sicché "L'apparire dell'accadimento è l'apparire della totalità degli enti che appaiono, ossia è la totalità dell'apparire"⁶⁸: l'accadimento appare solo in relazione a tutti gli enti che appaiono, precedenti e successivi, cioè appare nella totalità. Ma ciò non può significare che nell'apparire di un ente appaia *attualmente* la totalità degli enti che appaiono, perché questa totalità, per apparire, dovrebbe incominciare ad apparire a seguito di un accadimento precedente, con che non sarebbe totalità. Che la totalità dell'apparire (la totalità degli enti che appaiono) incominci ad apparire è la sua negazione. Né, però, la totalità degli enti che appaiono può scomparire *perché, dovendo cadere nella totalità, nessun accadimento le può sopraggiungere*: la totalità dell'apparire è intramontabile.

Del resto, già Severino aveva notato in *Essenza del nichilismo* che, se l'apparire è il processo in cui l'immutabile si rivela, anche vi si nasconde nel senso che "Il comparire di qualcosa è lo sparire di qualcosa e viceversa; qualcosa può comparire (ossia entrare nell'apparire) solo se qualcosa sparisce, e viceversa."⁶⁹ Ferma la natura graduale dell'apparire, che *Destino della necessità* ribadisce, la relazione tra l'apparire attuale e la totalità degli apparenti va intesa a mio giudizio in questo modo: il sopraggiungente è, come tale, in relazione alla totalità ma *appare* non in

67. Cfr. *ivi*, p. 99.

68. *Ivi*, p. 108.

69. E. Severino, "Poscritto", in *Essenza della necessità*, p. 101.

relazione a questa sibbene a un insieme determinato di enti, tutti quelli che *di fatto* appaiono ad esso relati (in quanto *già* apparsi). Questo insieme determinato di enti appare *come se fosse la totalità*. Perché, appunto, solo se è in relazione alla totalità degli enti che appaiono qualcosa può apparire. Pertanto, la totalità degli enti che appaiono, che non può cominciare o tramontare, costituisce la condizione dell'apparire, l'intramontabile cerchio in cui soltanto qualcosa può cominciare ad apparire e può scomparire, lo sfondo che è sempre dato nell'apparire di qualcosa, sfondo che quindi è *sempre presente*.

Qualcosa può apparire solo in quanto la totalità di ciò che appare appare *come* totalità di ciò che appare: questa totalità è l'intramontabile (senza il cui apparire nulla può apparire) *in quanto essa è totalità* di ciò che appare: l'apparire nel senso della totalità *in quanto totalità di ciò che appare* è l'apparire del cerchio all'interno del quale soltanto ogni ente può apparire. E la totalità di ciò che appare, *in quanto essa è tale*, non può non apparire, perché, se non apparisse, l'apparire sarebbe un niente.⁷⁰

Ogni volta che una cosa appare, appare la totalità degli enti, che coincide con il cerchio dell'apparire (= ciò in cui ogni cosa, per apparire, cade). Ed appare perché implicata nell'apparire di ciascun ente. Ma appare come sfondo *nella forma della necessità*, del suo essere condizione all'apparire, ché, appunto, se la totalità degli enti che appaiono non apparisse, non apparirebbe nulla. Però, a mio giudizio, *apparendo quale sfondo*, la totalità degli enti che appaiono appare *formaliter*, perché appare come ciò che è richiesto per l'apparire di qualcosa *senza che appaiano gli enti che ne sono contenuti*. Per questa ragione, poiché l'apparire di un ente implica la totalità degli enti, ogni volta che una cosa appare, un insieme determinato di enti (di cui quella che appare viene ad essere parte) funge da totalità che la accoglie. Perché, appunto, lo sfondo impone che qualcosa possa apparire *solo* nella totalità. Ma la totalità degli enti che appaiono non può apparire (né scomparire). L'apparire è, quindi, contraddittorio (contraddizione C) perché deve essere apparire della totalità ma quella che appare come tale *non è la totalità*.

70. E. Severino, *Destino della Necessità*, p. 110.

8. *La decisione*

Tutti gli enti sono eterni. Sicché è impossibile che ci sia un ente senza che ci siano tutti gli altri e, reciprocamente, che ci siano gli altri se ne manca uno: poiché non ci può essere un momento in cui uno degli enti non è, ciascun ente è *essenzialmente* insieme agli altri. Ma “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.”⁷¹

Quindi, senza il tutto, non c'è parte e senza parte non c'è il tutto. Il che comporta una duplice conseguenza. Da un lato, poiché la necessità del legame con gli altri concerne ciascun ente, che non è *senza di esso* cioè senza tutti gli altri, ciascun ente è quel che è soltanto nel Tutto. Perché che un ente sia in essenziale compagnia di tutti gli altri significa che *l'essere degli altri lo costituisce*. Dall'altro, *per la stessa ragione*, un Tutto cui manca anche uno solo degli enti, *non ne contiene nessuno*, perché appunto nessuno degli altri è senza l'ente che manca: ogni ente nel suo essere è *ogni altro*, cioè l'essere di ciascuno è l'essere di ogni altro.

L'essere con tutti gli altri enti, nessuno escluso, appartiene all'essenza di ogni ente. La parte è nel Tutto non accidentalmente, ma necessariamente: né la parte può uscire dal Tutto, annientandosi, né il Tutto può annientarsi, cessando di avvolgerla. 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.⁷²

Pertanto, nessun ente può essere altro da quel che è nel Tutto, perché il Tutto lo costituisce: altro da ciò che è nel Tutto, è nulla. Sicché la pretesa che l'ente possa essere isolato da ogni altro, cioè che possa sussistere *indipendentemente* dal Tutto, la sua pretesa *autonomia*, è nichilismo. Perché “Negando *ogni* legame necessario col Tutto [...] l'isolamento nega insieme il legame necessario che è richiesto dall'eternità del Tutto e quindi nega l'eternità del Tutto: negando la conseguenza (il legame necessario richiesto dall'eternità del Tutto), nega il fondamento (l'eternità

71. Ivi, p. 114.

72. *Ibidem*.

del Tutto).⁷³ In altri termini, pensando che un ente possa essere isolato dagli altri, ossia che possa essere *senza che vi siano gli altri*, si pensano gli altri, *quindi ogni ente*, come ciò che può non essere. Infatti, il legame necessario consegue dall'eternità dell'ente *come tale*, perché appunto, se ogni ente non può non essere, nessun ente è *se non c'è l'altro*: nella negazione del legame tra gli enti, è l'eternità di ogni ente a venire negata.

L'esempio di questa pretesa autonomia, che nega il legame necessario con il Tutto, è "La persuasione che le decisioni – «umane» o «divine» – siano «libere»"⁷⁴. Una decisione, infatti, è libera "in quanto il suo *accadere* viene sciolto da ogni legame necessario con gli altri enti del tutto."⁷⁵ E ciò si verifica sia se si pensa la decisione in senso nichilistico, come poter non essere, sia se la si pensa, come in *Essenza del nichilismo*, quale ente eterno, un ente che, nel caso sia apparso, sarebbe potuto non apparire (o apparire, nel caso non sia apparso).

Orbene, per *Destino della necessità*, non solo una decisione è un ente eterno ma il suo accadere è necessario e, accadendo nel Tutto, è così come il Tutto determina, cioè *così come di fatto accade*. Nella verità dell'essere

il legame necessario che unisce al Tutto l'accadimento della decisione rende inevitabile questo accadimento – e ogni altro accadimento. Tutte le decisioni che, nel Tutto, sono «prese», sono prese nel legame necessario che rende inevitabile il loro accadere. Il Tutto esiste solo in quanto accadono le decisioni che accadono (e solo in quanto accade tutto ciò che accade).⁷⁶

Poiché decidere significa scegliere lasciando cadere una possibilità per realizzare la sua opposta, mi sembra che, quando Severino si riferisce a decisioni prese nel Tutto nel senso che solo queste possano darsi, intenda a rigore che decisioni *non ce ne siano*: perché, nel legame necessario che unisce *ogni* accadimento al Tutto, la possibilità che *decade* è un'*impossibilità*. Una decisione inevitabile non è una decisione, perché appunto, non essendoci uno dei corni dell'alternativa (o, essendo l'alternativa solo

73. Ivi, p. 116.

74. Ivi, p. 114.

75. *Ibidem*.

76. Ivi, p. 115.

fittizia), non c'è possibilità di scelta. In altri termini, posto il legame necessario che vincola al Tutto il decidere, decidere può essere solo *credere di decidere*, un credere a sua volta determinato dal Tutto nel cui legame necessario il credere accade. E questo credere, che è la convinzione di decidere, è tutt'uno col *credere di essere liberi*, perché, appunto, *in tanto si può decidere in quanto si è liberi* di scegliere uno dei corni dell'alternativa. Sicché la *ragione*, per cui decisioni non ci sono, o, se si vuole concordare con Severino, per cui ci sono solo decisioni *inevitabili*, è che non c'è libertà: il legame necessario di ciò che è nel Tutto esclude che sia possibile altro da ciò che è.

Ciò a prescindere dal modo con il quale le libertà viene pensata: perché, certamente, si può pensare che la scelta non sia indifferente, che ci siano ragioni che orientano a decidere per uno dei corni dell'alternativa. Ma devono orientare *senza necessitare*: in tanto si è liberi di decidere, ed effettivamente si decide, in quanto anche la parte priva di ragioni può essere scelta, scegliendo cioè, in ottemperanza alle sue ragioni, una parte *in luogo dell'altra*, per cui, se quest'ultima non potesse essere scelta, scelta non si darebbe. Ci troveremmo, appunto, di fronte a una decisione *inevitabile*, cioè a una decisione cui manca l'alternativa e che, quindi, in realtà non viene presa perché è *necessario* seguire la parte che si segue.

Perché chiamarla ancora “decisione”? Perché, come ho detto sopra, non si decide *ma si crede di decidere*: cioè, in questo caso, il decidere, *quale scelta*, esiste come credere di decidere. Infatti, credendo di decidere, si crede di scegliere liberamente una parte anziché l'altra; ma in questo caso non c'è una scelta perché la decisione che si prende è già presa: dal punto di vista di Severino, nella presa di una decisione, la decisione, che già è, accade, cioè la presa della decisione inevitabile è semplicemente il suo cominciare ad apparire.

Invece, dal punto di vista di questo credere, la decisione, assunta come conseguenza della volontà che la prende (ritiene di prenderla) e, quindi, sciolta da ogni legame con gli altri enti, viene pensata come ciò che può anche non essere: sicché, nel credere di decidere, il nichilismo assume un duplice valenza, di affermazione della possibilità che la decisione possa non essere, cioè di *negazione della sua necessità*, e di negazione del legame necessario tra la decisione e gli altri enti, cioè *negazione della necessità di*

ogni altro ente. Sicché la libertà, negando la necessità di un ente e, insieme, del Tutto, è, per Severino, nichilismo assoluto, perché, appunto, afferma che *ogni ente* può non essere. E lo è sia che la decisione concerna un singolo ente sia che si tratti di un decidere (per esempio, quello divino) che concerne ogni ente e sarebbe potuto non essere. O, anche, come in *Essenza del nichilismo*, che la libertà concerna l'apparire di una decisione, perché anche in questo caso si rappresenta un ente (l'accadere) come ciò che può non essere.

Sicché, dal punto di vista di Severino, il legame necessario, che vincola ogni parte al Tutto e che fa sì che nulla possa essere se non ciò che è, rende la libertà impossibile. Ma, se non c'è libertà, non c'è responsabilità: l'impossibilità della libertà rende infondato ogni giudizio morale. Mi pare che Severino non possa non condividere con Nietzsche l'infondatezza di ogni morale, e ciò a prescindere dal differente modo con cui la totalità viene intesa, da Nietzsche come totalità del divenire, da Severino come totalità degli eterni. Credo, nello specifico, che Severino concorderebbe con il seguente passo di Nietzsche:

Quale può essere la nostra sola dottrina? – Che nessuno dà all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né *egli stesso* [...] Nessuno è responsabile del fatto di esistere, di essere fatto in questo o quel modo, di trovarsi in queste circostanze, in questo ambiente. La fatalità del suo essere non va scissa dalla fatalità di tutto ciò che fu e che sarà. Egli *non* è la conseguenza di una sua propria intenzione, di una volontà, di uno scopo [...] *Noi* abbiamo inventato il concetto di «scopo»: nella realtà lo scopo *manca*... Si è necessari, si è un frammento di destino, si appartiene al Tutto, si è nel Tutto – non c'è nulla che possa giudicare, misurare, paragonare, condannare il nostro essere, perché ciò significherebbe giudicare, misurare, paragonare, condannare il tutto ... *Ma fuori del tutto non esiste nulla!*⁷⁷

Insomma, se come afferma Severino, ci sono solo decisioni inevitabili cioè decisioni prese nel tutto, allora ha ragione Nietzsche: *nessuno è responsabile di alcunché*. Quindi, anche nella prospettiva di Severino, la morale non può esserci.

77. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, p. 35.

Tuttavia, questa irresponsabilità, dal punto di vista di Severino, è l'espressione piena del nichilismo, che segna la storia dell'occidente, in quanto storia della rivendicazione della libertà, cioè della volontà che distrugge ogni necessità negando la dipendenza dell'ente da un principio, quindi liberandolo da ogni vincolo e risolvendolo in ciò che la volontà vuole. Scrive, infatti, Nietzsche:

Che nessuno sia più reso responsabile, che non sia consentito ricondurre a una *causa prima* la natura dell'essere, che il mondo non sia un'unità né come *sensorium* né come «spirito»: *solo questa è la grande liberazione* – solo così si ripristina l'*innocenza* del divenire [...] L'idea di Dio è stata sinora la più grande *obiezione* contro l'esistenza [...] Noi neghiamo Dio, neghiamo la responsabilità in Dio: soltanto *così* redimiamo il mondo.⁷⁸

La distruzione di ogni necessità, cioè la pretesa di svincolare assolutamente l'ente da ogni costrizione, conduce, quindi, alla *stessa* negazione della libertà, che consegue dal tenere ferma la necessità dell'ente: pur muovendo da istanze opposte, la filosofia di Severino e quella di Nietzsche conducono allo stesso risultato, la risoluzione dell'ente nel Tutto e, quindi, la negazione della libertà.

Tuttavia, il nichilismo, secondo Severino, fraintende l'ente. “Se il destino è ciò cui non si può sfuggire, allora la verità è il senso originario del destino”⁷⁹, ossia il senso del destino è che nessun ente può sfuggire alla sua verità. La verità, cui nessun ente può sfuggire, è il *non poter non essere* ed è una verità che deve apparire nell'apparire di ogni ente, in quanto ne è lo “sfondo”. Il destino della necessità è, quindi, la necessità *come destino*. Ma, se tutto è in accordo con la necessità, nel senso che la necessità è il cuore di ogni cosa, il suo *intimo*, sicché la necessità non è, come il nichilismo crede, sopraffazione ma la cosa stessa, la cosa nel suo essere,

è impossibile che il cielo stellato sia e questo cantare dei grilli non sia; o che la verità dell'essere sia e la storia del nichilismo non sia. Poiché anche questo cantare dei grilli, e anche la storia del nichilismo, come ogni ente,

78. *Ibidem*.

79. E. Severino, *Destino della Necessità*, p. 123.

sono eterni, un tutto che non li contenga (e cioè in cui essi non esistano è impossibile, ossia è ciò che di necessità non è.⁸⁰

Nella sua verità, il nichilismo non può non essere; ma, non potendo non essere, attesta che *non è vero ciò che esso afferma*: la verità dell'essere, quindi, vi si riafferma. Dal punto di vista del nichilismo, un ente oscilla tra essere e nulla, ossia *può indifferentemente essere oppure no*; per ciò stesso, se ne può gestire la produzione e la distruzione. Ma “Con l'apparire del nichilismo accade [...] qualcosa di essenzialmente diverso da ciò che il nichilismo crede di essere e di compiere”⁸¹: il nichilismo, che pensa che l'ente possa essere prodotto e distrutto *ad libitum*, *non è prodotto*: in tanto è in quanto *non può non essere*. Sicché la necessità si riafferma in questa sua negazione.

Orbene, se nella sua verità il nichilismo non può non essere, 1) nella sua azione distruttrice di ogni “necessità”, cioè nell'affermazione della libertà, non riesce a distruggere la necessità, che piuttosto riafferma nel suo essere; tra l'altro le presunte verità che il nichilismo *crede* di distruggere (essendone invece necessaria la *scomparsa*, in conseguenza della necessità del sopraggiungente nichilismo) non sono che espressioni di volontà di dominio: il nichilismo distrugge (crede di distruggere) assolutismi che sono solo manifestazioni nichilistiche di volontà di potenza; 2) nella sua essenza *non può essere distrutto*: la volontà di cancellare il nichilismo è nichilismo, in quanto volontà che vuole che non sia *ciò che è*, misconoscendone la necessità. Altra questione è invece quella della sua superabilità. Come si può superare il nichilismo? *Non agendo*, perché, se ogni azione è espressione di volontà e la volontà è *volontà che sia*, ossia volontà di porre in essere quel che non è, l'agire è essenzialmente espressione di nichilismo (per cui il nichilismo non è una caratteristica dell'occidente perché anche i non occidentali agiscono⁸²). Sicché non solo il superamento del nichilismo ma anche il ritorno al bivio dal quale si dipartono il sentiero del Giorno e il sentiero della Notte non può essere il risultato di una

80. Ivi, p. 113.

81. Ivi, p. 114.

82. Ivi, p. 132.

azione. Un tale “ritorno”, compiendosi per mezzo di azioni, *non può non* battere il sentiero della Notte, sicché al bivio *non può giungere*.

Il che, però, non significa che il nichilismo non possa venire negato: avere coscienza dell'essenza del nichilismo (della sua necessità, quindi della sua contraddittorietà) *non è nichilismo*. Se per “ritorno al bivio” Severino intende questa negazione, certamente al bivio torna. Ma vi torna senza uscire dal nichilismo, nel suo linguaggio *senza che il nichilismo sia superato in concreto* ossia senza che ne cessino le opere. Sicché ciò che Severino definisce nichilismo, che per lui coincide con la storia dell'occidente o con ogni civiltà apparsa sulla terra, è da Severino tolto nel pensiero che lo pensa, *nell'atto in cui lo pensa*. La questione, però, è che questo non è ancora, per Severino il suo oltrepassamento: per lui il nichilismo è superato solo quando le sue opere tramontano cioè solo quando si impone sulla terra una concezione dell'ente conforme alla verità dell'essere. Cioè, *per Severino il pensiero (in quanto coscienza incontraddittoria della contraddizione) non basta*: per l'*effettivo* oltrepassamento del nichilismo è necessario che la terra *in concreto* (= per ciò che vi appare) si inoltri lungo il sentiero del Giorno. O che sia dia dimostrazione della necessità che la terra intraprenda questo cammino.

Capitolo III

La terra

1. Libertà e volontà di potenza

“Introducendo un *μεταξύ* fra l’essere e il nulla (*Civitas*, V, 477-480), Platone segna il destino dell’Occidente.”¹ Perché, con questa introduzione, fonda il “mondo”, cioè “una dimensione in cui è contenuto ciò che nasce e muore, ossia ciò che, partecipando dell’*essere* e del *niente*, non era e non sarà più, era un niente e sarà ancora un niente.”² Infatti, il “mondo”, quale *μεταξύ* tra essere e nulla, può appartenere *solo* all’Occidente, non perché essere e nulla non appaiano anche in altre culture ma perché in queste il loro apparire non è stato tematizzato, come in Occidente ha fatto Parmenide: secondo Severino, solo perché Parmenide ha esplicitamente pensato essere e nulla, è stato possibile a Platone pensare un *μεταξύ*³. Se essere e nulla fossero rimasti non pensati, non si sarebbe potuto porre un *μεταξύ*.

Nell’interpretazione di Severino⁴, il *τι μεταξύ* introdotto da Platone nella parte finale del libro V della *Repubblica*, è l’ente che è “un *ἐπαμφοτερίζειν* (*Civitas*, 479 c), ossia un *ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρα*. L’espressione *τὰ ἀμφοτέρα* («l’uno e l’altro») si riferisce all’essere e al niente. La cosa è il «dibattersi tra l’uno e l’altro».”⁵ La cosa si troverebbe, quindi, in una contesa (*ἐρίς*) nel senso che sarebbe *contesa* tra i due

1. E. Severino, “Il sentiero del Giorno”, in *Essenza del nichilismo*, p. 146.

2. *Ibidem*.

3. Così, l’Oriente, che non ha avuto la testimonianza di Parmenide, è rimasto al bivio tra sentiero del Giorno e sentiero della Notte, nella condizione “premetafisica”. “Ha continuato a vivere, dunque, nella costante possibilità di affacciarsi e di inoltrarsi per il sentiero del Giorno.” Ivi, p. 148. Ma ora l’Oriente si è perduto (cioè ha perduto questa possibilità) perché si è lasciato conquistare dalla civiltà occidentale, dalla civiltà della tecnica.

4. Che non è la mia. Cfr. cap. 1, § 7 del presente volume.

5. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 21.

poli dell'essere e del nulla, cioè oscillante tra essi e per sé stessa indifferente all'uno o all'altro. Essa, appunto, sarebbe quella cosa che è *potendo essere o, indifferentemente, non essere*, il che poi significa potendo nascere (venire a essere dal nulla che essa può essere) o potendo cessare di essere (andare al nulla dall'essere che essa è). Orbene, Severino riconosce che la lettera del testo platonico, in relazione al *τι μεταξύ*, fa espressamente riferimento non alla natura dell'ente *in quanto ente* ma a quella dell'ente *in quanto diveniente*. “E tuttavia questa conclusione nasconde il significato più profondo del pensiero di Platone”⁶, perché per lui l'ente è immutabile (= *non può non essere*) non in quanto ente ma in quanto *ἰδέα* (un particolare ente, quello non sensibile e oggetto di pensiero). Sicché per Platone l'essenza dell'ente *in quanto ente* è *ἐπαμφοτερίζειν*: solo a determinate condizioni, cioè solo sul fondamento di qualcos'altro (la metafisica, la teologia) e *non per il fatto che è*, si può affermare che un ente ha, rispetto agli altri, il privilegio di essere *non potendo non essere*, cioè di essere immutabile.

Sicché, con l'introduzione del *μεταξύ* si dispiega, *inavvertita*, l'essenza del nichilismo: “la cosa non è un niente, e, *tuttavia*, può non essere, ossia essere un niente”, con che di essa si può sempre domandare se è o no: l'*indecisione* (lo *ἐπαμφοτερίζειν*), cioè l'*indifferenza*, costituisce il suo essere, per cui, quando, per esempio, appare, si può domandare *se è quella cosa che appare* – se quella cosa che appare è così come appare oppure se *non lo è*; e, sulla base della possibilità di questa domanda, cioè della possibilità che un ente possa non essere (= non essere così come appare significa *non essere l'ente che appare essere* = *non essere quel che appare*), si può, secondo Severino, porre la domanda perché l'essere piuttosto che il niente⁷. Perché, per Severino si tratta della *stessa* domanda: domandando dell'ente, domanda del suo essere. Il nichilismo, che, per Severino, si inaugura con Platone e che permane quale costante dell'Occidente, è appunto questo, *l'ente può non essere*, l'ente può essere nulla. Ed è il pensiero fondamentale della metafisica: l'ente, *come tale*, è niente perché è ma può non essere, sicché il poter non essere lo costituisce; *eo ipso*, nasce

6. Ivi, p. 22.

7. Ivi, p. 23.

(dal nulla) e muore (torna nel nulla). Solo alcuni enti, *per le ragioni che la metafisica rileva e non semplicemente perché sono*, sono eterni.

In quanto è un ἐπαμφοτερίζειν, l'ente, che, secondo Severino, la metafisica pensa, è libertà. Infatti, la libertà è lo scioglimento dei legami: la ἐλευθερία (libertà) è connessa al verbo λύω (sciogliere). Quindi, l'ente che è un ἐπαμφοτερίζειν "è in sé stesso libertà, perché non è legato né all'essere né al niente. In quanto libero dall'essere e dal niente, l'ente è libero da ogni legame, libertà assoluta."⁸ Ma, se l'ente è in sé stesso libero da ogni legame e, se è, *può non essere* e, se non è, *può essere*, di ogni ente ci si può liberare, perché appunto *può essere sciolto il legame che provvisoriamente lo lega all'essere*, ed ogni ente può venire condotto all'essere (= fatto essere), *perché appunto può essere sciolto il legame che lo lega al non essere*. L'indifferenza all'essere (la possibilità di essere o non essere) rende disponibile l'ente ad operazioni di annullamento o di produzione: l'annullamento libera la cosa dall'essere, la produzione libera la cosa dal nulla; entrambe le azioni sono *parimenti* possibili (legittime), perché, appunto, la cosa, in sé stessa, *può essere ma anche no*. Sicché

Con l'apertura dell'orizzonte metafisico incomincia la storia dell'Occidente come storia della libertà. Qui, la schiavitù è il legame che trattiene la cosa nell'essere o nel niente, quindi è il legame provvisorio, l'equilibrio provvisorio della cosa nel suo ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente. Solo sul fondamento della libertà è possibile la schiavitù: la schiavitù è l'indugiare della cosa nei due estremi della sua libera oscillazione.⁹

Infatti, nella storia dell'Occidente ogni ordinamento può venire rovesciato e ogni nuova istituzione può venire prodotta.

Prima di procedere credo di dovermi soffermare su un punto, su cui non concordo con Severino. Severino sostiene che l'ἐπαμφοτερίζειν "è la pura essenza della libertà (cioè della creazione e dell'annientamento delle cose)"¹⁰, sicché la libertà dell'ente è lo essere per sé svincolato dall'essere o dal nulla. Cioè, un tale ente, in sé, non contiene alcuna ragione per

8. Ivi, p. 30.

9. Ivi, p. 32.

10. Ivi, p. 33.

essere o non essere, sicché, se lasciato libero di essere o indifferentemente non essere (nel linguaggio di Severino, di oscillare tra i due poli) *come è nella sua natura*, senza ragione, ossia *imprevedibilmente*, viene ad essere e, senza ragione, *imprevedibilmente*, viene a non essere. La sua libertà è, appunto, l'imprevedibilità. Ma, proprio perché può indifferentemente essere o no, *può essere guidato nella sua oscillazione*, cioè può essere prodotto o annientato *ad opera di altro*: in quanto è libero di essere ma anche no, è in sé *disponibile* a subire operazioni estrinseche che ne determinano l'essere o il non essere. In altri termini, l'ente è in sé libero di essere o non essere e, *eo ipso*, secondo Severino, è *controllabile*: se è lasciato libero di essere o, indifferentemente, non essere, non si può prevedere che (quando) sia e che (quando) non sia. Ma, oscillante tra i due poli perché può essere o indifferentemente non essere, un tale ente può *ad libitum* venire posto in essere (creato) o annientato cioè la sua "oscillazione" può venire controllata *in modo da eliminarne l'imprevedibilità*. Insomma, un tale ente è libero di essere o no (in ciò consiste quella che Severino chiama "oscillazione", l'indifferenza a essere e non essere) ma, *eo ipso*, l'oscillante è disponibile a ogni operazione che ne limiti la libertà, cioè a ogni operazione che ne pretenda il supremo controllo onde garantirne la *prevedibilità*.

Senonché, a mio giudizio, per essere liberi è necessario essere: se non si è, non si può essere liberi – sciolto il legame dall'essere, a venire meno è la libertà: la libertà assoluta (quella che pretende di prescindere dall'essere) non è libertà ma la sua negazione. Ma, se si è liberi *essendo*, lo si è perché non si è vincolati alla situazione/condizione in cui ci si trova, cioè perché *si agisce liberamente* (= senza subire condizionamenti, sciogliendo il legame/vincolo con la situazione, per dirla con Severino). La libertà è incondizionatezza. Tuttavia, se si è liberi, in una situazione/condizione *non si può non essere*: se non lo si è, neppure ci si può liberare dalla sua pretesa di condizionare, cioè *non si è liberi*. Il che significa che, fin tanto che si è liberi, è necessario essere in una situazione/condizione, che altrimenti *si cessa di esserlo*: la libertà è libertà di azione, cioè libertà di agire in una situazione data. Il che, poi, significa: la libertà è essenzialmente la differenza tra l'essere e la situazione/condizione in cui ci si trova. La situazione/condizione in cui ci si trova può venire rovesciata, appunto perché si è liberi dal suo condizionamento; ma in tanto si continua ad

essere liberi in quanto non si subiscono i condizionamenti della situazione/condizione che sostituisce la prima. Libertà è indipendenza da ogni situazione, cioè *eccedenza dell'essere*.

Orbene, secondo me, la "libertà" dell'ente, in cui per Severino si risolve il nichilismo, non è il suo *svincolarsi*, cioè l'incondizionatezza. L'ente, nichilisticamente pensato, è, secondo Severino, l'ente che può essere o, indifferentemente, non essere. E in ciò, secondo Severino, consiste la sua libertà, il non obbedire ad alcuna ragione per essere o non essere, cioè essere o non essere *indifferentemente*. Ma il punto è che non può essere sé a porre o non porre sé stesso perché, per porsi o non porsi, *deve già essere*: Sicché o un tale ente è e non è indifferente al proprio essere o *non dipende da lui essere o non essere*: quando è annientato, non è esso ma *un altro che lo annienta*; quando viene ad essere, non è esso ma *un altro che lo produce*. E la sua stessa indifferenza ad essere o a non essere è *retrospettiva*: un tale ente è svincolato (libero) dall'essere e dal niente non perché può essere *né ente né non ente* (ciò che non è ente o non ente è non ente) ma perché, *una volta posto in essere da altro, può cessare di essere*. Sicché l'ente, nichilisticamente pensato, *in quanto tale* è per altro e la sua libertà non è sfuggire alla coartazione ma *essere coartato altrimenti*. Che ci sia un essere per altro, cioè che l'essere sia *per altro*, *questo è il nichilismo*: perché, appunto, l'essere *per altro* è la possibilità di non essere. Più semplicemente, l'essere per un altro non è una conseguenza dell'indifferenza ad essere, come pensa Severino; invece, l'indifferenza ad essere è una conseguenza dell'essere per altro, *perché ciò che è per altro può essere altro da ciò che è, può non essere*.

Quale libertà, infatti, ammette un ente che può essere o, indifferentemente, no? La libertà che ha l'*altro* di annientarlo o di produrlo; ché, appunto, l'altro può *ad libitum* annientarlo o produrlo, perché, se l'ente è, *può anche non essere* e, se non è, *può anche essere*. Questa libertà è, quindi, libertà di disporre *assolutamente* dell'ente, cioè *il suo non fare resistenza a essere soppresso o a venire in luce*. E non è libertà dell'ente; *eo ipso*, non ne è neppure coartazione, perché la coartazione presuppone la libertà, cioè un essere la cui libertà viene conculcata. Ciò che può essere ma anche no, cioè il cui essere o non essere *dipende da altro*, non è libero di essere o non essere ma per così dire è "libero" di essere prodotto o, indifferentemente,

annientato: la sua libertà è la sua *docilità*, *l'assenza di resistenza a subire qualsiasi azione*. Ché ogni azione incrementa o decrementa, fino agli estremi (alle azioni estreme) della posizione e dell'annullamento, cioè ogni azione è collocata tra questi estremi. Ma anche l'altro, che ne dispone assolutamente, è un ente e, come tale, è prodotto: in sé *docile*, è posto in essere per una qualche *funzione*. Sicché l'ente, nichilisticamente pensato, cioè pensato alla maniera in cui (secondo Severino) lo pensa la metafisica, deve coerentemente risolversi in componente di un meccanismo cosmico da cui tutti gli enti vengono prodotti o, indifferentemente, annientati.

Invece, secondo Severino, l'ente, che è un *ἐπαμφοτερίζειν*, è libero. Ma "libero" per lui significa questo: *in sé* non ha alcuna ragione per essere o non essere. Infatti, è posto in essere o annientato da un altro solo perché gli è indifferente essere o non essere. E questa sua libertà (il non obbedire in sé ad alcuna ragione, quindi la possibilità di essere o, indifferentemente, non essere) costituisce per la metafisica, secondo Severino, l'evidenza *originaria*. Infatti, l'esistenza di un essere *eterno* (un essere che non può non essere, immutabile) è inferita dalla metafisica quale condizione dell'ente che è *ἐπαμφοτερίζειν*: solo perché c'è l'immutabile può esserci il divenire (il nascere e il perire quali essere e non essere di un ente). Perché ciò che è posto da altro in tanto è posto in quanto ciò che lo pone è *per sé stesso*. Sicché è il divenire, che la metafisica intende giustificare, a essere *il fondamento*: l'immutabile c'è *perché il divenire lo richiede per essere*. Naturalmente, secondo Severino, la metafisica non avverte il carattere nichilistico di quella "evidenza", perché, come accade a Platone, riferisce l'*ἐπαμφοτερίζειν* all'ente che diviene, non a *ogni* ente; ma è comunque per questa evidenza, secondo Severino, che si dà metafisica. Sicché, a rigore, la metafisica è il divenire nella sua esigenza dell'immutabile. Cioè, è la stessa esperienza nel sapersi esigenza di un'ulteriorità.

Il sapere metafisico in tanto pensa l'immutabile come condizione dell'ente che diviene in quanto considera non il singolo ma l'ente *nella sua totalità*, l'ente che diviene *come tale*. Sicché è *ἐπιστήμη*, quale sapere incontrovertibile della verità dell'ente, ossia di ciò che ogni ente è *nella sua verità*: non un sapere che sorge dall'osservazione degli enti, perché, appunto, concerne *tutti* gli enti che divengono, ma un sapere che "sta"

cioè “si impone” in ogni ente diveniente per l'*impossibilità che l'ente non sia come lo sa*. Ma, se, in questo sapere, l'ente diveniente *non può non essere* così come lo si sa, per un tale sapere l'ente nella sua verità (nel suo essere) *non diviene*: l'ἐπιστήμη *anticipa*, cioè contiene già (prima della sua manifestazione), ciò che l'ente è nella sua verità. Ossia, essa stabilisce che cosa sia *da sempre* l'ente che diviene, a prescindere dal suo divenire, sicché il suo divenire nulla aggiunge o toglie a ciò che quell'ente è: quando viene ad essere dal nulla, la sua nascita *non aggiunge nulla* a ciò che quell'ente è (=non può non essere) o, anche, aggiunge ciò che non gli appartiene *essenzialmente*; parimenti, quando torna nel nulla, la sua morte *non toglie nulla*, perché ciò che dell'ente può morire è ancora solo ciò che non gli appartiene essenzialmente (=ciò che può non essere e, quindi, non è esso nella sua verità). Nasce e muore ma, quando nasce e muore, l'ente continua ad essere quello che era: *nulla di nuovo* comporta il divenire. Pertanto, l'ἐπιστήμη, che sorge per fornirne le condizioni cioè per sapere che cos'è, nella sua essenza, l'ente che diviene, *risolve il divenire in parvenza*, perché, appunto, per questo sapere il divenire della cosa è *inessenziale*¹¹: la cosa *sembra* divenire ma *nella sua essenza* non diviene; la verità dell'ente diveniente si conserva a prescindere dal suo divenire. E, poiché la conoscenza incontrovertibile è la conoscenza di ciò che non può non essere,

Se esiste conoscenza incontrovertibile del tutto, non può esistere divenire; se il divenire esiste non può esistere conoscenza incontrovertibile del tutto. Ma, nella storia del nichilismo, il divenire dell'ente [...] è l'evidenza originaria [...] che la stessa ἐπιστήμη greca, per prima, ha posto come tale.¹²

Sicché l'ἐπιστήμη si contraddice perché non rende possibile ciò per cui sorge: nasce per spiegare che cos'è l'ente che diviene ma la sua spiegazione *nega* il divenire dell'ente. L'evidenza originaria, cioè l'imprevedibilità dell'ente che diviene, cade con essa in una completa irrilevanza, perché, nel suo divenire, l'ente nella sua essenza resta quel che è e, in questo

11. Ivi, pp. 47-50.

12. Ivi, p. 48.

conservarsi della sua essenza, nessuna *effettiva* novità può emergere: il modo in cui un ente irrompe sulla scena del mondo o scomparire risulta indifferente, perché, a rigore, non concerne quell'ente nel suo essere. Sicché, in nome dell'evidenza originaria da cui muove, l'ἐπιστήμη deve risolversi nella sua negazione cioè deve farsi, come, secondo Severino, accade storicamente in un lungo processo, "verità storica" cioè verità *osservativa*, quale sapere che aderisce al carattere imprevisto e imprevedibile del divenire, cioè quale conoscenza del divenire nel suo concreto svolgimento che può non accordarsi con quello già registrato in precedenza. Questa conoscenza, che ha deposto le pretese di universalità e necessità, si apre, quindi, a ogni novità che irrompe nel campo del divenire.

Così, la scienza moderna non è altro che lo sviluppo *coerente* della metafisica, essendone il rovesciamento compiuto sulla base del *suo* fondamento. Questo sapere non ha più a che fare con l'ente nella sua totalità ma con lo svolgimento del processo con il quale gli enti divengono (nascono e muoiono), sicché un tale sapere (che, aggiungo io, avendo di mira non l'incontrovertibile ma l'osservabile è meramente descrittivo) è, per essenza, ipotetico, sperimentale, particolare: "ipotetico" perché il divenire è imprevedibile (non è possibile prevedere quando un ente nasce e quando muore) e ogni anticipazione, che si dà del suo decorso, può venire smentita, "sperimentale" perché solo la verifica di ciò che risulta dal suo svolgimento può confortare una ipotesi, "particolare" perché non concerne la totalità degli enti ma solo quegli enti di cui registra il decorso.

Nella lenta transizione alla scienza vi è, secondo Severino, un elemento di particolare importanza. Che l'ente sia un ἐπαμφοτερίζειν segna la sua disponibilità ad essere controllato; ma, secondo Severino, "Nella storia dell'Occidente la volontà di potenza è il progetto di controllare l'estrema oscillazione dell'ente dall'essere al niente."¹³ Sicché che il diveniente sia un ἐπαμφοτερίζειν, è l'espressione *originaria* della volontà di potenza, cioè il suo fondamento e, quindi, è ciò che *essenzialmente* la volontà di potenza vuole. Perché per Severino, solo se l'ente è un ἐπαμφοτερίζειν, si può dare volontà di potenza quale volontà di controllare l'ἐπαμφοτερίζειν

13. Ivi, pp. 36-37.

dell'ente *agli estremi*, cioè in quanto volontà che decide quale ente *sia* e quale ente *non sia*. Poiché, senza oscillazione tra essere e niente, cioè senza la sua libertà quale indifferenza tra i due poli, dell'ente non si può decidere se sia o non sia, la volontà di potenza *come tale* è volontà che l'ente sia un ἐπαμφοτερίζειν: “Al fondamento della volontà di dominare il mondo sta la volontà che vuole il “mondo”, ossia il luogo stesso della libertà dell'ente.”¹⁴

Nel sapere metafisico la volontà di potenza si esprime nell'esistenza di un dio onnipotente e creatore. Il che significa che l'eterno, che è pensato come condizione del divenire, è insieme posto come produttore degli enti: vi è la θεῖα τέχνη che produce ogni ente della natura; e, accanto ad essa ma in subordine, vi è la ἀνθρωπίνη τέχνη che si limita a produrre enti utilizzando quelli già prodotti dalla prima¹⁵. Orbene, secondo Severino, la volontà di disporre dell'ente diveniente, in quanto volontà di sottoporlo a controllo, è, in generale, volontà di difendersi dalla minaccia della sua oscillazione: infatti, lasciato libero nel suo oscillare, un ente, che è caro, può imprevedibilmente annientarsi e, reciprocamente, l'aberrante può, spontaneamente e imprevedibilmente (= senza che si abbia il tempo di allestire le opportune difese), venire in luce. Sicché la volontà di disporre dell'ente, idealmente, è volontà di ridurre questa imprevedibilità, *facendo fronte alla paura*¹⁶.

Orbene, il dispiegarsi della forma estrema della volontà di potenza, quale creazione divina, ha lo scopo di porre argine al pericolo giacché, grazie ad essa, è ente, *cioè accade*, solo ciò che il dio pone in essere. Ma, nella semplice forma di volontà creatrice, la volontà di potenza conserva,

14. Ivi, p. 37.

15. Cfr. Platone, *Sofista*, 265 b-e.

16. Effettivamente, nel suo sorgere la scienza moderna si pensa in rapporto alla potenziale minaccia rappresentata dalla natura. Così, in un celebre pensiero Leonardo rappresenta l'uomo di scienza che si cala in una grande caverna e subito si destano in lui due cose, paura e desiderio: “paura per la minacciosa oscura spelonca, desiderio per vedere se là entro fussi alcuna miracolosa cosa.” Leonardo, *Pensieri filosofici e scientifici*, p. 75. In questo rovesciamento dell'*incipit* del libro VII della *Repubblica*, per cui l'uomo di scienza non esce ma entra nella caverna della natura, la minaccia e la relativa paura sono, però, date dalla mancanza di conoscenza, sicché la conoscenza come tale è essa la salvezza, per lo meno la speranza di trovare nella natura qualcosa di “miracoloso”, cioè qualcosa che possa alleviare i patimenti degli uomini. Sicché quanto dice Severino sembra non corrispondere a questa fase della scienza moderna, che si pensa ancora come un sapere incontrovertibile, come *puro vedere*.

essenzialmente, il rapporto con l'imprevedibilità, giacché vuole dominare l'ente *che* è imprevedibile, sicché il suo dominio, in quanto tale, mantiene il rischio dell'imprevedibilità. La volontà di potenza in quanto tale (cioè in quanto mera volontà creatrice) può rivelarsi impotente, perché (*in quanto semplicemente posto*) *ciò che il dio pone in essere può divenire altro (costituire una minaccia o annullarsi).*

Eo ipso, il creatore deve fungere anche da condizione del divenire; e, reciprocamente, l'immutabile, in quanto condizione del divenire, deve anche fungere da creatore: perché, se un ente, per essere, deve essere conforme alla sua essenza, che è in dio, e se è il dio a porlo in essere, *nulla di diverso può accadere da quello che il dio pone*. Ossia, poiché è per lo stesso dio, che lo pone in essere, che un ente è *necessariamente* in un certo modo e, quindi, è posto in essere *così come deve*, l'ente non può essere altro da ciò che il dio pone. Così, θεῖα τέχνη e οὐσία sono lo stesso¹⁷, due funzioni complementari il cui scopo finale è la difesa dall'oscillazione dell'ente (la riduzione della *paura*): "Nella storia dell'Occidente, ogni immutabile (quindi anche ogni «società chiusa») ha il compito, assegnatogli dalla volontà di potenza, di dominare e di condizionare la «storia» (ossia l'oscillazione dell'ente) e cioè di difendere da essa."¹⁸

Orbene, nella transizione, che conduce dalla metafisica alla scienza moderna, la volontà di potenza che si esprimeva nella θεῖα τέχνη, nell'onnipotenza creatrice del dio, viene a risolversi nella ἀνθρωπίνη τέχνη. Ma vi si risolve in quanto "Dio è morto", cioè in quanto del dio, che si considerava necessario, *ci si accorge che si può fare a meno*: in altri termini, il dio è un ente come gli altri, libero di essere o no (= indifferente al suo essere), *sicché di esso ci si può liberare*. Quindi, nessun immutabile esiste: ogni ente è diveniente. Con che, in questa estensione della natura di ἐπαμφοτερίζειν all'ente *come tale* (a ogni ente), la ἀνθρωπίνη τέχνη viene assolutizzata e assume "il compito di realizzare il dominio estremo del tutto"¹⁹. La volontà di potenza è solo nostra ed è quella che si esprime nella nostra τέχνη,

17. Credo che in questo senso Severino interpreti il passo di Platone, *Sofista*, 247 d-e secondo cui l'essere è δύναμις (potenza) di fare o esser fatto: la δύναμις (in cui si risolvono le cose) è, appunto, nell'interpretazione di Severino, l'essenza della τέχνη cioè, nell'orizzonte di Platone, l'essenza di ciò che è veramente τέχνη, la θεῖα τέχνη.

18. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 40.

19. Ivi, p. 36.

perché il dio non è: un dio, per essere, dovrebbe essere prodotto della ἀνθρωπίνη τέχνη; quindi, *dei (gli immutabili) non ce ne sono*. Ma, poiché non c'è nulla di immutabile, nulla può sfuggire alla nostra volontà di potenza: l'ente, *come tale*, appare (si mostra come) un ἐπαμφοτερίζειν (assoluta indifferenza di essere e non essere). La ἀνθρωπίνη τέχνη esprime, quindi, la volontà di potenza *nella forma più estrema*, perché, nella civiltà della tecnica, tutto ciò che è (*ogni ente*) diviene espressione della volontà di potenza: quel che non può esserne prodotto (un dio) è mero parto di fantasia. La volontà di potenza, che si esprimeva *occultata* nell'onnipotenza del dio creatore (che, appunto, veniva rappresentato come *ipse esse subsistens*, sicché, con il ricorso al dio creatore, l'ente, *come tale*, non appariva quale risultato di una volontà di potenza), prende ora *esplicitamente* il suo posto. E, tuttavia, il nichilismo, che l'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente comporta, non è sempre esplicitato (consaputo).

In che senso la risoluzione della volontà di potenza in ἀνθρωπίνη τέχνη, cioè la civiltà della tecnica, segna, come sostiene Severino, “un tratto della via dell'onnipotenza del mortali”²⁰? La ἀνθρωπίνη τέχνη è onnipotente come lo è il dio creatore? Severino afferma che la volontà di potenza, che si impone nel tramonto della metafisica quale ἀνθρωπίνη τέχνη, “in quanto volontà, non anticipa il divenire in una contemplazione incontrovertibile, rendendolo quindi impossibile, ma si inserisce in esso e lo intensifica.”²¹ Cioè, non è accompagnata da un sapere incontrovertibile come la metafisica che, esprimendo l'essenza dell'ente, si pone *prima* del divenire, indipendentemente da esso, e, *eo ipso*, anticipa l'ente che diviene (= dice che cos'è *prima che esso nasca, a prescindere dal divenire*), ma è volontà che agisce nel divenire *senza la guida e le limitazioni imposte da un sapere incontrovertibile*. In questo senso, secondo Severino, questa volontà è onnipotente, perché la totalità dell'ente diveniente vi viene *interamente* assoggettata, essendo il divenire dell'ente di volta in volta guidato (o potendo di volta in volta essere guidato) da tale volontà relativamente alla sua produzione e alla distruzione, senza la necessità che una tale volontà si conformi a un principio, quindi *senza responsabilità o remore*.

20. *Ibidem*.

21. Ivi, p. 51.

Orbene, a me sembra che questa volontà di potenza, che opera nel divenire, riveli tutta la sua impotenza rispetto al divino, ossia che *rassicuri* (nel linguaggio di Severino, difenda dall'oscillazione dell'ente) meno dell'onnipotenza divina. Infatti, questa volontà guida il divenire *in quanto ἀνθρωπίνη τέχνη*, cioè non senza stringenti *limitazioni*: essa ha bisogno che la *Natura* fornisca gli elementi (geni, molecole, ecc.) manipolando i quali è possibile, per esempio, produrre in laboratorio un vivente o predisporre un farmaco salvavita. Da questo punto di vista, a mio giudizio, non vi è alcuna differenza tra la ἀνθρωπίνη τέχνη della classicità (che sfrutta le forze/i materiali che la natura fornisce spontaneamente) e la moderna civiltà della tecnica (che ricorre alle forze fondamentali della natura): l'unica differenza, che vedo tra le due (e sul punto per me Heidegger ha ragione), è il *pericolo dell'invasività* che caratterizza la moderna civiltà della tecnica, per cui *tutto* (anche l'uomo) può venire usato (può essere considerato disponibile all'uso)²². Invece né l'una né l'altra sono *onnipotenti*, perché entrambe sono originariamente *limitate* da ciò che è disponibile in altro. Sicché è limitata anche la assicurazione che fornisce la ἀνθρωπίνη τέχνη della modernità: nonostante i suoi prodigi, *ogni* ente può imprevedibilmente venire in luce e l'annientamento dell'ente può venire *solo* rinviato. Nella civiltà della tecnica l'ente conserva la sua imprevedibilità.

2. *La volontà di potenza in Nietzsche*

Posto che Severino parla esplicitamente di volontà di potenza, intendendola come volontà di *dominare* l'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente, determinandone la produzione e l'annientamento per eliminarne l'imprevedibilità, credo sia opportuno fare riferimento a quello che Nietzsche intende per "volontà di potenza" onde stabilire affinità e divergenze tra il concetto severiniano e ciò che Nietzsche ha pensato come *Wille zur Macht*.

Va, innanzitutto, sottolineato che per Severino la volontà *perfetta*, la volontà che non manca di nulla per essere tale, ossia la volontà che è quel

22. Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*.

che deve essere, quindi il concetto di volontà (= la volontà che corrisponde al suo concetto), *non è la volontà di potenza*. Per lui, la volontà è, *come tale*, apparire: una volontà che non si manifesta non è volontà. “Ma l'apparire in cui la volontà consiste è apparire di un contenuto che non è il destino della verità”²³: la volontà appare in quanto il suo contenuto (il voluto) sussiste *per la volontà*, cioè appare *come ciò per cui* un contenuto è. Sicché in tanto c'è volontà in quanto il voluto *in sé stesso* può essere ma anche no: è per la volontà, perché la volontà lo pone in essere; cioè, la volontà, qualunque esso sia, “Decide di tenere fermo tale contenuto, perché decide di isolarlo dal suo contesto: l'isolarlo dal suo contesto, e quindi dalla sua negazione, è appunto il tenerlo fermo come affermato.”²⁴ Cioè, lo afferma come ciò che essa vuole e, dunque, è *a prescindere dal contesto* (che è *tutto ciò che non è esso*). Ma in tanto vuole che sia in quanto ha fede di ottenere quel che vuole, ossia di disporre dei mezzi adeguati allo scopo: senza essere certi, nell'atto di volerlo, di ottenere quel che si vuole, *non lo si può volere*.

Ora, che qualcosa, per essere voluto, sia indifferente al proprio essere, secondo Severino, in primo luogo, fa della volontà la volontà di dominare (la volontà di potenza), in cui la certezza di ottenere il voluto è, *eo ipso*, certezza di dominare ossia certezza di essere dominanti. In secondo luogo, presuppone l'isolamento della terra, perché l'apparire di ciò che non è verità, cioè l'apparire di qualcosa, che può essere ma anche no (= il suo essere voluto), è il suo isolamento dalla verità (la necessità dell'essere). E, poiché l'isolamento della terra dalla verità è la condizione della volontà, cioè della possibilità di volere, l'espressione originaria della volontà è volere l'isolamento della terra dalla sua verità. Senza volere questo isolamento, la volontà non può volere alcunché: la volontà originaria del mortale, *immediatamente*, vuole dominare cioè vuole disporre di ogni ente della terra, perché vuole che la terra sia disponibile per i suoi scopi (= sia isolata dalla sua verità). Ogni atto di volontà presuppone l'isolamento della terra e, *di conseguenza*, è cieca fiducia di disporne. Il

23. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 573.

24. Ivi, p. 574.

mortale, però, non dubita di questa fede semplicemente per la certezza di disporne, *non perché una tale fede obbedisca a una qualche ragione*²⁵.

Tuttavia, la volontà non può ottenere ciò che vuole: cioè il voluto è il non ottenibile. Infatti, il voluto *non è perché voluto*; cioè non è la volontà ad ottenere quel che crede di ottenere: crede che per ottenere bisogna volere, mentre l'ottenuto non è ottenuto per volontà; ad essere è solo il necessario, sicché credere di ottenere qualcosa per mezzo della volontà è non ottenere nulla. La volontà di potenza è impotente. D'altra parte, dal lato della volontà, il voluto è ciò che, in sé stesso, può non essere ed è *per la volontà*. Sicché la volontà che vuole per ottenere e crede di ottenere ciò che vuole è, insieme, indecisa, dubbiosa: da una parte, le si manifesta la verità della terra, dall'altra la volontà crede di poter ottenere ciò che vuole. Sicché il mortale vive i successi della tecnica senza che la sua paura sia effettivamente ridotta, perché appunto, nonostante i prodigi della tecnica, l'ente gli appare sussistere indipendentemente da ogni intervento che si predispone su di esso.

Ma, se il voluto è il non ottenibile perché ad essere è solo ciò che è destinato ad essere, solo il necessario, "il destino della verità è eternamente ciò che la volontà non riesce e non può mai riuscire ad essere. In questo senso, solo nel destino, e in quanto destino, la volontà riesce da sempre ad essere volontà. Solo il destino è la volontà perfetta."²⁶ Perché, appunto, se non vuole ciò che è destinato ad essere, *se non aderisce al destino*, la volontà non ottiene ciò che vuole, quindi non riesce ad essere volontà. La volontà è, *come tale*, volontà del destino. Che è voluto per questo, *perché solo esso può essere voluto*, perché non c'è altro che lo possa veramente essere, cioè *che possa essere ottenuto*. In altri termini, la volontà può ottenere ciò che vuole solo se, per lei, il voluto sussiste indipendentemente da lei, solo se non può non essere: la volontà, quindi, deve volere il destino *per essere volontà*. Una tale volontà, quindi, non coincide con la volontà originaria del mortale, non solo perché per la volontà, che vuole il destino, il voluto non è indifferente nel proprio essere, essendo anzi

25. Il mortale prende la terra come la regione sicura, crede che ogni ente sia connotato dall'ἐπαμφοτερίζειν, quindi crede di poterlo dominare. E ciò *solo perché la terra appare* (per lo "spicco" della terra). Ma non è l'apparire la ragione del fraintendimento, *perché, con l'apparire della terra, ne appare anche la verità*.

26. Ivi, p. 581.

voluto *proprio perché non lo è*; ma anche perché per la volontà originaria, potendo non essere, il voluto *può anche non essere voluto*, nel senso che può, indifferentemente, essere voluto altro. La volontà originaria è scelta. Mentre per la volontà che vuole il destino *solo il destino può essere voluto*; e, poiché niente altro può essere voluto, perché solo esso può essere ottenuto (solo esso è), la volontà che vuole il destino non sceglie ma *aderisce* a ciò che è così com'è.

La volontà del destino è il destino come volontà, il suo apparire: "L'apparire del destino è lo stesso volere il destino, ossia è lo stesso volersi del destino (giacché l'apparire del destino appartiene alla struttura del destino)."²⁷ Poiché appartiene alla struttura del destino che il destino appaia, il destino non può non apparire. E, poiché il volere apparire e il destino è l'unica cosa che può essere veramente voluta, quindi ciò che rende la volontà tale, il destino appare come voluto e, nel suo apparire, appare quale compimento della volontà. Ossia, proprio perché il destino appare nella volontà che lo vuole, appare la volontà perfetta. Ma la volontà perfetta, che vuole il destino, coincide semplicemente *con l'apparire del destino*. Infatti, la volontà, che appare nella sua perfezione, non ha nulla di proprio ma, essendo, come tale, adesione al destino, *non è altro che destino*. La volontà perfetta, che appare nell'apparire del destino, è, *quindi, il destino nel suo apparire* (nel linguaggio di Severino, volere il destino è *il volersi del destino*). Invece, la volontà di potenza, che pure appare, è l'apparire di ciò che non è *veramente* volontà.

Al contrario di Severino, per Nietzsche la volontà si risolve in volontà di potenza: cioè, la volontà è, *come tale*, volontà di potenza. In *Al di là del bene e del male* egli lamenta che i filosofi hanno considerato la volontà "come se fosse la cosa più nota di questo mondo"²⁸ e, presupponendo che cos'è, hanno accolto in merito i pregiudizi del volgo, come ha fatto, secondo Nietzsche, Schopenhauer. Invece, per Nietzsche, la volontà è qualcosa di *complicato*, cioè non è una cosa sola. La volontà è, innanzitutto, una molteplicità di sensazioni, sentire di doversi allontanare da uno stato e, *eo ipso*, sentire di doversi avvicinare ad un altro; chi vuole manca; senza mancanza, non c'è volontà, sicché la sensazione della mancanza e

27. Ivi, p. 582.

28. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cap. I, p. 22.

della necessità di colmare la lacuna (la sensazione di doversi “mettere in moto” nell’atto in cui si vuole) ne costituisce l’essenza. Ma anche il pensiero, secondo Nietzsche, costituisce un ingrediente della volontà: anzi, il pensiero *che comanda*, che stabilisce la direzione da prendere, indicando *che cosa* si deve volere *a scapito di altro*: la volontà è scelta, dunque pensiero. Ma la volontà è anche, e soprattutto, *passione del comando*, il piacere per il senso di superiorità che si prova rispetto a chi esegue ciò che la volontà stabilisce, quindi il godimento per la certezza di essere obbediti. Infatti, “Un uomo, che *vuole* – comanda a un qualcosa, in sé, che obbedisce o alla cui obbedienza egli crede.”²⁹ Volere è *comandare* che sia ciò che si vuole: perché ciò che si vuole *non è* ma si vuole che sia, sicché volerlo è *volere che qualcuno lo ponga in essere, che ubbidisca*. Sicché si vuole perché ci si inebria della superiorità che, comandando, si manifesta, perché attratti da essa.

Ma “quel che vi è di più prodigioso nella volontà”³⁰ è, secondo Nietzsche, che chi comanda e chi ubbidisce *sembrano lo stesso*: se voglio, comando a me stesso di agire, sicché l’io che comanda *sembra lo stesso io che agisce*. Comandare e ubbidire, in generale, *non sono lo stesso*: chi comanda non è chi ubbidisce. Ma nel volere sembrano esserlo, perché, se voglio, chiedo a me stesso di agire, *come se fossi io, che voglio, ad agire*. Per ciò stesso, sembra che sia sufficiente volere per agire, cioè che il volere trovi *in sé stesso il proprio compimento*, ossia che basti a vincere le resistenze perché il comando venga *immediatamente* eseguito:

chi vuole crede, con un sufficiente grado di certezza, che volontà ed azione siano in qualche modo una cosa sola – egli attribuisce il successo, l’attuazione del suo volere ancora alla volontà stessa e gode in ciò di un accrescimento di quel senso di potenza che ogni successo porta con sé.³¹

Se voglio, agisco, cioè agisco perché voglio, sicché il volere, che è voler agire, ottiene (sembra ottenere) *da sé stesso* il successo, trionfa sulle resistenze (perché il resistente, sembrando lo stesso io che comanda, sembra

29. Ivi, p. 23.

30. *Ibidem*.

31. Ivi, p. 24.

immediatamente conformarsi) e *gode* del trionfo. Pertanto, la volontà di potenza, in Nietzsche, mi pare essere non la volontà che vuole la potenza (una tale volontà sarebbe una volontà impotente, *eo ipso* una volontà incapace di acquisire la potenza che vuole), ma la potenza della volontà, cioè la volontà che è potenza, perché, volendo, non può non dominare e quindi, godere del dominio (dell'obbedienza al suo comando). Senonché questa certezza del dominio, per Nietzsche, si fonda su una parvenza: la parvenza è, per Nietzsche, il fondamento della verità. Per Nietzsche, *chi* vuole non ottiene ciò che vuole per la *sua* volontà ma è la volontà, *come tale*, che ottiene sempre ciò che vuole.

Infatti, posto che la volontà è, come tale, volontà di potenza, perché qualunque sia il soggetto della volontà in tanto vuole in quanto gode del suo dominio, la volontà di potenza è *dappertutto*, cioè la volontà di potenza è l'ente *come tale*, non, come Severino intende, ciò che domina sull'ente ma ciò che ogni ente è *nella sua verità*. Il che non significa che per Nietzsche volontà *non sia creazione*; ché, anzi, la volontà è, come tale, creazione, tanto che, per lui, la forma più significativa della volontà di potenza è l'arte. Tuttavia, la creazione non ha per scopo il controllo dell'ente ma l'avvertimento della potenza, la soddisfazione per la sensazione di accrescimento della forza. Così accade nell'opera d'arte, in cui la bellezza è una conseguenza dell'aumento della forza, quale volontà vittoriosa che armonizza i desideri violenti:

La “bellezza” è quindi per l'artista qualcosa che sta al di fuori di ogni gerarchia, perché nella bellezza sono domati dei dissidi, e questo è il più alto segno di potenza: il potere su cose opposte; inoltre è scevra di tensione – segno che non occorre più usare violenza, che tutto *segue e obbedisce* facilmente e all'obbedienza mostra il suo volto più amabile: ciò delizia la volontà di potenza dell'artista.³²

L'artista domina l'ebbrezza, l'apollineo plasma il dionisiaco. Ma lo fa per godere della potenza, non per altro, non per far fronte alla paura (ciò che invece ha di mira la volontà di potenza cui si riferisce Severino).

32. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 434.

In *Così parlò Zarathustra* Nietzsche espone, per bocca di Zarathustra, la sua “parola” sulla vita e su tutte le specie viventi³³. In primo luogo, “tutto ciò che vive è anche qualcosa che obbedisce. In secondo luogo, si comanda a colui che non sa obbedire a se stesso.”³⁴ In realtà, Nietzsche non si sofferma su questi due principi ma sul terzo, “che il comandare è più difficile dell’obbedire”³⁵: principio che egli intende non solo nel senso che chi comanda porta il peso della responsabilità *comune*, cioè è responsabile anche di coloro che gli obbediscono, ma soprattutto nel senso che chi comanda *mette a rischio sé stesso*. E rischia anche quando comanda a sé stesso.

La ragione del rischio è esposta da Zarathustra in questi termini:

Dove ho trovato il vivente, là ho anche trovato volontà di potenza; e anche nella volontà di colui che serve ho riscontrato la volontà di essere padrone. Ciò che persuade il più debole a servire il più forte, è la sua volontà, che vuole comandare a qualcosa di più debole ancora; egli non può rinunciare a questa gioia.³⁶

La volontà di potenza è *in ogni vivente*, anche nel servo, che *serve* perché lo vuole, *perché comanda a sé stesso di obbedire*. In questo sussiste il rischio del comandare, che chi comanda *risveglia* la volontà di chi obbedisce: il padrone, per amore della potenza, cioè perché *vuole volere*, rischia la vita perché appunto, volendo comandare ed essere padrone, suscita la volontà di potenza del servo.

In questo sta il sacrificio del più grande, fatto di pericolo e di rischio, un gioco di dadi la cui posta è la morte. E là dove c’è sacrificio, là dove ci sono servitù e sguardi d’amore, là c’è anche volontà di essere padrone. Per vie nascoste il più debole s’introduce furtivamente nella rocca e nel cuore del più potente, e vi ruba la potenza.³⁷

33. Il vivente è ciò che nasce e muore, il *diveniente*. Così Nietzsche in *La volontà di potenza* [1067] può dire che il mondo, quale mostro di forza, senza principio e senza fine, una quantità fissa di energia che si trasforma, è volontà di potenza.

34. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte seconda, “Del superamento di se stessi”, p. 196.

35. *Ibidem*.

36. *Ivi*, p. 197.

37. *Ibidem*.

Che comandare sia rischiare la vita dipende, quindi, dal fatto che la volontà di potenza è in ogni vivente e il comando la suscita: poiché il servo serve per la volontà di comandare a sé stesso, serve perché vuole essere padrone. E il padrone è, *eo ipso*, già superato, cioè è superato nell'atto in cui esercita il comando ed è padrone: chi comanda su di sé è il servo, non lui. Per la stessa ragione è superato il servo, ché, servendo, cessa di essere tale.

A prescindere dal riferimento, che mi sembra esplicito, alla dialettica “coscienza servile – coscienza signorile” della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, il testo, che ho brevemente commentato sopra, mi sembra importante per l'ulteriore ragione che indica come la volontà di potenza per Nietzsche non sia la volontà *di un individuo*, cioè non si risolva in volontà individuale: chi vuole in tanto vuole in quanto la sua è volontà di potenza, *che, però, non è sua*; cioè, la volontà di potenza è la volontà *come tale*, che non si risolve in nessuna volontà e in cui ogni volontà si risolve per essere quella volontà che è. La volontà di potenza è il *principio* di ogni volontà. Meglio: è, per Nietzsche, il *mondo*, cioè il tutto, tutto ciò che è. Sicché *nessuno* ottiene ciò che vuole; solo la volontà, come tale, *ottiene tutto*.

3. *La terra*

La terra è la regione (l'ambito) in cui appare tutto ciò che si dà nell'apparire finito dell'essere (l'apparire in cui non appare *tutto ciò che è*). Qui appare anche la verità dell'essere, ché, se non apparisse, nulla potrebbe apparire: essa dunque appare quale sfondo dell'apparire finito, come ciò per cui ogni cosa appare³⁸.

38. Sicché, argomenta Severino (“La terra e l'essenza dell'uomo”, in *Essenza del nichilismo*, p. 200), mentre la terra, che si inoltra nel cerchio dell'apparire, accade, la verità dell'essere non è un accadimento, perché *presiede l'apparire*. Questa differenza sembra dipendere anche dal fatto che per *Essenza del nichilismo* ciò che appare *può non apparire* e, dunque, accade *quando* appare. Mentre lo sfondo non può non apparire, quindi non è un accadimento perché presiede l'accadere. Invece, in *Destino della necessità*, la possibilità che non appaia ciò che appare è radicalmente negata. Ma, a prescindere dalla differenza evidenziata, non si può non sottolineare che lo sfondo non è un accadimento, perché appare sempre, mentre un accadimento *incomincia ad apparire*, dunque non appare sempre. Il tempo è essenziale al divenire.

“La gioia e il dolore, la guerra e la pace, gli affetti, le stelle, i pensieri, le azioni appartengono alla terra.”³⁹ Orbene, qualunque cosa vogliamo, la vogliamo “solo in quanto vogliamo innanzitutto l’orizzonte, all’interno del quale possono comparire le singole cose che vogliamo.”⁴⁰ Quindi, in tanto vogliamo un ente che appare nell’apparire finito dell’essere in quanto vogliamo la terra cui quell’ente appartiene e in cui appare. Questa nostra volontà (questo nostro accoglimento della terra) è la stessa *volontà originaria* per cui la terra si inoltra nel cerchio dell’apparire *in quanto accompagnata dalla “convinzione isolante”*, cioè in quanto accolta per ciò che essa *veramente* non è (essendone questo il *destino*). L’uomo, cui la terra è offerta e al quale, in quanto eterno cerchio dell’apparire, l’essere non può non apparire nella sua verità, accoglie la terra – questa regione in cui tutto appare – convinto che sia *il tutto* con cui ha *sicuramente* a che fare; sicché “In tale convinzione, l’essere che accade viene *isolato* dalla verità dell’essere.”⁴¹

Nella sua vita, “l’uomo vive solitamente nella non verità, attendendo ai problemi della terra. Sono i problemi della vita quotidiana e quelli suscitati dalla religione, dalle ideologie, dalla scienza, dall’arte e dalle stesse filosofie.”⁴² Di queste cose l’uomo si pre-occupa; ma proprio questa sollecitudine per le cose della terra è l’errore. Ché la preoccupazione per esse, cioè il considerarle come se dipendessero dal suo agire, attesta la loro assunzione non come enti ma come possibilità di non essere, come oscillanti tra l’essere e il niente. Infatti, ci si preoccupa di ciò che *può* essere, cioè perché sul suo essere o non essere chi si preoccupa può, in qualche modo, incidere. Ma la radice dell’errore è che l’uomo è convinto che la terra sia la regione *sicura*, che altre regioni, oltre essa, siano dubbie, che non si sa se ci siano o no. *Perché non appaiono come appare la terra*: questa è, appunto, la convinzione che accompagna la terra nel suo inoltrarsi nel cerchio dell’apparire, che solo essa sia veramente reale (= *veramente essente*), quindi che solo *permanendo in essa* si possa essere = che si sia *finché si permane in essa*. D’altra parte, risulta *evidente* che le cose *entrano*

39. Ivi, p. 201.

40. Ivi, p. 202.

41. *Ibidem*.

42. Ivi, p. 201.

ed escono dalla terra. Di qui, sulla base dell'apparire della terra come la dimensione in cui le cose nascono (vengono ad essere) e muoiono (cessano di essere), la preoccupazione per esse, lo stimolo ad agire per prevenire cose che non aggradano, impedendone la nascita (equivalentemente, accelerandone l'annientamento), e per allontanare (idealmente, annullare) la morte di quelle che aggradano.

Questa convinzione è erronea, perché, se appare la terra, *non può non apparirne* la verità dell'essere, ossia che tutto ciò che appartiene alla terra, essendo, *non può non essere*. Sicché la terra, in cui le cose entrano e da cui escono, *non può essere l'unica regione*, perché appunto le cose che vi entrano non possono cominciare ad essere né le cose che dalla terra escono possono finire di essere. Ma l'uomo, cui la verità dell'essere pure appare e a cui, quindi, appare la terra *nella sua verità*, crede che ci sia *solo la terra* e, così, isola la terra dalla sua verità. Non perché volutamente separa la verità dalla terra ma perché *risolve l'essere nella terra*: così, ciò che la abita non può non essere *finché la abita* – prima di abitarla o dopo averla abitata è nulla. In altri termini, l'isolamento della terra dalla sua verità è una conseguenza dell'assolutizzazione della terra: la convinzione isolante riconosce che l'essere non può non essere ma, poiché per essa c'è *solo* la terra, perché che ci sia altro è nebuloso, confuso, incerto, tutto ciò che entra nella terra e esce dalla terra è (non può non essere) soltanto quando è sulla terra, quando la abita. Sicché è in questa risoluzione dell'essere nella terra che opera la separazione di questa dalla sua verità, perché quelle stesse cose che per la convinzione isolante sono, e *necessariamente*, quando abitano la terra, altrettanto necessariamente non sono, *quando non la abitano* (= prima di entrare nella terra e dopo esserne uscite). Ciò che appare sulla terra e che appare entrarvi e uscirne è *in sé ciò che può non essere*, essendo solo quando abita la terra sicché risulta isolato dalla sua verità (il non poter non essere) non in quanto appartenente alla terra ma *in quanto essere*, perché appunto l'essere (il suo essere) *viene risolto nell'appartenenza alla terra*.

Ciò che abita la terra la abita nel tempo, perché, appunto, vi entra e ne esce: per la convinzione isolante l'essere è nel tempo (*quando* abita la terra), che, però, è anche il tempo in cui non è (*quando* non abita la terra). L'essere nasce e muore e, *nel frattempo*, è. *Eo ipso*, l'uomo, considerando

la terra come la regione sicura e certe la nascita e la morte di ciò che le appartiene, risolve il suo essere in una delle cose della terra, *quale mortale*, un ente che, come tutti gli altri enti, è destinato alla morte ma che, a differenza degli altri, *sa di morire*. Nello stesso senso in cui fraintende la terra, l'uomo fraintende sé stesso.

Ma, se l'errore consiste nell'assolutizzazione della terra, la causa sta nel modo con cui la terra si inoltra nel cerchio dell'apparire: inoltrandosi nell'apparire, infatti, "la terra spicca sullo sfondo";⁴³ perché *non può non* apparire in rilievo, in primo piano *rispetto allo sfondo*. Essendo ciò per cui ogni cosa appare nell'apparire finito dell'essere, lo sfondo appare solo in quanto qualcosa appare, apparendo eternamente perché l'apparire non può non essere cioè perché qualcosa non può non apparire. Il che significa che la verità dell'essere, non potendo apparire *se non nell'apparire di qualcosa*, non appare direttamente e, apparendo solo *indirettamente*, appare *dietro*, alle spalle di ciò che appare. Quindi, la verità dell'essere appare eternamente ma non appare *in primo piano*. Ad apparire in rilievo è la terra, sicché *sembra che la terra nell'apparire abbia una rilevanza*. Tuttavia, se lo spicco dallo sfondo è essenziale nell'apparire di qualcosa, ogni cosa che appare spicca sullo sfondo *per lo sfondo stesso*, perché è *per lo sfondo* che appare. Cioè, nonostante lo spicco, non può non conservare il suo legame con lo sfondo, per cui, con il suo apparire, deve apparire anche lo sfondo.

Però, la terra spicca sullo sfondo soltanto in quanto continua ad apparire. E *non può non* continuare ad apparire, perché contiene tutto ciò che comincia ad apparire e cessa di apparire. Continuando ad apparire, appare stabile, perdurante nel tempo. *Sicché tanto appare in primo piano quanto appare stabilmente*. Su questo poggia la possibilità dell'errore, che la terra sembra apparire *sciolta da ogni rapporto e in una perdurante stabilità*. Cioè sembra apparire *come l'essere stesso*. Quindi, la terra appare come la regione sicura in questo senso, che è (sembra essere) essa, *e solo essa*, l'essere che è eterno. *Eo ipso*, l'essere, quello stesso che appare come non poter non essere, appare come ciò che nasce e muore e che è *necessariamente* solo nel frattempo, nel tempo che intercorre tra la sua nascita

43. Ivi, p. 202.

e la sua morte. Sicché la terra viene isolata nel suo apparire dalla verità dell'essere *ma senza che questo isolamento venga saputo*, anzi come se l'interpretazione conseguente per cui l'essere nasce e muore *non fosse un fraintendimento ma la piena applicazione della verità dell'essere: la terra è l'essere stesso e, quindi, ciò che è nasce e muore, ossia è (non può non essere) solo quando la abita.*

Sicché l'errore che accompagna la terra nel suo inoltrarsi nel cerchio dell'apparire può essere riformulato nei seguenti termini: nell'apparire della terra appare (necessariamente, quale sfondo) la verità dell'essere che è il non poter non essere; ma la verità dell'essere viene risolta nella terra, perché la terra, in quanto stabile e permanente, *appare come l'essere stesso*. E, poiché in nessuna altra regione appare poter abitare qualcosa che è, la verità dell'essere viene fraintesa nel senso che ciò che è *non può non essere* solo se (quando) abita sulla terra: prima e dopo il suo apparire sulla terra un ente non è, *perché è solo abitando sulla terra*. Se (quando) non abita la terra, non partecipa dell'essere, se (quando) abita sulla terra, necessariamente è (giusta l'esposizione aristotelica del principio di non contraddizione contenuta nei *Topici*). L'errore fondamentale (il fondamento dell'errore) è, quindi, considerare la terra *come esaustiva dell'essere*.

Orbene, questo errore non può appartenere allo sfondo (alla verità dell'essere in quanto verità dell'apparire), per cui ciò che è non può non essere, ma deve verificarsi nell'accoglimento della terra, cioè nell'interpretazione che se ne dà e che la assolutizza come unica regione dell'essere, isolandola dal tutto che non vi si risolve e, dunque, dalla sua stessa verità. Un tale errore è la forma originaria dell'interpretare alienato, perché ogni altra interpretazione (per esempio, l'Occidente), che fornisce un senso della terra estraneo a ciò che essa veramente è, ha nell'isolamento, cioè nell'assolutizzazione della terra quale unica regione dell'essere, il suo principio⁴⁴. In *Essenza del nichilismo* Severino afferma che

la libertà dell'errore nell'apparire – il suo sottrarsi alla dominazione della verità – resta tuttora un enigma. Di questa libertà è responsabile lo stesso apparire della verità dell'essere oppure la ribellione alla verità appartiene al destino dell'apparire? L'errore può essere 'liberamente voluto'

44. cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, pp. 260-263.

dall'apparire, o la sopportazione dell'errore – e quindi l'esistenza della non verità – è stabilita dalla necessità dell'essere?⁴⁵

Come è possibile l'errore? Dipende dall'uomo che può liberamente interpretare l'offerta dell'essere e quindi fraintenderla oppure non ne dipende perché l'interpretazione originaria è necessaria? Insomma, l'errore è contingente o necessario? Questo per *Essenza del nichilismo* è un enigma.

Invece, per *Destino della necessità* l'errore è necessario. Posto che “La libertà appartiene all'essenza del nichilismo, ossia all'alienazione”⁴⁶ e che ogni accadimento è necessario per il legame necessario che lo unisce al tutto, deve essere necessaria anche l'interpretazione originaria. Al proposito mi sembra importante il seguente passo: “L'evento in cui l'uomo diventa un mortale (e cioè in cui l'eterna persuasione isolante entra nel cerchio dell'apparire – giacché anche l'esser mortale è eterno) è la radice di ogni errare. La persuasione isolante nega il proprio fondamento, e quindi è autonegazione.”⁴⁷ La persuasione isolante è autonegazione perché si può pensare che la terra sia la regione sicura solo perché appare, ma la terra appare solo se appare la verità dell'essere (l'intramontabile), *che nella terra non può risolversi. Se vi si resolvesse, la verità dell'essere sarebbe essa autocontraddittoria*, perché, appunto, ciò che è potrebbe non essere. Sicché la persuasione isolante, risolvendo tutto nella terra, nega il proprio fondamento. Ciononostante, la persuasione isolante è eterna come è eterno l'intramontabile, cioè *non può non essere* come *non può non essere* la verità dell'essere che essa, autonegandosi, afferma. Necessario l'errore, necessaria la verità. Sicché mi sembra che nella prospettiva di Severino, l'errore si nega e *non si nega*: si nega perché non è verità ma errore, ossia perché ciò che afferma *non è*; e non si nega, perché l'errore è necessario (come è necessaria ogni cosa) e, *non* potendo non essere, ne è impossibile la negazione.

45. E. Severino, “La terra e l'essenza dell'uomo” in *Essenza del nichilismo*, p. 203.

46. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 19.

47. Ivi, p. 422.

4. *Intermezzo*

A mio giudizio, l'errore è tale alla luce della verità; se non c'è verità, non c'è errore, cioè senza verità l'errore è *verità*⁴⁸. Infatti, sbaglio solo retrospettivamente, cioè il mio errore, per me, c'è solo quando è *passato*. Se so di errare, sono nella verità e non erro; anche nella volontà di ingannare, anche nella sostituzione voluta della verità con l'errore, l'errore è saputo come ciò che è *veramente* tale – chi vuole ingannare *sa la verità*: se non la conosce, non cerca di ingannare ma erra. D'altra parte, se erro e non so di errare, *per me* non erro, perché, appunto, non so che il mio è un errore. Il che significa che, a rigore, l'errore è tale nel riconoscimento e che il riconoscimento dell'errore è *altrui*, perché, se sapere di errare è sapere la verità, erro senza sapere di errare: so di errare, quindi, significa “so di avere errato”, sicché l'io che ha errato e l'io che sa di errare non sono lo stesso, perché, appunto, *l'errore è il passato dell'io, un io passato*. In altri termini, l'errore è tale *solo in quanto è superato*.

In questo senso si può dire che nella vita non si sbaglia mai, che si è sempre nella verità, perché, appunto, l'errore è superato nell'atto in cui, sapendolo, appare come tale. Ma che nella vita non si sbaglia mai non vuol dire che non si commettano errori. Invece, vuol dire che l'errore è *involontario* e che qualunque tesi (perfino aberrante) si sostenga la si sostiene nell'intenzione di verità, che non ha alternative e per cui, quindi, nella verità si è sempre. Perché la pretesa di non errare è proprio essa l'errore, anzi è l'errore *fondamentale* (la forma dell'errare), quello nel quale il credere (l'io che crede) assurge a criterio di verità. Sicché, poiché è sempre possibile errare, nella vita non si sbaglia mai (si è sempre nella verità) *solo se si riconosce la possibilità che le cose non siano come si ritiene*, solo se non si assolutizza la propria opinione. Senza questa relativizzazione, che, corrispondendo alla verità che, opinando, si intenziona, è l'intenzione di verità *come tale*⁴⁹, pur non riconoscendolo, *si è in errore*. E lo si è *per la verità*, che non ammette criteri *estrinseci*.

48. Per l'intera problematica affrontata in questo paragrafo cfr. Bacchin G. R., *Anypotheton*, pp.192-195.

49. Per l'intenzione di verità come tale, cioè per l'intenzione di verità che è in ogni opinione, per la quale non è sufficiente opinare (credere di sapere) per essere nel vero, l'opinione è veramente tale, è conforme alla sua intenzione, se si relativizza ammettendo la

Quindi, l'errore è il suo *togliersi* nella verità, ché, appunto, in tanto è in quanto lo si sa come errore cioè in quanto si sa la verità; ma, se si sa la verità, non si erra. Il che, di nuovo, non significa che l'errore non ci sia, ché, anzi, per togliersi l'errore deve esserci. L'errore, che si toglie, non si sopprime proprio perché deve togliersi, quindi si conserva *per togliersi*, sicché il suo conservarsi è il suo stesso togliersi. Il conservarsi dell'errore (il suo esserci) è il suo *non essere*. Al contrario, la cancellazione dell'errore è essa l'errore, perché presuppone che l'errore sia; invece, l'errore non ha bisogno di venire cancellato *perché non è*. Pertanto, riconoscere un errore significa sapere che non è mai: non è ora, perché appare come errore, e non era prima, quando era involontariamente commesso, cioè quando non era riconosciuto come tale, perché, *per sé stesso*, non lo era. Sicché, quando si dice che l'errore è il passato, non si intende che è qualcosa che era stato e non è più ma che è qualcosa che, *come tale*, è superato, qualcosa che si dà solo nel suo togliersi e che, quindi, non funge mai. Il passato dell'errore è il suo superamento.

Ma, se l'errore è tale per la verità, *non vale la reciproca*: la verità non dipende dall'errore. Se ne dipendesse, cioè se si desse verità perché l'errore si toglie, l'errore nel suo togliersi sarebbe essenziale alla verità. Il che non è punto possibile, perché l'errore si toglie *per la verità*. La verità non ha bisogno dell'errore, perché è l'errore che ha bisogno della verità. Essa, certamente, si afferma nel togliersi dell'errore (ché altrimenti è semplicemente creduta e non è verità) *ma si afferma per sé stessa, perché l'errore la richiede: veritas est index sui et falsi, index sui perché index falsi*. Cioè, *index sui* e *index falsi* sono lo stesso.

Su questo punto, cioè sul rapporto tra verità ed errore, divergo da Severino: per Severino, l'errore è il suo togliersi (Severino, nel testo citato nel paragrafo precedente, parla di autonegazione della persuasione isolante) e, *insieme*, è necessario, perché è e, quindi, nella prospettiva di *Destino della necessità*, è *eterno* (così, nel testo citato nel paragrafo precedente viene connotato *l'esser mortale*). Poiché l'errore è un ente, se non fosse, verrebbe meno il legame necessario che lega la parte al tutto, cioè verrebbe meno il tutto: essendo, *non può non essere* perché, se non è,

possibilità che l'opinione opposta possa cogliere il vero.

nessuno degli enti è cioè l'essere non è. Ma, se l'errore (qualunque errore) non può non essere (è eterno) perché è essenziale ad *ogni altro ente* che è nel tutto, è essenziale alla verità (che, appunto, è un ente che è nel tutto). Quindi, per Severino, da una parte, l'errore si toglie nella verità, dall'altra è ciò senza di cui non c'è verità. Ma la verità non è l'errore, sicché, se le è essenziale, la verità ha bisogno per essere di questo altro che essa non è, di ciò da cui si distingue. Nel linguaggio di *Essenza del nichilismo*, si può dare verità solo se opposta all'errore. Il che significa che per Severino, *l'errore è tale per la verità e la verità è tale per l'errore*: l'uno si oppone all'altra (= l'uno non è l'altra), perché l'errore si autonega nella verità e la verità si afferma per l'autonegazione dell'errore.

Debbo evidenziare che, a mio giudizio, l'autonegarsi dell'errore nell'affermarsi della verità per sé stessa e la necessità dell'errore perché verità ci sia *non sono compatibili*. Infatti, l'errore, in quanto necessario alla verità, autonegandosi *si afferma*: si autonega perché, per essere errore, esige la verità ma la verità, che esige, è tale per l'errore, sicché, autonegandosi, l'errore si afferma come ciò da cui dipende la verità – quindi l'errore, se è essenziale alla verità, *non si autonega*. Reciprocamente, la verità, cui l'errore è necessario, affermandosi nel togliersi dell'errore, non si afferma: infatti, se, per essere, esige l'errore, non si afferma nel togliersi dell'errore ma è affermata dall'errore nel suo togliersi – la verità, se le è essenziale l'errore, *non si afferma per sé stessa*. Pertanto, che l'errore si tolga da sé e che sia necessario è *contraddittorio, è errore, la negazione della verità*. Nega la verità chi ritiene che l'errore sia essenziale alla verità.

5. *Il mortale*

Mortale è, secondo Severino, chi si mantiene nella (chi non va oltre la) dimensione della terra, la dimensione in cui nascita e morte sono possibili. Ossia chi non vede altro che le cose della terra, quelle che si danno nel cerchio dell'apparire finito e *si risolve in una di queste*. Infatti, non vedere altro che le cose della terra significa considerare la terra come il terreno sicuro, *perché* (così ritiene il mortale) non esiste *altro che la terra*, cioè perché che esista altro non è certo. In realtà, apparendo la terra,

appare anche la verità dell'essere, che l'essere è e non può non essere, ed *appare all'uomo*: ma l'uomo la fraintende perché, credendo di avere a che fare solo con la terra, crede che l'essere, la cui verità pure appare quale non poter non essere, si risolva nella terra i cui enti nascono e muoiono.

Pertanto, la considerazione, per cui la terra è l'unica regione sicura, viene a negare il legame tra essere e necessità, perché l'ente, che è abitando la terra, *può non essere*; questa considerazione, quindi, isola, cioè separa, la terra dalla verità dell'essere:

Proprio perché questa persuasione crede che la terra sia l'unica regione manifesta – e cioè l'unica regione sicura, giacché il sicuro non si nasconde, ma si manifesta – questa persuasione, come tale, non può riconoscere alcun legame necessario tra la terra e l'intramontabile e pertanto ha dinanzi a sé la terra nel suo isolamento dalla verità.⁵⁰

E, poiché la terra, in cui l'essere si risolve, è la regione in cui le cose nascono e muoiono, l'uomo si persuade di essere una delle cose della terra, che, come le altre, nasce e muore, appunto un mortale. Secondo Severino, il mortale è la “volontà di morire” che consegue dall'estrema prevaricazione che isola la terra dalla sua verità: “L'estrema prevaricazione è voler dimenticare di essere eterni nel Tutto eterno – voler dimenticare di essere l'eterno apparire del destino della verità, nel quale si inoltra la terra – e voler appartenere alla terra isolata.”⁵¹

Infatti, il mortale, credendo che non esista altro che la terra e, quindi, considerando questa come l'unica regione sicura dell'essere, per così dire, *vi si rifugia*: si fraintende (= non si riconosce come “l'eterno apparire del destino della verità”, quale coscienza) ma crede di essere una delle cose della terra, cioè solo *perché* appartiene alla terra, di essere, come tutte le cose della terra, nascendo e morendo, di essere *nel frattempo*. Il mortale è l'uomo che crede di essere mortale, anziché eterno come gli altri enti nel Tutto, quindi di essere nell'intervallo tra la nascita e la morte, ossia tra l'entrata e l'uscita dalla terra intesi come nascita (cominciare ad essere) e morte (finire di essere). Sicché aspira a conservarsi il più possibile

50. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 420.

51. *Ibidem*.

(idealmente, per sempre) sulla terra, perché, secondo lui, è *fin tanto che vi si conserva*. Ma la terra, che all'uomo appare come la regione sicura ed a cui cerca in tutti i modi di continuare ad appartenere *per essere*, è niente, perché appunto, in quanto separata dalla sua verità, non è, *eo ipso* è il luogo del niente, in cui, appunto, *ciò che* è può essere ma anche no. Il mortale, quindi, *crede di mettersi al riparo dal niente rifugiandovisi*. In altri termini, secondo Severino, il mortale è tale non solo perché si identifica in una delle cose della terra destinate a morire ma soprattutto perché si considera appartenente ad una terra che, nella convinzione isolante, è niente⁵². Cioè, è mortale *nella sua aspirazione a conservarsi nella terra, ad anelare ad una immortalità terrena* (alla prosecuzione dell'esistenza *nel tempo*): egli appunto aspira a restarvi *per sempre*, perché la terra gli appare come la regione sicura, come la regione dell'essere.

Ma al mortale *appare* anche la nientità della terra isolata dalla sua verità. Infatti,

Solo se la terra appare, può apparire la sua identificazione alla regione sicura. Ma la terra appare, solo in quanto appare la verità intramontabile, senza il cui apparire non può apparire nulla. La persuasione isolante può dunque porre la terra come la regione sicura – può cioè pensarla nel suo essere isolata dalla verità intramontabile – solo in quanto, nella stessa persuasione isolante, la terra appare *non isolata* dall'intramontabile, e cioè solo in quanto appare la verità della terra. L'apparire dell'intramontabile è il fondamento della volontà di dimenticare l'intramontabile.⁵³

Per apparire come la regione sicura (cioè perché ci sia “persuasione isolante”), la terra deve apparire. Ma, se appare la terra, appare la verità dell'essere, come verità *della stessa terra*, quindi come il non poter non essere di ogni ente, cioè della terra e di ciò che la abita. Quindi, al mortale,

52. Secondo Severino, il mortale *sa* che la terra isolata è niente. Il che è possibile, anche perché l'uomo (quindi anche il mortale) è, nella sua verità, onnisciente; infatti, la parte è il tutto, sicché, nella sua verità, il cerchio dell'apparire (l'uomo) è l'apparire infinito del Tutto. Ma questa onniscienza è, per l'uomo, l'inconscio perché il sapere totale, che possiede (che è in lui), rimane al di fuori del cerchio dell'apparire: non tutto ciò che l'uomo sa può apparire nell'apparire attuale che è *finito*. L'apparire infinito è inconscio perché, appunto, latente, nascosto, *perché non si risolve nell'apparire finito* ma rimane nell'ombra.

53. Ivi, pp. 421-422.

cui la terra appare come la regione sicura, appare anche che, considerata come l'unica regione sicura, ossia come ciò oltre il quale c'è il nulla, la terra è nulla. In effetti, ponendola come la regione sicura, il mortale pone la terra, *che non è un niente, come se lo fosse*; sicché considerare la terra come la regione sicura è *volere che la terra sia niente*:

La volontà che la terra sia un niente rimane inespressa, ma essenzialmente presente, al fondo della persuasione che la terra sia la regione manifesta con cui abbiamo sicuramente a che fare. La prevaricazione del mortale è la volontà di essere un niente, non solo perché il mortale (ossia la volontà di isolare la terra) vuole appartenere alle cose della terra [...] – non solo, dunque, perché la volontà isolante si identifica ad una delle cose della terra isolata e la chiama «il mortale» –, ma anche perché l'isolamento della terra è la volontà che la terra, e tutte le cose che le appartengono, siano un niente.⁵⁴

Una tale volontà che la terra sia niente non è *la volontà di annientare* la terra ma la convinzione (volontà) che la terra sia in sé (“immediatamente”) niente: “Solo sul fondamento di questa persuasione, che rimane nel profondo, inespressa, è possibile proporsi di annientare le cose della terra.”⁵⁵ Ci si propone di annientare le cose della terra, perché *si sa* (si presume) che siano nulla.

Orbene, poiché al mortale appaiono, *insieme*, la verità dell'essere, che è la negazione della persuasione isolante, e la convinzione che solo la terra sia, “il mortale” è l'apparire della contesa tra la verità intramontabile e l'accadente persuasione che la terra sia la regione sicura. Questa persuasione è ciò per cui il mortale differisce dall'uomo, è la “differenza specifica” del mortale⁵⁶.

Essa è, a rigore, la contesa tra la verità dell'essere e il suo senso alienato secondo il quale l'essere, risolvendosi nella terra, è nel tempo e, quando è, è necessario che sia e, quando non è, è necessario che non sia. La formulazione aristotelica del principio di non contraddizione contenuta nei

54. Ivi, pp. 422-423.

55. Ivi, p. 423.

56. Ivi, p. 426.

Topici espone pienamente il senso alienato della verità di un essere *risolto nella terra*, quale essere che, potendo essere ma anche no, è necessario che sia solo *quando* è. Solo sulla base di questa interpretazione alienata può esservi l'Occidente quale interpretazione *dominante* le cose della terra: la pretesa di governare l'oscillazione (l'ἐπαμφοτερίζειν) dell'ente (porre in essere ciò che non è e annullare ciò che è), infatti, si può dare solo se l'ente viene pensato come *ciò che può essere ma anche no* (= quale venire all'essere e cessare di essere, nascere e perire), cioè *se la terra viene isolata dalla verità dell'essere*.

Orbene, il senso alienato della verità dell'essere (la persuasione isolante per cui l'essere si risolve nella terra) è un ente, anch'esso, *come tale*, eterno, sicché in esso, *suo malgrado*, si riafferma la verità dell'essere. Il che significa che, nella verità dell'essere, la contesa è superata: eterna la contesa in quanto passata, eterna la persuasione isolante ma come ciò che la verità dell'essere *ha eternamente superato*, quel che si è eternamente tolto nella verità. Ma non accade così nell'apparire finito, in cui la persuasione isolante non appare come negata ma appunto come persuasione, *come fede, attualmente operante* (estrinsecantesi in opere che la corroborano *in quanto tale*), mentre la verità dell'essere appare per la sua incontrovertibilità. Due opposti in contesa ma equipotenti, perché nessuno riesce ad avere ragione sull'altro (ad impedire all'altro di apparire).

Ora, da una parte, la verità dell'essere non risulta opposta alla persuasione isolante perché la persuasione isolante è posta nella verità dell'essere (è un ente eterno come gli altri), sicché, per la stessa persuasione isolante (= per la sua verità), *la terra non risolve l'essere come la persuasione isolante crede*; tuttavia, ciò che la persuasione isolante crede è la negazione della verità dell'essere, contro cui nella contesa la verità si oppone. Sicché la verità, in quanto è posta in contesa con l'errore, è negata.

D'altra parte, la persuasione isolante è certamente la tendenza dominante nell'apparire e, se comincia ad apparire la necessità della sua autonegazione (nel "pensiero astratto", cioè nella filosofia di Severino), questa autonegazione non appare ed anzi si moltiplicano le opere della tecnica (quale estrema alienazione del senso dell'essere). Sicché la persuasione isolante *sul piano della prassi* "impedisce al destino della verità dell'ente

di guidare l'accadimento della terra.”⁵⁷ Nel linguaggio di *Essenza del nichilismo*, impedisce che il “Sentiero del Giorno” acceda all'apparire, cioè che la Terra, tramontato il “Sentiero della Notte” con cui si è inoltrata nell'apparire, venga guidata dalla verità dell'essere. Tuttavia, questo predominio è impotente, perché il destino della verità, sulla cui base si può dare la persuasione isolante, impedisce ad essa di annientare la terra e gli enti: non solo perché la persuasione isolante e l'Occidente sono essi stessi eterni ma soprattutto perché nessuno dei loro prodotti è *da loro prodotto*, essendo anzi l'opposto di ciò che essi credono, un eterno che appare.

6. *La contraddizione*

La contesa tra la verità dell'essere e la persuasione isolante è, secondo Severino, una contraddizione. Questa interessa *ciascuno* dei termini della contesa. Se la contesa è contraddizione, ciascuno dei contendenti si contraddice: infatti, da una parte, la persuasione isolante, in quanto si fonda sulla verità dell'essere, non può non togliersi, eppure continua ad apparire come non tolta, cioè nell'apparire *non si toglie*; d'altra parte, la verità dell'essere si afferma nel negarsi della persuasione isolante, eppure questo affermarsi non appare: al contrario, aparendo non negata la persuasione isolante, la verità appare *come un suo opposto*, quindi *come non verità*; ciò che è opposto ha *lo stesso valore* del suo opposto. In generale, la contesa non può essere ma nell'apparire è; la verità *non può non essere* e si afferma nel negarsi della non verità, ma nell'apparire è in contesa con la non verità, quindi è complanare ad essa. Nell'apparire, in quanto apparire della contesa, la verità è perduta.

In *Essenza del nichilismo* Severino sostiene che la pura contraddizione, cioè la contraddizione *senz'altro*, il mero dire l'opposto di ciò che si dice (dire A dicendo non A, cioè lo A è non A) non può apparire. Cioè la contraddizione, secondo lui, non è lo “A è non A”. Se la contraddizione fosse l'*immediata* identità di A e non A, non essendovi A né non A, non

57. Ivi, p. 454.

ci sarebbe neppure la loro identità, che non potrebbe apparire, perché, se apparisse, non apparirebbe nulla: “Se la modalità, secondo cui appare la contraddizione, fosse la pura contraddizione, allora l’apparire della contraddizione sarebbe impossibile (sarebbe un niente): sarebbe impossibile contraddirsi.”⁵⁸ Il giudizio “A è non A” non è, secondo Severino, un giudizio contraddittorio, perché dicendo che “A è non A” non si dice nulla.

Invece, la contraddizione è possibile, secondo Severino, se appare come una identità che, senza esserlo ancora, deve essere tolta, ossia la contraddizione appare “*come* ciò che deve essere tolto (negato).”⁵⁹ Quindi, ci si contraddice mantenendo *insieme* tesi e antitesi, sapendo che *insieme* non possono essere e in vista della scelta tra l’una o l’altra. In altri termini, per Severino, la contraddizione è una contesa, un conflitto *irrisolto*, la posizione di due tesi che si escludono reciprocamente ma senza che sia stata trovata una soluzione. In questo modo, la contraddizione può apparire, quale conflitto che *ancora* non vede una soluzione *come deve*: nell’atto in cui le due tesi sono mantenute entrambe e ci si contraddice (= *si appalesa la contraddizione*), si sa che *non possono essere entrambe*, cioè che non possono essere equivalenti, che l’una *deve* prevalere sull’altra. Tuttavia, vengono mantenute entrambe senza essere tolte (e appunto ci si contraddice) perché non si è in grado di affermare *l’una o l’altra*, cioè perché non si dispone di ragioni per farlo. Quindi vengono mantenute entrambe e ci si contraddice *in attesa di conoscere queste ragioni e di togliere la contraddizione*. La contraddizione, appunto, per Severino non è ciò che è tolto quando è posto ma *ciò che, quando è posto, deve essere tolto*: essa si dà solo in quanto, “pur essendo convinti della necessità che la contraddizione sia negata, non si dispone dei motivi che farebbero imporre la tesi sull’antitesi (o viceversa) sì che tesi e antitesi appaiono equipotenti e quindi in lotta tra loro per il possesso dell’apparire.”⁶⁰

Questo mi pare il passaggio *decisivo*. Per Severino, *non ogni opposizione è contraddittoria* (mentre ogni contraddizione è opposizione): tesi e antitesi si contraddicono *solo in quanto sono in lotta per il possesso dell’apparire*. Non la mera contrarietà ma la volontà di dominare un campo, di

58. E. Severino, “La terra e l’essenza dell’uomo”, in *Essenza del nichilismo*, p. 204.

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*.

dominare il tutto, realizza una contraddizione: la contraddizione presuppone un terzo, la totalità del reale (tutto ciò che appare), che gli opposti pretendono di ipotecare (di qui la loro contesa) e rispetto a cui le due tesi *non sono componibili*. Così, usando gli esempi di Severino, “casa” e “mare” sono opposti (l’una *non è* l’altro) *ma non sono contraddittori*: possono esserci entrambi, perché l’esserci dell’una o dell’altro non pregiudica l’essere di ogni altra cosa che appare, cioè perché questi opposti non lottano per dominare il tutto. Invece, persuasione isolante e verità dell’essere si contendono l’apparire: essi pregiudicano, ciascuno a suo modo, tutto ciò che appare (il campo del reale), *sicché sono in lotta tra loro e non possono coesistere*: la loro lotta deve cessare, cioè è la contraddizione che si deve togliere con il togliersi di uno dei due. La contraddizione è, quindi, una contesa *per il tutto*, nella quale tesi e antitesi, “sebbene la loro identificazione appaia come tolta, l’una delle due non è per altro capace di imporsi sull’altra.”⁶¹ Essa appare come tale, cioè come conflitto che deve avere una soluzione, sicché appare come ciò che non può essere. Ciononostante, può esserci *senza essere tolta, perché, quando c’è, non si sa quale dei due corni dell’alternativa sia veramente*, cioè perché una soluzione del conflitto, che si appalesa, *ancora non c’è*.

Epperò, *deve essere tolta*: la contraddizione è “una essenziale irrequietezza” perché non può “stare” ma deve risolversi in uno dei corni dell’alternativa, ché, se fossero davvero equipotenti come appaiono, cioè, se non ci fosse una ragione per cui l’uno prevalga sull’altro, per cui l’uno sia e l’altro no, sarebbero *equivalenti*, l’uno essente quanto l’altro. E in questa equivalenza di tesi e antitesi *nell’essere*, contraddizione non ci sarebbe, perché ci sarebbe *il nulla*, cioè perché il reale, *che comprende anche i due opposti in contesa*, andrebbe distrutto. La contesa, quindi, c’è solo perché una delle due tesi non è *ma ancora non si sa quale delle due non sia*.

Sicché solo nell’apparire finito possono darsi contese irrisolte cioè contraddizioni non superate. Infatti, poiché una contesa (una contraddizione) c’è perché solo una delle due tesi in conflitto è vera, cioè poiché la contesa deve essere tolta *per la verità*, in quanto una delle due tesi è possibile e l’altra no, nell’apparire infinito, in cui è data ogni cosa, inclusa

61. *Ibidem*.

la verità delle proposizioni in contesa, e *contemporaneamente*, non può esserci contesa che non sia risolta, cioè di cui non sia *da sempre* nota (= nello stesso atto in cui la contesa è posta) la verità delle proposizioni e la contraddizione non sia *da sempre* superata. Invece, nell'apparire finito, in cui non tutto è dato e ciò che è dato è dato *progressivamente*, possono bene esserci contese irrisolte: anzi, *tutte le contese appaiono inizialmente come irrisolte e vengono progressivamente superate con l'apparire della verità delle due tesi*.

Pertanto nell'apparire finito la contesa esiste (appare) *solo perché la verità ancora non la si conosce*: la contraddizione è *ignoranza*⁶². *Eo ipso*, secondo Severino, nell'apparire finito la contraddizione *non può essere tolta nello stesso atto in cui è posta*, cioè nell'atto in cui si manifesta; perché nell'atto in cui si manifesta *si manifesta come ignoranza*, come la mancata conoscenza delle ragioni per cui una parte si impone sull'altra. È, appunto, posta *quale contesa* ma la contesa in tanto c'è in quanto *non si riesce a preferire*, come si deve, la tesi all'antitesi o viceversa, sicché è tolta nello stesso atto in cui è posta *solo formalmente*, solo perché si sa che la contesa deve risolversi ma non perché *concretamente* venga risolta con la

62. Però, a me non sembra che la contraddizione sia ignoranza (come sostiene Severino). Se assumo due proposizioni opposte che concernono la totalità dell'apparire, non sapendo quale delle due sia vera, non mi contraddico; ché anzi, se non so quale sia vera, *mi contraddico se non le assumo entrambe come parimenti possibili*. Infatti, se non so quale sia vera non posso previamente (= senza valutazione) optare per l'una o per l'altra ma devo valutare quale di esse lo sia. Così, assumendole entrambe come parimenti possibili, non mi contraddico perché agisco *in conformità alla mia intenzione*, che in questo caso è l'intenzione di assumere solo il vero. Viceversa, *mi contraddico* se, in difformità alla mia intenzione, assumo come vera una delle due immediatamente, senza conoscere quale effettivamente lo sia, perché così contrasto la mia intenzione *che, appunto, è di assumere una proposizione vera*. O, mi contraddico se mi adagio nell'ignoranza, se, anziché cercare di sapere quale sia la vera, mi accontento della mia ignoranza, perché in questo modo assumo come verità (come vero sapere) la contraddizione. Cioè la contraddizione non consiste nel mantenere o nel non mantenere insieme gli opposti ma *nell'agire in difformità con l'intenzione*. La contraddizione è, appunto, il *dicere contra*, il dire (pensare) cose in contrasto con l'intenzione con cui le si dicono: cioè, è la formulazione di un'opinione, che, opinando l'opposto di ciò che intende, contraddice la propria intenzione *e si nega*. Ma il suo negarsi non vuol dire diventare nulla: in virtù della sua intenzione, l'opinione espressa si toglie nello stesso atto in cui si pone, perché *non* dice ciò che intende dire, ma, proprio per questo, non si annulla, perché, se si annullasse, *cesserebbe di essere contraddizione*: la contraddizione, per essere tale cioè *per togliersi*, deve conservarsi. Sicché si conserva (= non si cancella) *non perché è ma perché non è*.

sua posizione⁶³. Solo la conoscenza risolve la contesa (la contraddizione) ma la conoscenza è successiva al suo manifestarsi. Se la contesa fosse concretamente risolta nello stesso atto in cui è posta, cioè se nell'atto in cui è posta si conoscessero le ragioni per cui si toglie, nell'atto in cui è posta sarebbero posti entrambi i corni ma *senza complanarità* (l'uno sarebbe posto come prevalente sull'altro) sicché non sarebbero contraddittori, cioè in contesa, perché la contesa sarebbe già decisa. Ed è appunto quello che accade nell'apparire infinito.

Il che, però, significa che la ragione per cui la contraddizione è tolta nell'apparire finito, secondo Severino, *non è la contraddizione*, cioè che le ragioni per far prevalere una tesi o l'altra *eccedono la contesa*. Perché, appunto, nell'apparire della contesa le due tesi appaiono equipotenti. Infatti, la contesa deve risolversi per la verità delle due proposizioni, perché prevale quella, che è vera, rispetto all'altra che non lo è. Ma nell'apparire finito *ancora non si sa qual è la proposizione vera*. E soltanto con l'avvento di questo sapere la contesa può essere tolta. Sicché ciò per cui la contesa è tolta, ossia ciò per cui una tesi tramonta e l'altra si impone nell'apparire finito, *non è la verità*: nella contesa una tesi prevale perché è vera ma non prevale *in forza della sua verità*. Infatti, se la contraddizione si toglie solo dopo che è apparsa, è *perché, successivamente al suo apparire, appare la verità delle due tesi*. Cioè, in conformità alla progressione dell'apparire finito, secondo Severino, prima appare la contraddizione, poi, quando appare la verità, appare il suo togliimento. Fermo restando che la verità delle proposizioni in contesa è già da sempre, non è la verità ma *l'apparire della verità*, che non è dato *insieme* al loro apparire, a determinare il superamento nell'apparire finito della contraddizione;

63. Credo che sia, comunque, questo il senso che traluce dalla riesposizione del tema della contraddizione in *Destino della necessità*. Qui, si afferma che la contraddizione può apparire solo in quanto negata. Ma, se la condizione del suo apparire è essere negata, appare soltanto in quanto non è un passato. Così, "Nell'apparire del contrasto tra verità e persuasione isolante, la necessità che il contrasto (la contraddizione) appaia come negato non è l'oltrepassamento (il tramonto) del contrasto, perché, nella non-verità, la verità è intramontabile e il mantenersi della persuasione isolante [...] è ciò per cui la non-verità è tale." E. Severino, *Destino della necessità*, p. 470. Senonché, a mio giudizio, una negazione che non superi ciò che nega non è negazione: se la negazione della contraddizione (del contrasto) è il suo negarsi e, se, nell'apparire, il contrasto non è oltrepassato, la contraddizione appare in quanto concretamente non negata, cioè *in quanto il contrasto si mantiene*. Questo, appunto, nel suo apparire non è affatto tolto.

perché nell'apparire della verità appare quale veramente sia la parte prevalente e, *eo ipso*, quale sia la parte soccombente. Che ora appare come non più fungente da verità, *non più in contesa ma superata* (e con ciò la contesa appare essa stessa superata). Tuttavia, poiché è non la verità ma l'apparire della verità a determinare nell'apparire finito il superamento della contesa, per Severino, anche se non è vera, una tesi può continuare a conservarsi in contesa *all'infinito, se non appaiono le ragioni della sua non verità, cioè se la verità delle tesi in contesa non appare*.

Sicché, poiché, come la concepisce Severino, nell'apparire finito la contraddizione cessa, ossia la contesa dilegua, quando *si risolve in passato*, quando una delle proposizioni si mostra prevalente sull'altra perché si viene in possesso delle ragioni per prendere una decisione in merito, il suo togliimento nell'apparire finito sembra compiersi per ragioni *estrinseche*, non per la contraddizione *come tale*: coincidendo *non con l'apparire della* contraddizione ma con l'apparire della verità delle proposizioni in contesa, apparire che nell'apparire finito è *successivo* all'apparire della contraddizione, il suo togliimento accade quando *altro* determina l'apparire della verità, cioè, secondo Severino, si compie quando (se) *deve compiersi*, ossia quando (se) il tutto determina l'apparire della verità di una parte e il superamento dell'altra, *quale passato*. Ma, *eo ipso*, potrebbe accadere che una contraddizione non sia *mai* superata: nell'apparire finito non può accadere tutto.

Su questo punto mi sembra necessario riflettere, anche a prescindere da Severino. Se per togliere la contraddizione è necessario l'apparire della verità, *l'apparire della verità non può non essere dato nell'atto in cui la contraddizione è posta*. E ciò a prescindere dalla finitezza o infinitezza dell'apparire. Infatti, la contraddizione, per essere posta, lo deve essere in tutti i suoi elementi; fra essi deve esserci il suo togliimento, *quindi ciò per cui si toglie*. La contraddizione, infatti, deve togliersi per sé stessa perché, *se è tolta per altro*, estrinsecamente, *non è ciò che deve essere tolto*, cioè non è contraddizione. Sicché *non può non costituirne un elemento essenziale ciò per cui è tolta* e tale elemento non può non apparire nello stesso apparire della contraddizione. Posto che questo elemento sia l'apparire della verità delle proposizioni in contesa, se, come afferma Severino, nell'apparire finito l'apparire della verità delle proposizioni in contesa non è

dato nello stesso atto in cui la contraddizione appare, nell'apparire finito della contraddizione, quando la contraddizione appare, appare, appunto, come ciò *che deve essere tolto*, cioè appare che *dovrà apparire la verità delle proposizioni che ancora non appare*: la verità, che risolve la contraddizione, nell'apparire di questa appare solo *formalmente*.

Il che dovrebbe comportare che la contraddizione nell'apparire finito sia tolta *per altro*, per il concreto apparire della verità che *nell'apparire finito della contraddizione non è dato*. E che, appunto, non essendovi implicato, *nonostante il suo doverci essere può non esserci mai*: nonostante debba essere tolta, la contraddizione, secondo Severino, può non esserlo. Ma, se la contraddizione è tolta per altro (per l'apparire della verità delle proposizioni in contesa, *che prima non appare* = che nel suo *non apparire* è un elemento essenziale della contraddizione che appare nell'apparire finito), cioè se non si toglie nello stesso atto in cui si pone, la contraddizione è *un essente sicché veramente non la si può togliere*. Se la contraddizione è, toglierla significa contraddirsi.

In altri termini, la contraddizione *o* si toglie *da sé* e, quindi, si toglie nell'atto in cui si pone, perché porla significa porla *con tutti i suoi elementi*, inclusi quelli per i quali si toglie; *o* nulla potrà mai toglierla. E, in effetti, l'apparire della contraddizione come ciò che deve essere tolto, nel senso che *ancora non lo è*, è esso stesso contraddittorio, perché, apparendo come ciò che deve essere tolto, *eo ipso* la contraddizione appare non tolta; cioè, contraddittoriamente appare come ciò che deve essere tolto e, insieme, come ciò che, non essendo tolto, è e che, quindi, *non può essere tolto*. Che la contraddizione sia (appaia essente) è la contraddizione. E, poiché *l'apparire della contraddizione come contesa irrisolta è contraddittorio, la contraddizione è il suo apparire come contesa irrisolta*.

In ciò credo che Severino concordi, perché la contraddizione appare come una contesa irrisolta nell'apparire finito *che è contraddizione*: sicché il vero (incontraddittorio) apparire della contraddizione, per Severino, si compie nell'apparire infinito. *In questo la contraddizione è ciò che si toglie nello stesso atto in cui si pone, perché, nell'atto in cui è posta, è tolta mercé l'apparire della verità delle proposizioni in contesa*. Il punto è che, anche nel caso della contraddizione e del suo togliimento, l'apparire finito *rispecchia* l'apparire infinito, perché è la *stessa* contraddizione,

che nell'apparire infinito è da sempre tolta per la verità delle proposizioni in contesa, ad apparire progressivamente nell'apparire finito: la contraddizione nell'apparire finito è proprio questo rispecchiamento progressivo che fa della contraddizione un essente, rendendone successivo il togliimento. Nell'apparire infinito contraddizioni non ce ne sono, perché sono da sempre tolte, essendo appunto tolte nello stesso atto in cui sono poste, cioè essendo *poste come tolte*; invece, nell'apparire finito ci sono contraddizioni, perché in esso la *stessa* contraddizione, che è da sempre tolta nell'apparire infinito, appare *senza essere tolta*. Cioè, appare *contraddittoriamente come un essente*. Allo stesso modo, quando la contraddizione è tolta nell'apparire finito, il togliimento rispecchia quello da sempre compiuto nell'apparire infinito e, *eo ipso*, toglie, insieme (nello stesso atto), la contraddizione dell'apparire della contraddizione come un "essente". Sicché l'apparire della verità delle proposizioni in contesa, che pure si manifesta *successivamente* alla contraddizione, per Severino non rappresenta (come può sembrare) una ragione estrinseca del suo togliimento, perché, appunto, manifesta quell'apparire della verità delle proposizioni in contesa con cui, *da sempre*, nell'apparire infinito la contraddizione viene tolta, così come ora lo è anche nell'apparire finito. Ora anche qui le proposizioni interessate non appaiono più complanari, equipotenti: ora l'una si mostra vera e l'altra no. L'apparire finito, in cui una contraddizione è superata, non obbedisce a ragioni estrinseche *ma a ragioni contenute nel Tutto, alle quali la contraddizione è indissolubilmente vincolata*.

Relativamente al fatto che una contraddizione possa apparire *senza che ne appaia il togliimento*, ha, dunque, rilievo la differenza tra apparire infinito e apparire finito. Secondo Severino, la contraddizione (qualsiasi contraddizione), nello stesso atto in cui è posta, è tolta nell'apparire infinito dell'essere, in cui tutto ciò che è deve apparire (se qualcosa vi appare, in esso *contemporaneamente appare ogni altra cosa* e, *eo ipso*, si dice infinito, perché non limitato da nulla, cioè perché non c'è nulla che non vi appare). In esso, quindi, ogni contesa *deve* (= non può non) essere superata, perché, apparendovi nello stesso atto tutto ciò che è, non può non apparirvi, nell'atto in cui appare, la verità delle due proposizioni in contesa. Il che significa che solo nell'apparire finito, in cui non

apparire *tutto* ciò che è (se qualcosa vi appare, altro non vi appare e, *eo ipso*, si dice finito, perché non tutto ciò che è vi appare), possono esserci contraddizioni *non ancora tolte*, perché appunto, essendo progressivo, quando vi appare una contraddizione, non ne appare il togliimento (= la risoluzione della contesa). Ma ciò non comporta che nell'apparire finito non sia possibile il superamento di una contraddizione, *nel senso che non possa apparirvi la verità delle proposizioni in contesa e la contesa non possa tramontare*. Sicché alcune contraddizioni appaiono superate anche nell'apparire finito. Del resto, l'apparire finito non può non essere incluso nell'apparire infinito: ciò che appare nell'apparire finito deve apparire anche nell'apparire infinito, proprio perché è infinito. Ma apparendovi in connessione con il Tutto: quindi, l'apparire infinito contiene, *in quanto da sempre tolte*, tutte le contraddizioni dell'apparire finito. Ma non vale la reciproca: il Tutto non può apparire nell'apparire finito, in cui, appunto, non appare tutto ciò che è.

L'apparire infinito non può non essere *quale limite dell'apparire finito*. Infatti, se non fosse, l'apparire finito, in quanto unico apparire possibile, "sarebbe e insieme non sarebbe, *sub eodem*, la verità (l'incontrovertibile)." ⁶⁴ Non sarebbe verità, perché, non essendoci un altro apparire, in esso dovrebbe apparire tutto ciò che può apparire e, quindi, sarebbe contraddittorio in quanto apparire *finito*. Perché, appunto, non ci sarebbe un altro apparire che lo "finisce". D'altra parte, e per la stessa ragione, sarebbe la verità, perché, non essendoci un altro apparire, sarebbe esso il "punto di vista supremo": ad apparire sarebbe *solo ciò che appare in esso*. In altri termini, se l'apparire infinito non fosse, l'apparire finito, contenendo tutto ciò che può apparire, *non sarebbe finito ma infinito*, perché nulla lo limiterebbe *sia qualitativamente che quantitativamente*. Sicché l'apparire infinito *non può non essere*, perché, senza di esso, non c'è apparire finito, cioè perché, se non fosse, l'apparire finito *sarebbe infinito*. L'apparire infinito, in quanto tale, deve contenere tutto ciò che appare (perché appunto in quanto infinito deve essere tale che tutto cada in esso) mentre l'apparire finito contiene solo una parte di ciò che può apparire.

64. E. Severino, "Il sentiero del Giorno", in *Essenza del nichilismo*, p. 175.

L'apparire infinito, come ho detto sopra, contiene il superamento di ogni contraddizione. Ogni contraddizione può essere tolta (nel senso del superamento della contesa) *solo in esso*, giacché l'apparire finito è, *in quanto tale*, contraddizione: infatti, perché qualcosa appaia, deve apparire tutto ciò che è ma nell'apparire finito il Tutto non può apparire, apparendovi solo *formalmente*, come ciò che deve apparire e non appare, ossia come ciò per cui quel che appare, *senza esserlo*, appare come totalità. Nell'apparire finito quel che attualmente appare funge da totalità: in esso, quindi, una cosa appare come se si risolvesse nel suo apparire che pure è *parziale*; infatti, non appare con tutti i suoi predicati (*nel nesso che la lega a ogni altra cosa nel Tutto*) e, tuttavia, pur carente di alcuni predicati, cioè pur non apparendo concretamente per quel che è, è essa che appare perché i predicati, con cui appare, *appartengono alla cosa*. Cioè la cosa, pur non apparendo nella sua interezza ma come se lo fosse, pur mancando della relazione che istaura con ogni altra cosa, appare nella sua *identità* di cosa cioè come se si risolvesse nei predicati con i quali attualmente appare. Ciò che appare è quel che appare e non lo è perché non vi si risolve. Sicché la contesa che appare irrisolta nell'apparire finito e che, quindi, appare contraddittoriamente come un essente (= senza che appaia la verità delle proposizioni) è, per Severino, *la stessa contesa che è da sempre tolta nell'apparire infinito*. E il manifestarsi nell'apparire finito della verità delle proposizioni in contesa, con il conseguente togliimento della contraddizione, è *lo stesso che si compie nell'apparire infinito*. Ma l'apparire finito della verità delle proposizioni in contesa è, a sua volta, contraddittorio perché tale verità appare svincolata dal tutto come invece non è. La contraddizione della contesa irrisolta è tolta ma con l'emergere di una nuova contraddizione. Come è contraddittorio l'apparire della contraddizione così è contraddittorio l'apparire del suo togliimento. La contraddizione è, *fondamentalmente*, che ciò che appare non si risolve nel suo apparire. Cioè, la contraddizione è, *come tale*, l'apparire finito.

Ciò che Severino chiama "contraddizione C" è, quindi, l'assunzione della parte come il Tutto, assunzione per cui la parte resta parte, *integrabile* con altre parti perché si dia il tutto: la contraddizione dell'apparire finito è che una cosa (sia quale singola cosa sia quale totalità attuale

dell'apparire ossia ciò che funge da totalità in cui la singola cosa appare) *appare* ma in parte, *consta* delle parti con cui appare ma, *pur apparendo come quella cosa (o come un tutto)*, gode anche di parti (= le relazioni con ogni altra cosa) che attualmente non appaiono. Il che poi significa che *possono apparire* ossia che ciò che della cosa *ancora* non appare può *incrementare* l'apparente: la cosa, quindi, per Severino è come appare attualmente, perché il *progresso* nell'apparire potrà pure farla apparire diversamente, cioè alla luce di nuove apparenti proprietà, ma è *la stessa cosa che prima appariva solo parzialmente e che ora appare con nuove e precedentemente ignote proprietà*. Insomma, per Severino, una cosa, apparendo parzialmente, non appare *altra da sé stessa* ma appare *progressivamente* come se, di volta in volta, si risolvesse in ciò che appare. È la stessa cosa *anche se manca, anche se priva delle relazioni che intrattiene con il Tutto*, quindi è e non è quella cosa perché, appunto, la cosa non si risolve in quel che appare. Orbene, anche questa contraddizione (dell'apparire finito), come ogni altra che appare non ancora tolta nell'apparire finito (in cui *solo* possono apparire contraddizioni non ancora tolte), è superata nell'apparire infinito.

“Come oltrepasamento della totalità della contraddizione del finito, il Tutto è la Gioia.”⁶⁵ Infatti, ogni pena è contraddizione, il continuare ad apparire (mantenersi come non tramontato) di ciò che viene rifiutato e, reciprocamente, il vedersi rifiutato del nuovo che sta per apparire. Pena è appunto volere altro *nell'essere certi che altro sta per apparire*, sicché o è rifiutare (non volere) ciò che attualmente appare e che ancora non tramonta o è rifiutare (non volere) ciò che è in procinto di apparire e ancora non appare. Qui la contesa è tra i due rifiuti, *perché l'uno è il rifiuto dell'altro*: l'amore per il passato, che è rifiuto del futuro, è il rifiuto del rifiuto del passato, e viceversa: “Ogni pena è quindi duplice, perché esprime entrambi i punti di vista della contraddizione, ognuno dei quali è il rifiuto dell'altro.”⁶⁶ E' duplice, appunto, per questo, che ogni pena, essendo il rifiuto dell'altra (dell'opposta), *la implica*. Solo nell'apparire finito possono darsi pene. Perché nell'apparire infinito, in cui appare *tutto ciò che è*, pene non possono essercene: infatti, in esso ciò che è

65. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 594.

66. *Ibidem*.

oltrepassato appare come tramontato ma è conservato *accanto* a ciò che lo oltrepassa e che, quindi, non lo annulla né lo occulta. Ossia, nell'apparire infinito, che, *eo ipso*, è permeato dalla Gioia, ragioni per il rifiuto dell'uno o dell'altro (che poi si risolvono nel timore di perdere ciò che sta a cuore) non ce ne sono. Nell'apparire infinito non ci sono rifiuti, *eo ipso*, non ci sono pene. Quindi, la fine di ogni pena, cioè la Gioia, non può permeare l'apparire finito, perché in esso non tutte le contraddizioni sono tolte. Ma il cerchio dell'apparire finito è parte dell'apparire infinito; sicché è nella Gioia *senza avvedersene*. Nonostante le pene che avverte, la Gioia è l'inconscio del mortale.

7. *Il destino*

Posto che l'apparire finito può contenere il superamento di contraddizioni, la questione che Severino pone fin da *Essenza del nichilismo* è se la contesa tra la verità dell'essere e la persuasione isolante, che è eternamente tolta nell'apparire infinito, possa esserlo anche nell'apparire finito. Insomma, se sulla terra la verità possa venire salvata dalla sua negazione, cioè se la contesa possa venire superata con il tramonto dell'alienazione e delle sue opere, sicché l'uomo cessi di essere mortale (= viva da immortale) e il "Sentiero del Giorno" assuma la guida della terra. Il che, però, implica che l'Occidente (il suo nichilismo che è la forma estrema dell'alienazione) sia giunto al proprio compimento.

Nelle pagine di *Destino della necessità* il tema viene affrontato in modo più puntuale. Preliminarmente credo utile chiarire il significato del semantema "destino della necessità". Perché "destino" è ciò cui non si può sfuggire ed è all'intramontabile che non si sfugge: "Come potrebbe uno nascondersi a ciò che non tramonta mai?"⁶⁷ Ciò che non tramonta mai è dappertutto, quindi è ciò a cui non ci si può sottrarre, è l'*inevitabile*. Reciprocamente, inevitabile è ciò in cui ci si imbatte *ovunque* si sia. Ma ciò a cui non ci si può sottrarre, perché è ovunque, è il necessario: necessario, infatti, è ciò che non può non essere, quindi ciò di cui non si può

67. Eraclito, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. 1, fr 16, p. 200.

dare assenza, il *necessariamente presente*, cioè l'*intramontabile*. Sicché “destino della necessità” significa necessità del destino, cioè necessità *come destino*: necessità e destino sono lo stesso, perché è la necessità ciò a cui non si può sfuggire. Sicché il semantema “destino della necessità” indica il doversi conformare di tutto ciò che è (= il suo essere destinato a conformarsi) al necessario. Ché, se non vi si conforma, non è: il non conformarsi è *solo* una pretesa, la pretesa di sottrarsi a ciò cui non ci si può sottrarre, una pretesa che, a sua volta, ricade nell'*intramontabile* necessità. Nel senso che, se c'è, è essa stessa necessaria. Ora, l'impossibilità di sottrarsi al necessario non corrisponde a una condizione di schiavitù dell'ente (la schiavitù è lo *status* di chi *può* essere libero), perché l'ente non può essere altro da ciò che è e senza conformarsi al necessario non è: l'essere è *secondo necessità*. Il sottotitolo dell'opera di Severino è appunto *Κατὰ τὸ χρεών*: “seguito la necessità”. Il che significa che la necessità destina le cose ad essere quello che sono, cioè che le cose sono *necessariamente* quel che sono e non è possibile che siano altrimenti⁶⁸. Il “destino della necessità”, appunto, è che tutto è necessario.

Tanto premesso, la persuasione isolante, con la quale la terra si inoltra nel cerchio dell'apparire e il conseguente contrasto tra essa e il destino, è destino, cioè è necessario che sia. La necessità, quindi, necessita (= rende necessaria) la contraddizione. Ma “Il fondamento dell'apparire del contrasto è il suo apparire come negato, come contraddizione negata. È necessità del destino che il contrasto appaia come negato; e questa negazione è essa stessa un tratto della necessità del destino.”⁶⁹ La contraddizione che il destino necessita ad apparire (nell'apparire finito), quale contrasto (contesa) tra la persuasione isolante e la verità dell'essere, *in quanto tale* non può non apparire come ciò che deve essere tolto: se è destino che questa contraddizione appaia (cioè, se è destino che si dia contrasto nell'apparire finito tra la persuasione isolante e la verità dell'essere = se è destino che appaia la persuasione isolante e, così, si produca il predetto contrasto), è destino che debba essere oltrepassata, perché la contraddizione, secondo Severino, può apparire solo in questo modo, come ciò che deve essere tolto. Così, il destino, per così dire, “vuole” la

68. Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 15.

69. Ivi, p. 583.

contraddizione e il suo superamento, vuole che appaia (= destina ad apparire) la persuasione isolante determinando, così, il contrasto tra questa e la verità dell'essere, il cui apparire è incluso nell'apparire come tale, e, *insieme*, vuole che tramonti (= destina a tramontare) il predetto contrasto che, *data l'intramontabilità della verità dell'essere*, può tramontare soltanto con il superamento della persuasione isolante, cioè con il tramonto dell'isolamento della terra. "La volontà del destino è quindi volontà che vuole la negazione del contrasto tra il destino e l'isolamento, cioè vuole il completo tramonto dell'isolamento della terra."⁷⁰

Infatti, il contrasto è negato non semplicemente consapendo *la necessità che lo sia*: è negato solo se, con l'apparire della verità delle proposizioni in contesa, *tramonta* uno dei corni dell'alternativa, in questo caso solo se l'isolamento della terra diviene *un passato*, ossia *cessa di accadere attualmente*. Cioè, il superamento della persuasione isolante non è solo una questione teorica: la persuasione isolante è superata solo se, alla luce della verità cioè con il suo imporsi, ne cessano gli effetti; se l'isolamento della terra permane attuale, *se continua a produrre frutti*, ossia se nell'apparire finito la persuasione isolante *non appare come passata (superata)* nell'apparire *incontrastata* della verità dell'essere, la verità delle proposizioni in contesa non è veramente apparsa perché il contrasto con la verità dell'essere nell'apparire finito non è superato ma vigente, quindi *la contraddizione non è tolta come deve*. Per Severino, la contraddizione tramonta solo se uno dei corni dell'alternativa non produce più effetti sul reale, cioè se la parte vincente *ne assume la guida*⁷¹.

Il tramonto dell'isolamento della terra è *da sempre* compiuto nell'apparire infinito dell'essere, in cui tutte le contraddizioni sono tolte: poiché in esso *tutto appare*, il "mondo" della tecnica è qui, già da sempre, il passato. *Ma nell'apparire finito l'isolamento della terra non tramonta*. Sicché "la volontà del destino, che è l'apparire della necessità del tramonto

70. *Ibidem*.

71. Posto che la contraddizione è una contesa, il suo superamento *sembra una questione di forza*: la contesa è risolta dalla parte che riesce definitivamente a mettere a tacere l'altra, per l'imporsi dell'una sull'altra. Reciprocamente, in ogni contesa non c'è alcuna ragione del suo superamento *se non l'imporsi di una delle due parti*. Che, poi, la parte vincente sia quella che appare nella sua verità conformemente al tutto (cioè, conformemente al destino) non toglie, a mio giudizio, *l'estrinsecità della risoluzione*. Che, appunto, non concerne una parte, *per ciò che è in sé stessa*. Questo, secondo me, per lo meno nell'apparire finito.

dell'isolamento, e quindi della contesa tra l'isolamento e il destino, è volontà impotente"⁷². Ossia, *appare tale*. Perché per il destino è necessario che *sulla terra*, dove ancora non lo è, la contraddizione conseguente alla necessità dell'isolamento della terra sia tolta, cioè che l'isolamento della terra tramonti, ma *l'accadimento del tramonto non si verifica*. Cioè, non entra nel cerchio dell'apparire quale accadimento, sicché il destino, nella sua "volontà" di togliere la persuasione isolante, è (*sembra essere*) un mero conato, perché non riesce ad essere il togliimento che deve essere. Nonostante che sia destino che si tolga, nel cerchio dell'apparire finito, la contraddizione si conserva: l'isolamento della terra in questo cerchio non è superato. Il regno della tecnica continua a dominare.

Tuttavia, il permanere del contrasto, cioè che il suo oltrepassamento non riesca ad accadere come deve (insomma, che non appaia incontrastata la verità dell'essere), come è destino che sia, è, a sua volta, *destino*: è destino della necessità che il contrasto, che non ci deve essere, continui ad esserci nel cerchio dell'apparire finito, cioè che la contraddizione permanga sino all'accadimento del tramonto dell'isolamento della terra. È *destino che l'isolamento della terra tramonti ed è parimenti destino che ancora non tramonti*. Sicché il suo permanere non significa che il destino è impotente: perché, appunto, è per il destino, e *non per altro*, che l'isolamento della terra non tramonta. E, poiché è destino che accada ed è per lo stesso destino che attualmente non accade, che il tramonto dell'isolamento della terra *ancora non accada* non può comportare la convinzione che non accadrà ma è (può essere solo) *attesa* del suo accadimento: in altri termini, poiché il permanere del contrasto dipende *dallo stesso destino* per il quale il contrasto deve tramontare, che il tramonto non accada non può ingenerare *sfiducia circa la sua possibilità di accadere*.

Se il mancato accadimento del tramonto non dipendesse dal destino per il quale il tramonto deve accadere, sarebbero legittimi i dubbi circa la sua possibilità: l'accadimento del tramonto, *in quanto contrastato*, cioè in quanto dipendente da altro, potrebbe non verificarsi mai, così come non si verifica attualmente. Ma il suo mancato accadimento non dipende se non dallo stesso destino per il quale il tramonto deve accadere, sicché,

72. Ivi, p. 585.

pur non accadendo, esso continua a dover accadere cioè non accade attualmente ma *deve poter accadere*: ossia, dal fatto che non accada non si può inferire *che non può accadere*. Piuttosto, continuando a dover accadere, si può affermare solo questo, che è necessario che *ancora non accada*. Sicché, lungi dal legittimare dubbi circa la sua possibilità, che il tramonto dell'isolamento della terra non accada può comportarne *solo* l'attesa: perché ciò che deve accadere e, *per sé stesso*, ancora non accade, *pur non accadendo attualmente, continua a dover accadere*. E, se continua a dover accadere, non lo si può non attendere: se non lo si attende, non deve accadere.

Questa attesa, essendo necessaria, è destino. Orbene, da una parte, l'attesa *non è delusa* per il fatto che ancora non accade ciò che si attende, ché appunto, non accadendo perché ancora non deve accadere, è attesa che il tramonto accada *quando* deve; infatti, se è destino che ancora non accada, è *destino* che altri accadimenti debbono compiersi perché il tramonto della persuasione isolante accada. L'attesa, quindi, è sempre *fiduciosa*, confidente circa il verificarsi dell'accadimento, che vede solo procrastinato. D'altra parte, però, l'attesa *non conferisce certezza all'accadimento*; ché l'accadimento atteso, proprio in quanto tale, *può non accadere*. L'attesa, nella sua necessità, è solo un segno che il tramonto dell'isolamento della terra, che ancora non si verifica, *può* verificarsi; ma nulla di più, perché non può fondare la necessità dell'accadimento.

In altri termini, *che attualmente il tramonto non accada non importa la sua esclusione ma la sua attesa*. Tuttavia, proprio perché deve essere atteso, *può non accadere*. L'attesa è, come tale, *la contraddizione dell'accadimento*, perché si attende ciò che *deve accadere* ma, proprio perché lo si attende, *può non accadere*. Infatti, un accadimento, che è atteso perché deve accadere, non accade perché è atteso, sicché, in sé, l'attesa è la possibilità che non accada ciò che deve. Orbene, poiché il tramonto dell'isolamento della terra ancora non accade come deve, *che accada è un problema*: lo si deve attendere ma, attendendolo, contraddittoriamente si sa che deve accadere *ma non se ne ha certezza*. Non il mancato accadimento del tramonto ma la sua attesa ingenera incertezza, perché, per il fatto che lo si attende, *non si sa se accadrà*. Per quanto fiduciosa, l'attesa di un accadimento non può comportare certezze.

Nel cerchio dell'apparire del destino appare la necessità che la contesa sia non-verità, ma il linguaggio che incomincia a testimoniare il destino non sa dire ancora se in questo cerchio appaia la necessità dell'*accadimento* del tramonto dell'isolamento della terra (e quindi del tramonto della contesa), oppure se questo accadimento rimanga, all'interno di quel cerchio, un problema. La testimonianza del destino non sa dire ancora se il destino voglia (e quindi ottenga) il tramonto dell'isolamento in quanto accadimento del tramonto.⁷³

Insomma, la contraddizione dell'isolamento della terra deve essere tolta e certamente lo è nell'apparire infinito. Ma, pur essendone il togliimento destinato ad accadere anche nell'apparire finito, non si sa se vi accadrà, *cioè potrebbe non accadere mai*. Del resto, l'apparire finito è, per Severino, come tale contraddittorio, perché non tutto ciò che è apparire. Ora, relativamente all'isolamento della terra ci si trova in questa situazione: che è destino che ne accada (= non può non accaderne) il tramonto e, in quanto non ancora attuantesi ma dovendo accadere, tale tramonto è nell'apparire finito necessariamente *atteso*. Ma, *eo ipso*, non si può negare né si può affermare che accada; si può dire solo questo, che è destinato a non accadere ancora, cioè che, nel caso in cui accada, prima di accadere, deve essere anticipato da altro. Come si può risolvere questo problema? Si può superare nell'apparire finito la contraddizione dell'accadimento del tramonto dell'isolamento della terra?

73. Ivi, pp. 587-588.

Capitolo IV

La Gloria

1. La posizione del problema

La domanda con cui termina *Destino della necessità* pone il problema del tramonto dell'isolamento della terra e, insieme, della sua risolvibilità:

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? E queste domande esprimono il limite del linguaggio mortale che incomincia a testimoniare il destino, o il limite del destino, che, abitando il cerchio finito dell'apparire, lascia nel proprio inconscio il riconoscimento del sentiero che la terra è destinata a percorrere?¹

Faccio, preliminarmente, osservare che la domanda circa la risolvibilità di un problema² (nel caso di Severino, la domanda se le domande da lui poste esprimono un limite del linguaggio mortale, sicché il limite sarebbe tolto con la stessa soluzione del problema, o un limite del destino, per cui sarebbero prive di soluzione, il che significa domandare *previamente* se di un problema ci sia soluzione) cade all'interno dello stesso problema (quale sentiero la terra è destinata a percorrere), nel senso che un problema è *ciò che deve venire risolto*, sicché si può sapere se lo può (così essendo *veramente* problema) solo nel tentativo di risolverlo³.

1. Ivi, p. 597.

2. A proposito del "problema", cfr. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, pp. 130-134.

3. Qui si evidenzia, per esempio, uno dei limiti di Kant, che fa seguire la soluzione del problema (se la metafisica possa essere scienza) ad una *previa* valutazione della ragion pura e delle sue possibilità conoscitive.

Il problema è posto *per la sua soluzione*, sicché un problema non risolvibile non è problema. Infatti, in un problema *ci si imbatte* ma lo si pone *come tale* perché dal problema si esca. Se il nodo (la difficoltà) in cui ci si imbatte non può essere sciolto, è “natura”, quel che è proprio della cosa stessa, cioè la condizione in cui ci si trova costretti e da cui non ci si può liberare. Pertanto, un problema irrisolvibile è un problema di questo tipo: ciò in cui ci si imbatte *appare* come un problema (non come una condizione naturale ma come una difficoltà *meramente* procedurale, cioè come un nodo che può essere sciolto) ma del problema non si riesce a trovare soluzione. Sicché il problema irrisolvibile è quello *che cessa di essere tale*: non più problema, *come appariva*, ma natura. In altri termini, l’irrisolvibilità di un problema (con la conseguente derubricazione a “natura” della condizione che si definiva “problematica”) non è altro che il fallimento dei tentativi di soluzione: *non si riesce a risolvere un problema sicché esso appare irrisolvibile*.

Eo ipso, porre un problema non è altro che cercarne la soluzione; cioè il problema, come tale, *deve essere risolto*. Sicché, per sapere se lo può, occorre semplicemente porlo cioè tentarne la soluzione. Tanto premesso, domandare, come fa Severino, se un problema può venire risolto cioè problematizzare il problema (domandare *preliminarmente* se quelle domande hanno una risposta), cioè *fare della sua risoluzione un problema a parte*, previo e, comunque, prescindente dalla posizione del problema cioè dal tentativo concreto di risolverlo, prefigura che la posizione del problema non coincide con la necessità della sua soluzione cioè *che ci possono essere problemi senza soluzione*.

Orbene, il problema è un’*alternativa* (in questa ci si imbatte procedendo) che viene esplicitamente posta quale problema perché si decida quale dei due corni seguire, ossia in quale via, tra le due possibili, si debba continuare a procedere. E fino a che non si sceglie, cioè fino a che il problema non è risolto con il decadere di uno dei corni, proseguire non si può, perché appunto ciascuno dei corni è tanto possibile quanto l’altro ossia ciascuna delle vie è parimenti percorribile. Sicché l’alternativa che costituisce il problema, insomma ciò che io chiamo “alternativa”, non è altro che ciò che Severino chiama “contesa” o “contrasto”, cioè *l’apparire della contraddizione*. Il problema è contraddizione nella procedura

(nell'urgenza di avanzare, di ottenere risultati) e, reciprocamente, la contraddizione è problema in cui ci si imbatte procedendo. Infatti, la contraddizione, secondo Severino, deve essere posta come tolta, quindi tolta magari solo nell'apparire infinito, pur tuttavia *necessariamente*: perché, se i contendenti sono *effettivamente* parimenti possibili e non *paiono* semplicemente tali, se l'uno è tanto quanto l'altro, cioè se uno dei due non si toglie, insomma se la contesa concerne non l'apparire ma l'essere, per cui è tra due cose che *parimenti sono* e non semplicemente *sembrano* parimenti essenti, la contraddizione è il non essere *che è* e che nel suo essere è *incontraddittorio*, sicché *non è contraddizione affatto*. La contraddizione o è tolta o non è contraddizione; il che significa che in ogni contraddizione, cioè *perché vi sia contraddizione*, la "contesa" (o "contrasto"), *che appare, non può non* essere oltrepassata con il togliimento di uno dei contendenti cioè con il riconoscimento che uno dei due *sembra essere ma non è*. Sicché contraddizione e problema *sono lo stesso* con la conseguenza che, *per lo stesso Severino*, cioè *nonostante le domande che egli previamente pone circa la risolubilità del problema che affronta*, non ci possono essere problemi insolubili, perché il problema, in quanto contesa, è contraddizione ma la contesa non può non tramontare cioè la contraddizione *non può non essere tolta*. Come non ci sono contraddizioni insuperabili così non ci sono problemi irrisolvibili.

Invero, *la mancata soluzione di un problema è la soluzione*, sicché non esistono, come sembra immediatamente, neppure *a parte post*, cioè in conseguenza del fallimento dei tentativi di soluzione, problemi irrisolvibili; non si può inferire dal fallimento dei tentativi di risoluzione di un problema la sua irrisolvibilità in assoluto. Per esempio, poiché in *Destino della necessità* il problema è che non si sa se si verificherà o no l'accadimento del tramonto dell'isolamento della terra, l'ipotetica irrisolvibilità di questo problema equivarrebbe all'insuperabilità della contraddizione, cioè all'indifferenza tra la possibilità che questo tramonto accada o non accada: se non si può sapere se il tramonto dell'isolamento della terra accade o non accade, *tanto esso può accadere quanto non lo può*. Ma una tale indifferenza sarebbe la soluzione del problema: indifferente al proprio essere, *quel tramonto non può accadere*, perché il suo accadere sarebbe costitutivamente (essenzialmente) inficiato dalla possibilità di

non accadere. Infatti, se accadesse, *nello stesso atto in cui accade potrebbe non accadere. Eo ipso*, poiché nello stesso atto in cui accade può non accadere, questo accadimento *non può accadere*. Cioè, *non accade*: ciò che nell'atto in cui è *può non essere non è*. Quindi, la soluzione ad un problema *non ha alternative*, perché la mancata soluzione è *solo apparentemente* l'indifferenza tra le due (ipotetiche) soluzioni mentre *coincide con uno dei corni dell'alternativa*: posto il problema "se x sia o no", la sua irrisolvibilità (il non saperne dare una soluzione, perché non si sa se x sia o no) è *la soluzione del problema* nel senso che, data questa indifferenza, *x non può essere*. In altri termini, l'indifferenza tra i due corni dell'alternativa, con cui un problema viene posto (= la domanda se x è o no), esprime *solo* la mancanza di sapere, mancanza che, con la posizione del problema cioè con la sua soluzione, deve essere colmata: la posizione di un problema è la domanda di soluzione. Ora, se si considera un problema irrisolvibile, si assume l'indifferenza tra i due corni dell'alternativa, che è la posizione del problema, *come la sua soluzione* (x è o no = x non è): sicché la soluzione del problema *non può non esserci*, perché la mancanza di soluzione (l'indifferenza tra i corni dell'alternativa) è una delle soluzioni: in quanto attestazione dell'irrisolvibilità del problema, l'indifferenza tra i corni dell'alternativa non funge più da mancanza del sapere, cioè da *incipit* dell'indagine, ma da sapere acquisito, da *risultato*.

Ne *La Gloria* Severino presenta la soluzione del problema concernente il sentiero che la terra è destinata a percorrere, riconducendolo al problema con cui si era conclusa *La struttura originaria*, se possa darsi il compito "infinito", mai concluso, di manifestare nel cerchio dell'apparire finito il Tutto nella sua infinita ricchezza. Questa domanda, se la manifestazione del Tutto immutabile nel cerchio dell'apparire finito sia un compito infinito, include (cioè implica) la domanda se la manifestazione dell'essente in tale cerchio *proceda o no all'infinito*, ossia è questa stessa domanda; ma in quest'ultima formulazione funge da "fondamento della domanda se la terra, inoltrandosi nel cerchio dell'apparire, sia destinata a percorrere il sentiero della solitudine o quello dell'oltrepassamento della solitudine."⁴ Ne è a fondamento perché, se non si domanda se l'apparire

4. E. Severino, *La Gloria*, p. 25.

finito si dispiega all'infinito a manifestare tutto ciò che è o se concluda con un determinato contenuto, non si può domandare se la terra sia destinata a permanere nell'isolamento. Senza la domanda posta alla fine de *La struttura originaria*, la questione circa l'oltrepassamento della solitudine della terra non è una questione *di diritto* ma *di fatto*, che non consente la posizione del problema, perché non ha altra soluzione che *il fatto dell'accadimento*: se non si domanda se il cerchio dell'apparire finito proceda o no all'infinito a manifestare ciò che è, cioè se non si domanda se l'apparire finito non si concluda o, al contrario, se un qualche contenuto possa fungerne da conclusione, non si può sapere *a priori* se vi sarà l'oltrepassamento della solitudine della terra: sicché *la contraddizione dell'attesa potrà essere tolta solo con il verificarsi dell'accadimento*. Cioè, *solo se l'oltrepassamento si verifica ma senza che sia possibile togliere la contraddizione se non si verifica*. Quindi, la mancata posizione del problema de *La struttura originaria* rende non formulabile il problema conclusivo di *Destino della necessità*. In quanto sarebbe un problema privo di soluzione, perché che l'oltrepassamento si verifichi o no può essere *solo* un fatto da accertare nell'ambito della concreta manifestazione dell'essente nel cerchio dell'apparire finito: fino a che non si verifica, l'oltrepassamento della solitudine della terra resta un accadimento *meramente atteso*. E che si verifichi non lo si sa.

D'altra parte, che il cerchio dell'apparire finito si dispieghi all'infinito, *oltre ogni limite*, a manifestare tutto ciò che è, comporta *necessariamente* che il sentiero del Giorno sia destinato non solo ad apparire ma a guidare il cammino della terra. Cioè, comporta l'oltrepassamento della solitudine della terra, perché, se tutti gli eterni sono destinati, senza limiti, ad apparire nel progresso all'infinito dell'apparire finito, allora è destinato ad apparire anche quell'eterno che è l'oltrepassamento della solitudine della terra: esso, che si manifesta già nell'apparire infinito (= che non può non essere), *all'infinito*, come ogni altro, non può non cadere nel cerchio dell'apparire finito. Sicché il problema conclusivo de *La struttura originaria* non è solo la condizione della posizione del problema conclusivo di *Destino della necessità*. Ne è anche la soluzione sia che il problema de *La struttura originaria* sia risolto acclarando il procedere all'infinito dell'apparire finito sia che lo si risolva acclarandone

la conclusività (= il contenuto che lo conclude). Senza il problema con cui termina *La struttura originaria*, il problema con cui termina *Destino della necessità* non può essere posto.

2. *La soluzione del problema*

La soluzione del problema conclusivo di *Destino della necessità* nel senso dell'oltrepassamento della solitudine della terra è la Gloria. La Gloria è lo *splendore*, l'essere in luce di un *quid*, che, a sua volta, riflette la luce che riceve, il riconoscimento *universale* di una magnanimità. Infatti, per Severino, la Gloria è "l'indefinita manifestazione dell'eterno", che si arricchisce indefinitamente. Questa manifestazione "è il senso autentico della «nostra destinazione per l'eternità»"⁵, perché appunto noi siamo quell'*eterno* cerchio dell'apparire finito in cui eternamente gli eterni sono destinati a manifestarsi nella loro eternità e che è destinato alla loro manifestazione, la luce che li illumina ostendendoli (a noi stessi) all'infinito. La "nostra destinazione per l'eternità" è appunto manifestarli all'infinito.

Orbene, "Il fondamento della Gloria è l'apparire dell'eternità dell'essente in quanto essente, cioè di ogni essente, in quanto tale eternità si mostra come destino non smentibile della verità."⁶ Nell'inoltrarsi della terra nel cerchio dell'apparire *non può non apparire, perché ne è lo sfondo*, la verità dell'essente *in quanto tale*, cioè che l'essente, come tale, *non può non essere*. Sicché non può non apparire questo, che *ogni essente* è eterno, cioè è eternamente presso di sé non potendo non essere stato né potendo divenire un non essere. *Eo ipso*, però, se l'essente in quanto essente non può non apparire nella sua eternità, secondo Severino, *ogni essente, che come tale è eterno, deve apparire*: l'essente in quanto essente, infatti, è ogni essente. In questo senso, il fondamento della Gloria è il necessario apparire dell'eternità dell'essente in quanto essente, perché, appunto, l'essente *in quanto essente* è, per Severino, *ogni essente*, cioè *la totalità degli essenti*. Sicché, dovendone apparire l'eternità, *ogni essente* deve apparire, nel

5. Ivi, p. 31.

6. *Ibidem*.

cerchio dell'apparire finito, nell'eternità del suo essere e questa è, appunto, la Gloria: *l'apparire finito ostende progressivamente e indefinitamente ogni ente nella sua magnificenza*. Reciprocamente, poiché la Gloria appartiene all'essenza dell'ente, l'ente è tale solo in quanto, per la sua magnificenza (per la sua eternità), si mette in luce, cioè perché la sua magnificenza è universalmente riconosciuta ("acclamata") nell'apparire finito. Se, al contrario, l'eternità dell'essente in quanto essente non fosse necessitata ad apparire nel cerchio dell'apparire finito, cioè se la Gloria non appartenesse all'essenza dell'ente come tale, non vi sarebbe ragione perché la totalità degli essenti debba (indefinitamente) manifestarvisi.

Ma questa condizione, pur necessaria, non è sufficiente. Infatti, questa manifestazione indefinita dell'eterno nel cerchio finito dell'apparire è, a sua volta, un eterno. Sicché *non può non apparire* sia nell'apparire infinito sia nel cerchio dell'apparire finito. In altri termini, poiché, senza il suo apparire nel cerchio dell'apparire finito, non si dà in esso manifestazione indefinita dell'eterno (perché appunto almeno un eterno non vi apparirebbe, *questa manifestazione stessa*), la Gloria deve apparire *come tale*, cioè come necessaria manifestatività di ogni ente nella sua eternità, in tale cerchio. *Se non vi appare come tale, non è*. Ma può apparire nel cerchio dell'apparire finito solo *nel superamento di ciò che la contrasta*, la testimonianza della terra isolata:

Il *culmine* della Gloria è dunque il dispiegamento infinito della terra oltre la solitudine della terra. E tale dispiegamento è, da un lato, eterno, già da sempre compiuto; dall'altro lato, va manifestandosi all'infinito nel cerchio finito dell'apparire del destino. E infine incomincia ora ad essere testimoniato dal linguaggio che testimonia il destino. Tre aspetti del culmine della Gloria.⁷

Il punto più alto (il culmine) della Gloria, cioè il punto in cui la Gloria, per così dire, si pone come tale, si verifica *solo* nell'atto in cui, nel cerchio dell'apparire finito, la solitudine della terra è superata perché è in questo atto che, nell'apparire finito, appare *incontrastato* che nella sua verità ogni ente è eterno e deve apparire nella sua eternità. Fino a che la

7. Ivi, p. 32.

solitudine della terra non è superata, la verità nel cerchio dell'apparire finito è contrastata, ossia è un punto di vista contro cui si può far valere la testimonianza della terra isolata; e, per ciò, la verità non funge come tale, perché non è assoluta, perché anche il suo opposto è parimenti fungibile. La verità, secondo Severino, *o* si mostra (si dimostra) tale *o* non è. È pertanto l'accadimento dell'oltrepassamento della solitudine della terra la *condizione sufficiente* per la Gloria, perché con tale accadimento, secondo Severino, *la verità si afferma* nel togliimento dell'errore: in questa affermazione di ogni ente nella sua eternità si mostra appunto che la totalità degli enti deve apparire *indefinitamente*, cioè si appalesa la Gloria.

Sicché la Gloria si attua, in primo luogo, nel dispiegamento degli enti che si compie, una volta che la solitudine della terra sia superata, nel cerchio dell'apparire finito in un processo infinito; in secondo luogo, nell'apparire infinito *in quanto eterna* perché qui è già da sempre compiuto l'oltrepassamento della solitudine della terra e quindi, da sempre, la Gloria è; in terzo luogo, si compie annunciata dal linguaggio (dalla filosofia di Severino) che ne attesta la *necessità*: cioè, *la Gloria si manifesta quale dispiegamento di ogni ente nel cerchio dell'apparire finito nella dimostrazione della sua necessità*. In questi tre momenti si articola il culmine della Gloria, poiché, non potendo essere l'uno senza l'altro, si implicano reciprocamente: la Gloria non può esserci nell'apparire finito se non appare anche nell'apparire infinito e se non se ne dimostra la necessità. Il che, poi, significa che, se c'è un momento, ci sono anche gli altri due. *Sicché perché la Gloria accada* è sufficiente la dimostrazione della sua necessità. In questa dimostrazione è, *eo ipso*, dimostrata la necessità dell'oltrepassamento della solitudine della terra: la soluzione del problema conclusivo di *Destino della necessità*, se ci sia o no l'oltrepassamento della solitudine della Terra, passa attraverso la soluzione del problema della Gloria; *se la Gloria non può non accadere, la solitudine della Terra non può non essere superata*. O, anche, mostrare la necessità della Gloria è mostrare la necessità della sua condizione sufficiente (= la necessità dell'oltrepassamento della solitudine della terra).

In quanto dispiegamento infinito del Tutto, la Gloria è *manifestazione* della Gioia. Perché il Tutto è il superamento di ogni contraddizione e il dolore è, come tale, contraddizione. Dolore e piacere, secondo Severino,

non sussistono a prescindere dalla volontà: il piacere è il *voluto*, ciò che si vuole che sia, mentre il dolore è il *non voluto*, ciò che non si vuole che sia. Sicché piacere e dolore sono espressioni della volontà di potenza, perché coincidono con l'atto del godere o del rifiutare: se il piacere è il voluto, provare piacere è volere che sia ciò che è; se il dolore è il non voluto, provare dolore è volere che non sia ciò che è. Così, nell'esperienza del dolore la volontà è certa di essere ciò per cui il dolore cessa, ossia di essere il principio che non fa essere il dolore presente: vuole che non sia, cioè vuole che il suo non essere dipenda dalla volontà. Lo stesso dicasi per il piacere: nel volere che sia ciò che è, la volontà è certa di essere ciò per cui esso permane, ossia il principio del suo continuare ad essere.

Eo ipso, però, la volontà è certa dell'esistenza del dolore *indipendentemente dalla volontà*: grida al dolore "Tu non ci sei" e, ciononostante, il dolore c'è. Il provare dolore è, quindi, un rifiuto impotente, perché *per la volontà* stessa ciò che rifiuta le sta dinnanzi. Sicché è contraddizione della volontà in quanto implica, insieme, il non esserci del dolore e il suo esserci: volendo che non sia, la volontà è fede nel proprio potere di annientarlo, ma, insieme, è fede che il dolore ci sia e, quindi, che non lo possa annientare; perché in tanto lo vuole annientare ed è dolore in quanto non è da lei posto, sicché tanto lo vuole annientare, perché sulla sua esistenza essa può decidere, quanto il dolore sussiste indipendentemente da lei e sulla sua esistenza essa non può nulla⁸. O, anche: la volontà è rifiuto e, insieme, accettazione del dolore perché costatazione della sua esistenza. Il che accade *nello stesso atto in cui il dolore è provato*. Cioè, la contraddizione, che è il dolore, non si verifica perché si è *delusi* dall'impossibilità di eliminare un dolore ma *nella stessa volontà che non ci sia cioè nella stessa esperienza (percezione) del dolore che c'è mentre non ci deve essere*. Il rifiuto del dolore è, in effetti, la certezza che esso non è e non è mai stato: la volontà di annientarlo corrisponde a questa certezza, perché la volontà può non far essere solo ciò che sussiste per lei, ossia *solo ciò che essa stessa può porre in essere* – quindi vuole annientare il dolore presente *perché*

8. Lo stesso dicasi per il piacere: ché, volendo che sia, cioè volendo che permanga la cosa che provoca piacere, la volontà assurge a principio del suo continuare ad essere *cioè del suo essere*, perché il potere di far permanere nell'essere è lo stesso potere di far essere. Sicché la volontà volendo che sia è fede nella sua esistenza dipendente dalla volontà. Ma, insieme, è fede che non ne dipenda, perché per essa la cosa e quindi il piacere che provoca ci sono indipendentemente da lei.

esso non è mai: accade di fatto ma non ha alcun diritto di essere. In altri termini, per la volontà è *tutto ciò che è per lei*, sicché per lei il dolore non ci deve essere, *perché l'essere è volontà e il dolore, non essendo voluto, non ci può essere*. Sicché il rifiuto del dolore *presente* è il rifiuto del dolore *tout court* e, quindi, il rifiuto di *ogni dolore*. Ma questa certezza, che non è altro che la fede nelle capacità poietiche della volontà (= che l'essere è volontà), è contraddetta dalla certezza (constatazione) che il dolore presente c'è⁹.

Orbene, il Tutto, in cui tutte le contraddizioni sono tolte, è Gioia: *nell'apparire infinito*, in cui il Tutto è attualmente presente, non possono verificarsi dolori. Ma nel Tutto le contraddizioni non sono cancellate, *proprio perché sono superate*: solo perché sono conservate, se ne può dare togliimento. Il Tutto, quindi, le supera *perché le include*. Il positivo, per Severino, *implica il negativo*: così, la Gioia implica il dolore come *passato* (cioè come presente ma nella forma del non fungere più, *in quanto non grava, non opprime*), perché è soltanto nel superamento del dolore che la Gioia spicca. Orbene, fino a che l'eternità dell'essente in quanto essente appare contrastata dalla solitudine della terra, cioè fino a che la Gloria non si manifesta, il mero apparire della verità dell'essente (quale *sfondo* dell'apparire finito) non comporta il tramonto del dolore e dell'angoscia (paura dell'annientamento) che attanagliano il mortale.

Il mortale è *conatus essendi*. La volontà di essere, in cui secondo Severino si risolve l'uomo nel pensiero occidentale, ha la sua forma originaria nella volontà che vuole l'isolamento della terra, perché, solo se ci si rappresenta la terra come isolata dalla verità dell'essere (che è la sua necessità, cioè l'eternità), si può pensare che l'essere dipenda dalla volontà. Isolata dalla sua verità, la terra appare come la regione "sicura", in un duplice senso, che solo la terra appare sicuramente essente e che non si è sicuri se al di fuori della terra si possa essere. In questo secondo senso, che dipende dal primo, la terra è sicura perché rassicura il mortale cioè perché il mortale crede di trovarvi rifugio per proteggersi dal pericolo. "Il pericolo è il dolore; il maggior pericolo la morte; la forma estrema del maggior pericolo la morte intesa come annientamento."¹⁰ Sicché il dolore, secondo Severino, è connesso alla volontà di essere, nel senso che questa rifugge il dolore: ciò che si vuole che

9. Ivi, pp. 329 segg.

10. Ivi, p. 375.

non sia è tale perché mina l'essere che si vuole. In questo senso, il dolore costituisce un pericolo perché è essere *come non si vuole, non essere* come si vuole. E la morte è il maggior pericolo perché è *non essere più ciò che si è* (divenire altro) ed è il pericolo sommo, se è pensata come *annientamento* dell'essere (non essere *assolutamente* più).

Ma, per rifugiarsi nella terra e mettere al riparo il proprio essere, la volontà deve volere che nel divenire della terra si dia permanenza e prima concepisce il fondamento di questa permanenza in una volontà eterna e divina (in cui proietta se stessa nella forma di una volontà che fa essere con una potenza assoluta) “e poi finisce col credere di avere essa stessa la potenza di rendere permanenti le cose della terra, dapprima limitatamente a certi ambiti particolari della terra, e, poi, nell'età della tecnica, relativamente alla totalità della terra o alla totalità degli enti.”¹¹ Insomma, la volontà di essere del mortale è certezza, prima, di essere alleata col principio, che rende permanenti le cose conformemente alla volontà, poi di essere lei a garantire la permanenza e, con ciò, il piacere che ci si prefigge rifuggendo il dolore. Infatti, se il dolore è il non voluto perché mina l'essere che la volontà vuole, il piacere è voluto perché esclude il dolore. Cioè, piacere e dolore nel mortale sono intrecciati per modo che il dolore è cessazione del piacere e, viceversa, il piacere è cessazione del dolore.

Ma questa volontà di essere che, come tale, è certa di ottenere ciò che vuole è, parimenti, in dubbio circa la possibilità di ottenerlo. Perché, appunto, ciò che può essere per volontà *può anche non essere*. Sicché il dolore appare consustanziale alla volontà di essere. E nell'età della tecnica diviene angoscia quale “fede che da ultimo non c'è salvezza dal nulla.”¹² Perché la tecnica nella limitata dimensione della terra è onnipotente quale governo del divenire ma quando, divenendo, un ente esce fuori dalla terra cessa di essere. E da questo nulla, nell'età della tecnica, non c'è nulla che possa preservare. In questo senso, a mio giudizio, l'avvento (il manifestarsi) del nichilismo (al contrario di quanto crede Nietzsche) sarebbe l'unica conseguenza logica della “morte di Dio”.

Ora, come si diceva sopra, dolore e angoscia non tramontano all'apparire della verità dell'essere quale sfondo dell'apparire finito. Perché

11. Ivi, p. 376.

12. Ivi, p. 378.

tramontino è necessario che la verità dell'essente appaia *incontrastata* ossia che l'isolamento della terra tramonti (divenga un passato). Tuttavia, anche nel momento in cui si perviene a sapere la necessità del superamento dell'isolamento della Terra (cioè con la filosofia di Severino, in particolare con il volume *La Gloria*), l'eternità dell'essente appare *incontrastata* ossia il cerchio dell'apparire finito si mostra essere il dispiegamento infinito del Tutto: questo culmine della Gloria, che si verifica *semplicemente* nel solo mostrarsi della sua necessità, comporta, già, il tramonto del dolore e dell'angoscia, la destinazione alla Gioia:

Non solo tutto è eterno, ma la totalità dell'eterno – la compiutezza del destino, la Gioia – è destinata a manifestarsi, sempre più intensamente e concretamente nel cerchio finito dell'apparire del destino della verità. La terra (e il destino stesso come sfondo della manifestazione della terra) è la terra della Gioia, ed è destinata alla Gloria, cioè a un'epifania indefinitamente crescente e più intensa della Gioia. L'essenza autentica dell'uomo è questa destinazione.¹³

Tanto più il Tutto si manifesta nel cerchio dell'apparire finito tanto più vi si manifesta la Gioia. L'uomo è appunto quel cerchio dell'apparire che, nel culmine della Gloria, destina la terra alla Gioia (= sa che nella terra la Gioia si manifesta *indefinitamente*). Come nell'apparire infinito, la manifestazione della Gioia nel cerchio dell'apparire finito al culmine della Gloria non comporta la cancellazione del dolore: la Gloria della terra, infatti, conserva ogni vicenda, anche la più atroce. L'apparire finito, infatti, non può cancellare nella sua progressione gli eventi *già apparsi*:

Nella verità appare l'inoltrarsi della terra e l'inoltrarsi appare solo in quanto appare il passato. È infatti in relazione al passato, ossia è perché il passato appare, che il sopraggiungente può apparire come tale. Se, nel sopraggiungere, ciò che già appariva – e cioè il passato – uscisse, dimenticato dall'apparire, il sopraggiungente non potrebbe apparire come «giunto sopra» qualcosa [...].¹⁴

13. Ivi, pp. 34-35.

14. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 176.

Solo se non è cancellato il precedente, può esserci successivo: sicché il precedente è, in ogni successione, cioè in *ogni sviluppo futuro*, conservato, cioè è presente *come passato*. E *proprio quello che era* è conservato. Sicché la successione, lungi dall'essere una cancellazione, per Severino è un sopravanzamento: sopraggiungere significa "prendere il posto di un altro" cioè il restare indietro di questo, *il suo apparire in altro modo* (appunto come non più "presente", non più "ora" ma "allora").

Quindi, anche la manifestazione della Gioia conserva il dolore. Del resto, questa manifestazione ha la sua essenza nella Gioia che si appalesa nell'apparire infinito, sicché non può non conservare il dolore. Poiché la Gioia è il superamento del dolore e il dolore, quale espressione della volontà di potenza, è *essenzialmente* legato alla persuasione della terra isolata (l'isolamento della terra è voluto dalla volontà originaria ma alla volontà, che isola la terra dalla verità, è consustanziale il dolore), la sua manifestazione, in quanto ne è il superamento, non lo cancella ma lo mantiene come ciò che non è più provato, come ciò sulla cui base *ora* spicca la Gioia nel suo manifestarsi. In altri termini, al culmine della Gloria, l'isolamento della terra tramonta ma, nel suo tramonto, è e resta presente come passato. Anche la persuasione della terra isolata è un eterno. Sicché nel suo tramonto il dolore si conserva come passato, quale dolore superato.

Però, la manifestazione della Gioia, che si dà nella Gloria e che ha nella Gioia la sua essenza, *non è la Gioia*, l'apparire finito *non è l'apparire infinito*, il Tutto nella sua attualità non è il suo manifestarsi indefinito. Il finito,

pur procedendo nella Gloria che si dispiega *dopo* il tramonto dell'isolamento, non è l'infinito ed è contraddizione. Anche la contraddizione che compete a questa configurazione del finito è una forma di isolamento: la concretezza dell'infinito non può apparire nemmeno nella Gloria del finito, che pertanto è isolato dall'infinito.¹⁵

Sicché nella manifestazione della Gioia è ancora implicato un dolore (e la Gioia, in quanto essenza della sua manifestazione – cioè nell'apparire

15. E. Severino, *La Gloria*, p. 561.

infinito – deve aver patito anch'esso, oltre al dolore della terra isolata): infatti, la manifestazione del Tutto *non è il Tutto*, cioè è contraddizione (sicché l'apparire finito non può togliere *tutte* le contraddizioni *senza togliere sé stesso*). Perché manifestare significa ostendere e, *idealmente*, la manifestazione è manifestazione del tutto. Ma la manifestazione è progressiva, sicché il Tutto non è mai *definitivamente* (compiutamente, esaurientemente) manifestato: la manifestazione è il dover essere che non può essere come deve.

Nella destinazione della terra alla Gioia insiste, quindi, il dolore, che non è quello suscitato dalla contraddizione della terra isolata ma, appunto, quello legato al dover essere, *il non volere ciò che si è ma non poter essere ciò che si vuole*. *Eo ipso*, però, il dolore che si prova *al culmine della Gloria*, cioè nel manifestarsi della Gioia, non è l'espressione dell'isolamento della terra; «sì che la parola «isolamento», in quanto indica la volontà di chiudersi nella terra, diventa inadatta ad esprimere la differenza tra la Gloria del finito e la Gioia dell'infinito – tra l'infinito aprirsi della Gloria all'infinito e l'infinito».¹⁶ Ché non di isolamento si tratta ma, secondo me, della coscienza della propria insufficienza che corrisponde all'atto in cui il finito si protende all'infinito *ma non riesce a colmare la lacuna e, appunto, se ne duole*: la Gloria *non è la Gioia che manifesta*, e il dolore che questa contraddizione procura è per la Gloria insuperabile – esso può venire superato solo nella Gioia, cioè solo nell'apparire infinito, in quanto include il superamento anche di questa contraddizione. Ma non lo è per la Gloria, perché il Tutto, che la Gloria manifesta indefinitamente, è destinato a rimanere un ideale: il dolore è, qui, indice della differenza tra reale e ideale.

3. *Divenire e superamento della contraddizione*

Nel cerchio finito dell'apparire cadono diversi enti connessi l'un l'altro: l'uno *non è* l'altro e solo così *è* ente, sicché nel cerchio finito dell'apparire, a rigore, cade un complesso, una totalità. L'apparire è, come tale,

16. Ivi, p. 562.

apparire di una totalità di differenti: in un linguaggio che non è quello di Severino, l'unico non appare. Ma il tutto che appare nell'apparire finito *non è il Tutto* (non è tutto ciò che è): il Tutto nella sua verità eccede l'apparire finito: se vi si risolvesse, l'apparire finito cesserebbe di essere quel che è. *Eo ipso*, secondo Severino l'apparire finito è contraddizione, perché appunto ciò che appare *come* Tutto non è il Tutto: reciprocamente, il Tutto, nell'apparire finito, appare solo *formalmente*, come ciò che deve apparire e non apparire. La contraddizione dell'apparire finito in cui ciò che appare come Tutto non è il Tutto è, quindi, la *stessa* contraddizione del Tutto (quale ideale dell'apparire finito) che nell'apparire finito non appare come deve (cioè è la stessa contraddizione C). Ma la contraddizione non concerne il Tutto: concerne *solo* l'apparire finito che non riesce a manifestare il Tutto come deve e, quindi, ha per ideale ciò che non può adeguare.

Orbene, secondo Severino la contraddizione appare *come negata*: quando si dice "ciò che nell'apparire finito appare come Tutto *non è il Tutto*" si sta riconoscendo la contraddizione ma, nello stesso atto, *la si sta negando*, perché, appunto, si dice che ciò che appare nell'apparire finito *non è come pretende di essere*; riconoscere la contraddizione è, in uno, negare che sia ciò che si contraddice, dunque negare la contraddizione. Ma riconoscere la contraddizione negandola *non significa toglierla*: nel caso specifico, per togliere la contraddizione è necessario che il Tutto nella sua infinità cada nell'apparire finito; ma, poiché l'apparire finito è *progressivo*, il Tutto può cadere nell'apparire finito solo se vi si manifesta *all'infinito* cioè solo se l'apparire finito si dispiega all'infinito. Tuttavia, che tale dispiegamento all'infinito sia l'unico possibile togliimento della contraddizione del cerchio dell'apparire finito (togliimento progressivo, *mai definitivamente compiuto*) *non significa che esso necessariamente accada*. È bene possibile che tale contraddizione, da sempre tolta nell'apparire infinito (nell'apparire infinito il Tutto appare nella sua concretezza), si mantenga nell'apparire finito, cioè che l'apparire finito non si dispieghi all'infinito. Che l'apparire finito si dispieghi all'infinito così togliendo progressivamente la contraddizione è il problema, non la soluzione: la contraddizione dell'apparire finito può essere tolta se si dispiega all'infinito ma, non per questo, un tale dispiegamento sussiste

necessariamente. Perché l'apparire finito *c'è nonostante la contraddizione*, sicché dal suo essere non si può desumerne il dispiegamento infinito: l'essere dell'apparire finito non implica (non comporta) il togliimento della contraddizione che lo costituisce.

“Ogni contraddizione è «condizione necessaria» del “divenire” degli essenti eterni che appaiono (ossia del loro «venire dal» non apparire)”¹⁷: qualcosa, che non appariva, ora appare, *perché lo deve*, cioè perché la totalità degli essenti non lo includeva, come doveva in quanto totalità. La contraddizione (che tutto ciò che appare *non è* il tutto) è, quindi, condizione del venire ad apparire di un ente, cioè del divenire così come Severino lo intende (venire ad apparire e cessare di apparire). Se la totalità degli apparenti include *già* ciò che viene ad apparire, questo non può venire ad apparire e la totalità degli apparenti è il Tutto concreto che appare nell'apparire infinito. Senza contraddizione non c'è divenire, perché l'apparire è infinito cioè perché l'apparire, in cui qualcosa appare, esclude il divenire.

Reciprocamente, “ogni di-venire è il togliimento concreto di una contraddizione finita, che avvolge il cerchio finito del destino – «contraddizione finita» essendo la contraddizione provocata dal non apparire di un contenuto finito dell'essere”¹⁸: venendo ad apparire, un ente viene a colmare la lacuna della sua mancanza nel cerchio dell'apparire finito, cioè quel cerchio viene a superare la contraddizione per cui quell'ente manca, *come non deve*, cioè per cui non si manifesta. Sicché viene a superare la contraddizione dell'apparire finito ma solo *relativamente a quell'ente, che ora appare come deve mentre prima non appariva*.

Ora, la questione è se il divenire, con cui *una* contraddizione è tolta, riesca a togliere la contraddizione *infinita*, quella che è appunto “provocata dal non apparire della totalità dell'essente, la contraddizione cioè il cui togliimento è l'apparire del Tutto compiuto e concreto.”¹⁹ Poiché l'apparire finito è come tale contraddittorio, in quanto la totalità degli apparenti non è il tutto, la questione è, appunto, se il divenire, che è in grado di togliere una contraddizione, cioè di colmare la lacuna di un ente

17. Ivi, p. 45.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

nel cerchio dell'apparire finito, sia in grado di togliere la contraddizione del cerchio dell'apparire finito *come tale*, cioè di manifestarvi tutto ciò che è. E, poiché che il tutto non vi appaia significa che non vi appare un numero infinito di enti (il Tutto nella sua verità è infinito), il togliimento della contraddizione del cerchio dell'apparire finito è, come tale, il togliimento della contraddizione "infinita", cioè di *tutte le infinite contraddizioni relative alle assenze degli enti in tale cerchio*.

Per togliere la contraddizione infinita, il divenire dovrebbe procedere all'infinito. Infatti, se fosse in grado di procedere all'infinito, il divenire, *come tale*, manifesterebbe il Tutto nella sua concretezza e, quindi, toglierebbe la contraddizione *infinita*: essendoci il divenire, ci sarebbe, *eo ipso*, la Gloria, che, appunto, risulterebbe fondata su di esso. Ma per essere in grado di togliere la contraddizione *infinita* manifestando il Tutto, cioè di procedere all'infinito, il divenire dovrebbe essere in grado di togliere *ogni contraddizione*. Infatti, solo se il divenire non si arrestasse di fronte ad alcuna contraddizione, si prolungherebbe all'infinito e ogni eterno sopraggiungerebbe *necessariamente* nel cerchio dell'apparire finito. Così, il togliimento della contraddizione *infinita* si realizzerebbe per progressivi e infiniti togliimenti di contraddizioni *finite* in virtù della capacità del divenire di togliere *ogni* contraddizione.

Ora, questo modo di affermare la Gloria è secondo Severino "improprio" cioè inadeguato: perché una tale affermazione non dimostra ma (per lo meno così mi pare) *presuppone* quella capacità del divenire di togliere ogni contraddizione e, con questa, la Gloria. Infatti, è senz'altro vero che il divenire toglie una contraddizione, cioè che, quando un eterno viene ad apparire, una contraddizione è tolta, ma *da ciò non segue* che il divenire sia in grado di togliere *ogni* contraddizione e, quindi, *proceda all'infinito*. Cioè, dal fatto che il divenire tolga una contraddizione, non si può desumere che proceda all'infinito *a togliere tutte le contraddizioni*. È bene possibile che ci sia una contraddizione non tolta dal divenire. E, se non si dimostra che *ogni* contraddizione sia tolta dal divenire, che il divenire sia in grado di togliere ogni contraddizione (= che proceda all'infinito a manifestare gli eterni) è mero presupposto. Né che il divenire proceda all'infinito può essere dimostrato facendo leva sul fatto che procede senza arrestarsi: che non si arresti *di fatto* non vuol dire *che non*

possa subire arresti. Sicché per dimostrare che il divenire proceda all'infinito a manifestare il Tutto si deve far leva su altro. In altri termini, la contraddizione è tolta per mezzo del divenire ma la ragione per cui il divenire procede all'infinito a togliere *ogni contraddizione* (la contraddizione *infinita*) e a manifestare il Tutto, *non è il divenire*: il divenire può non procedere all'infinito, ossia *può esserci un eterno (uno o più) che non si manifesta*.

Del resto, se è vero che solo in quanto c'è contraddizione c'è divenire, non può valere la reciproca: l'esserci del divenire non può dipendere dall'esserci della contraddizione. La contraddizione rende possibile il divenire ma non può esserne la *ragione*: il divenire è divenire (toglimento) della contraddizione ma che ci sia il divenire, in cui la contraddizione è tolta, è *ciò che deve venire spiegato*. Infatti, se la contraddizione fosse la ragione del divenire, la contraddizione *sarebbe il suo toglimento*, cioè sarebbe tolta nell'atto in cui è posta, perché appunto, quando è posta, sarebbe già posto il suo divenire: nel linguaggio di Severino, l'apparire della contraddizione sarebbe, *eo ipso*, la manifestazione indefinita degli eterni cioè sarebbe l'apparire della Gloria. Ossia, la Gloria risulterebbe dimostrata dall'implicazione contraddizione-divenire. Ma per Severino la contraddizione non si toglie nell'atto in cui si pone, sicché il divenire, *che ne è il toglimento*, deve dipendere da una ragione che non si risolve nella contraddizione.

4. *Intermezzo*

Tuttavia, è il divenire infinito, cioè il togliersi di ogni contraddizione, di volta in volta, data, ossia l'infinito venire ad apparire di eterni che prima non apparivano, che per Severino costituisce la manifestazione indefinita del Tutto nel cerchio dell'apparire finito. Questa manifestazione, con cui è tolta la contraddizione dell'originario, è, però, solo un'approssimazione del cerchio finito dell'apparire al Tutto immutabile: l'apparire procede all'infinito proprio perché il Tutto *non può risolvervisi*. Nel suo progresso all'infinito l'apparire è, quindi, coscienza di questa irresolubilità, coscienza in contraddittoria della contraddizione che lo costituisce:

se nell'attuale manifestazione di un eterno la contraddizione è tolta (ed è, anche, insieme riproposta, per il fatto stesso che la manifestazione di un eterno *in quanto tale* ne lascia fuori, *eo ipso*, di volta in volta un altro), di volta in volta alcuni eterni restano fuori dal cerchio dell'apparire finito. Così, all'infinito tutto cade in esso e, insieme, all'infinito il Tutto *non vi cade*: gli enti possono manifestarsi all'infinito nel cerchio dell'apparire finito *proprio perché tale cerchio non li contiene tutti*, nel linguaggio di Severino proprio perché non è l'apparire infinito che li contiene tutti insieme.

Ora, se gli enti non cadono tutti insieme nel cerchio dell'apparire finito cadendovi appunto progressivamente, *all'infinito*, senza che una tale manifestazione possa trovare una conclusione, e se l'infinità della manifestazione, in quanto inconclusività, significa che, di volta in volta, qualcosa eccede la manifestazione, non si può escludere, *facendo leva sull'infinitezza del divenire*, che a restare di volta in volta fuori, non manifesto, quindi per sempre occultato, sia quell'ente che è l'oltrepassamento della solitudine della terra. Perché, appunto, se la manifestazione infinita degli enti, in quanto manifestazione *all'infinito*, lascia fuori qualcosa, che vi sia non attesta che *tutti* gli enti si manifestino, essendo una tale manifestazione *per occultamento di altro*.

Sottolineo che quanto sto dicendo a proposito della manifestazione infinita degli eterni non è riconducibile al significato "nichilistico" che l'espressione "progresso all'infinito" "possiede nella filosofia dell'Occidente, dove il finito è indefinita produzione del proprio essere, produzione di un'eternità che lascia cadere nel nulla il proprio presente e deve condurre all'essere il proprio futuro."²⁰ Cioè non sostengo che il cerchio dell'apparire finito, non essendo quel che deve essere, *non è* perché, per esso, la totalità costituisce un ideale che non è mai reale, quel che esso mai riesce ad essere. Per questa obiezione, il cerchio dell'apparire finito *non è ancora come deve* ma, se è (se riesce ad essere) come deve, *cessa di essere*. Il progresso all'infinito è, appunto, nella filosofia occidentale segno di inattività: procedere all'infinito significa, per essa, non fare un passo avanti, ché il passo "avanti" che si fa non è risolutivo come intende;

20. *Ibidem*.

sicché riconduce al punto di partenza – nel progresso all’infinito, per la filosofia occidentale, *non c’è progresso*: di volta in volta, cioè in ogni passo avanti, *nulla* è compiuto e tutto è sempre da compiere. E, se il passo avanti fosse *veramente* compiuto cioè se la meta fosse raggiunta, *tutto il processo verrebbe meno*.

Dal punto di vista di Severino, invece, la manifestazione infinita degli eterni è *la nostra destinazione per l’eternità*, la coscienza in contraddittoria che l’apparire finito non è il Tutto, cioè che è incrementabile all’infinito: *eo ipso*, questa destinazione consiste nell’incrementare la manifestazione degli eterni cioè *nel tenere aperto (non chiudere) il cerchio dell’apparire* e, così, manifestare il Tutto nella sua eccedenza. Ogni passo avanti nel progresso all’infinito è un incremento del cerchio dell’apparire nella manifestazione degli eterni e, quindi, *affermazione della sua limitatezza*. Reciprocamente, affermare la sua limitatezza è procedere a incrementarlo. La nostra destinazione mi sembra appunto questa: affermare l’eccedenza del Tutto *nel limite dell’apparire finito*. Sicché per Severino il progresso all’infinito non è affatto il vuoto. Da una parte, il cerchio dell’apparire finito, di volta in volta incrementando la manifestazione degli eterni, *si afferma come una totalità che si amplia* procedendo, di volta in volta, a togliere la contraddizione *finita*. D’altra parte, in ogni passo di questo processo, è tolta la contraddizione *infinita*, perché il cerchio dell’apparire *in questo aprirsi all’infinito* afferma la propria inadeguatezza al Tutto cioè il Tutto *vi si afferma* quale ideale ineguagliabile: in un linguaggio, che non è quello di Severino, la contraddizione infinita è tolta non perché il progresso all’infinito risolve il Tutto ma perché nel progresso all’infinito l’apparire finito, per la sua insufficienza, *si risolve (si toglie) nel Tutto*. L’apparire finito è l’apparire infinito non essendolo, *nel riconoscimento della propria limitatezza*.

Orbene, a mio avviso, proprio assumendo il punto di vista di Severino (quello che io ritengo tale) e non quello della filosofia occidentale, dall’infinita manifestazione degli eterni nel cerchio dell’apparire finito *non si può inferire che tutti gli eterni siano destinati ad apparirvi*. Per inferire ciò bisogna pensare l’impensabile, che l’apparire finito divenga apparire infinito. Ma, se ciò è impensabile, se l’apparire finito non può convertirsi in apparire infinito, che si verifichi l’oltrepassamento della solitudine della

Terra è un ottativo. Quindi, se per Severino, il fondamento della Gloria fosse il divenire nella sua infinità, l'oltrepassamento della solitudine della terra resterebbe *solo* atteso, ch , appunto, l'infinit zza del divenire *non dimostra la necessit  dell'accadimento del tramonto dell'isolamento della terra*. Severino, per , non commette questo errore.

5. *La necessit  della Gloria*

Tutte le contraddizioni sono oltrepassate nell'apparire infinito che, *eo ipso*,   Gioia. Questo eterno compimento nella Gioia non pu  darsi nel cerchio dell'apparire finito:

Ogni luogo raggiunto dal sentiero della terra   una contraddizione, perch  l'oltrepassamento eternamente compiuto della contraddizione non pu  essere qualcosa che la terra riesca a raggiungere: il totalmente e eternamente compiuto non pu  sopraggiungere come risultato del compimento, s  che ogni luogo raggiunto dalla terra si mostra all'interno dell'apparire finito del Tutto, cio  si mostra come contraddizione.²¹

Il totalmente ed eternamente compiuto *non pu  essere risultato di un compimento*: in quanto   risultato, *non   il processo con cui si compie*, sicch  non   neppure totalmente ed eternamente compiuto; non "totalmente", *perch  manca del processo con cui si compie*; non "eternamente", perch , essendo istaurato processualmente, *comincia ad essere* e, quindi c'  un momento in cui non  . N  per risultare "totalmente e eternamente compiuto" pu  includere il processo con cui si compie, perch  risulterebbe soltanto *nell'atto in cui si compie*, sicch  il "totalmente e eternamente compiuto" non sarebbe risultato ma il processo del suo compimento, processo come tale inesauribile, perch  la sua conclusione costituirebbe solo una surrettizia chiusura della totalit . Insomma, se   risultato *con il suo divenire*²²,   divenire e non risultato, nulla di "totalmente e eter-

21. Ivi, pp. 91-92.

22. L'intero   "l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo". G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, p. 15.

namente compiuto” ma solo un infinito farsi. Sicché un processo da cui nell'apparire finito consegue il Tutto non si può dare: *eo ipso*, l'apparire finito non può liberarsi della contraddizione, ché, secondo Severino, solo il Tutto ne garantisce l'oltrepassamento; quindi, ogni passo avanti nell'apparire finito, ogni luogo raggiunto dalla terra, non può non rivelarsi contraddittorio.

Alla terra, però, compete la Gloria quale “*necessità* che ogni luogo raggiunto dalla terra sia oltrepassato e che dunque sia oltrepassato anche il luogo in cui consiste la solitudine della terra.”²³ Orbene, la necessità della Gloria, secondo Severino, si radica nell'impossibilità che nel cerchio dell'apparire finito si dia un oltrepassante inoltrepassabile.

Infatti, è necessario che ciò che incomincia ad apparire non appartenga allo *sfondo* ossia a ciò “senza di cui, nel cerchio finito del destino, non può apparire alcun essente”²⁴: ciò che comincia ad apparire non può appartenere allo sfondo cioè *non può essere uno degli elementi che lo costituiscono*, perché, appunto, *comincia ad apparire* ossia entra nel cerchio finito dell'apparire sicché, *eo ipso*, presuppone lo sfondo *come sua condizione*. Non che lo sfondo non appaia; piuttosto, esso appare *sempre*, nell'apparire di ogni cosa, come ciò per cui ogni cosa appare, sicché i suoi elementi non cominciano ad apparire perché *sono l'apparire*. Cioè lo sfondo non è una delle cose che appaiono, non appare *accanto* alle cose, ma appare ogni volta che qualcosa appare ed è, per ciò stesso, ciò che nel cerchio dell'apparire finito è già da sempre apparso.

In quanto ente, lo sfondo è in rapporto con ogni altro ente. Perché, secondo Severino, l'ente *come tale*, cioè ogni ente, è eterno, sicché, per ogni ente, qualunque altro è essenziale: il venire meno di uno *determina il venire meno dell'eternità di tutti gli altri* cioè il venir meno dell'eternità del Tutto; se un ente cessa di essere, cessare di essere è il destino di tutti. Sicché, considerato in quanto ente e in rapporto agli enti che appaiono, lo sfondo è essenziale ad essi come, *reciprocamente*, essi lo sono per lo sfondo. L'uno non è senza gli altri. Ma ciò, appunto, se si considera lo sfondo semplicemente *come uno degli enti*; invece, considerato in quanto *sfondo*, cioè in quanto condizione di possibilità dell'apparire, non v'è

23. E. Severino, *La Gloria*, p. 92.

24. *Ibidem*.

reciprocità fra esso e tutti gli altri enti che appaiono, *perché lo sfondo è tale anche se un determinato ente non appare*, mentre un ente non può apparire *senza sfondo*. E, tuttavia, aggiungo io, lo sfondo non può esserci se un qualche ente non appare: irrisolvibile, secondo Severino, negli enti che appaiono, perché appunto è l'apparire di ogni ente, secondo me non può prescindere da un qualche ente *di cui è l'apparire*.

Orbene,

Mostrare la necessità della Gloria significa mostrare l'impossibilità che un qualsiasi essente che incomincia ad apparire impedisca – ossia renda impossibile – il sopraggiungere di ogni altro essente, cioè impedisca il proprio oltrepassamento e configuri, stabilisca e sigilli il volto definitivo del contenuto che appare – il volto che la totalità di ciò che appare nel cerchio finito del destino è destinata a presentare in eterno.²⁵

Se nessun ente che comincia ad apparire può *chiudere* l'apparire, per modo che, dopo di esso, nessun ente possa apparire, la Gloria *non può non essere*. Perché, appunto, a un ente che sopraggiunge nel cerchio dell'apparire finito seguirà *necessariamente* un altro ente. Infatti, non è semplicemente possibile ma *necessario* che ne segua un altro, *ché, altrimenti, l'ente che sopraggiunge fungerebbe da chiusura dell'apparire*. Cioè, fungerebbe da ente che suggella la totalità di ciò che appare: l'unica possibile totalità dell'apparire finito sarebbe, appunto, quella chiusa da un tale ente, la totalità che include tutti gli apparenti, dall'iniziale inoltrarsi della terra nel cerchio dell'apparire *fino a quest'ultimo ente*. Una tale totalità, *per sé stessa*, risolverebbe *tutto ciò che è*. Per essa (= in rapporto ad essa), infatti, nulla potrebbe cadere al di fuori, sicché non sarebbe *totalità degli apparenti*. Insomma, in quanto chiuso l'apparire finito si converte in apparire infinito: tutto cadrebbe in esso e senza (più) progressione.

Con il sopraggiungere di un ente la totalità di ciò che appare *passa*. Non nel senso che divenga nulla né nel senso che scompaia; *ché, anzi, perché un ente, apparendo, sopraggiunga, ciò a cui sopraggiunge* deve continuare ad apparire: se ciò, cui sopraggiunge, non appariva, ciò che sopraggiunge *non può sopraggiungere* e, *eo ipso*, non lo può *se ciò a cui*

25. Ivi, p. 93.

sopraggiunge cessa di apparire. Perché ci sia il sopraggiungere, ciò che appariva *prima* deve essere ancora presente ma presente *come passato*, come *oltrepasato*: se, invece, è *semplicemente* presente, cioè se non è oltrepasato, nulla sopraggiunge. Il che significa che nel sopraggiungere di un ente la totalità di ciò che appare *passa* “nel senso che non continua, col sopraggiungere, ad apparire come totalità di ciò che appare: il suo apparire come totalità di ciò che appare è compiuto, *perfectum*.”²⁶ Prima del sopraggiungere appariva come totalità di ciò che appare, ché appunto nulla appariva senza essere incluso in essa; ora, che sopraggiunge un ente che non era incluso in essa, *non è più* la totalità di ciò che appare: ciò che prima appariva come totalità ora appare come ciò che è integrato con un nuovo elemento, non più come totalità ma *come parte*.

Col *passare* della totalità di ciò che appare per il sopraggiungere di un nuovo ente *passa* anche lo sfondo; non nel senso che venga meno o scompaia (cioè permanga occultato, dimenticato), *perché lo sfondo, come tale, è sfondo anche della nuova totalità che si è formata ed appare in esso*. Ed è lo *stesso* sfondo che presiede ogni apparire. Ciò che dello sfondo *passa* è, piuttosto, *ciò di cui è sfondo*: passa la totalità di ciò che appare e, con questa, passa anche lo sfondo, che *è stato sfondo di ciò che ora si rivela parte ed ora è sfondo di una totalità più ampia*. Nel linguaggio di Severino, passa la sintesi tra lo sfondo e le diverse configurazioni della terra: lo sfondo si relaziona a ciascuna configurazione, di volta in volta all’una come presente e, *eo ipso*, all’altra come passata. Sicché passa la sua relazione a una configurazione. Il passare dello sfondo è, quindi, il suo permanere *in differenti configurazioni della totalità* cioè il legarsi a diversi *pur permanendo uno*: “Lo sfondo è sfondo perché nel suo infinito passare è destinato a permanere nell’apparire in forme sempre diverse di sintesi con la terra.”²⁷ Lo sfondo è il trascendentale: il suo “passare” è l’attraversare infinite differenti configurazioni senza risolvervisi.

Ora, se un ente, sopraggiungendo, *chiudesse* l’apparire cioè se impedisse il sopraggiungere di altri enti, impedirebbe, *eo ipso*, l’oltrepasamento della totalità di ciò che appare che, per dirla con Severino, acquisirebbe “un volto destinato a permanere in eterno”, il volto *definitivo*.

26. *Ibidem*.

27. *Ivi*, p. 94

Per ciò stesso, però, quell'ente apparterrebbe *necessariamente* alla totalità di ciò che appare, in quanto la realizza *completandola*: la totalità di ciò che appare sarebbe, appunto, conclusa e definitiva (= non integrabile) *grazie all'apparire di un tale ente*. Senza il suo apparire, ciò che appare come totalità non è totalità ma parte. *Eo ipso*, un tale ente sarebbe elemento costitutivo della totalità, perché appunto, senza di esso, cioè fino a quando esso non appare, *ciò che appare come "totalità" è parte, è integrabile e non è totalità*: poiché senza il suo apparire la totalità non acquista "un volto destinato a permanere in eterno", se un ente *chiude* l'apparire e ne impedisce la prosecuzione, non può non appartenere allo sfondo, in quanto elemento che con il suo apparire *completa* la totalità, la compie *definitivamente*. Ma, non potendo presiedere il proprio apparire (= non potendo preesistere a sé stesso), un tale ente deve *incominciare ad appartenere allo sfondo* quando comincia ad apparire.

Infatti, un ente *chiude* l'apparire, se appare (non sempre ma) *per ultimo*, sicché un tale ente non può appartenere *da sempre* allo sfondo, perché apparirebbe sempre, nell'apparire di ogni cosa. Quindi, se c'è un tale ente, che chiude l'apparire e che, come tale, *non può non* appartenere allo sfondo, incomincia ad appartenere allo sfondo *quando appare*; cioè, comincia ad appartenergli cominciando ad apparire, perché, appunto, prima di cominciare ad apparire non appare e, quindi, non appartiene allo sfondo (che appare nell'apparire di ogni ente). *Sicché non può non appartenere allo sfondo e, insieme, non può non cominciare ad appartenervi*. Ma che un ente, che non può non appartenere allo sfondo, incominci ad appartenervi, secondo Severino, è un ossimoro:

Unione necessaria è infatti quella la cui negazione è qualcosa di contraddittorio. Ma allora è contraddittorio che l'unione necessaria sia il risultato del sopraggiungere di un certo essente. È contraddittorio che l'unione necessaria *incominci*, cioè sia preceduta da un tempo in cui essa non esiste. L'unione è necessaria proprio perché è qualcosa di contraddittorio una qualsiasi situazione in cui tale unione sia inesistente.²⁸

28. Ivi, pp. 95-96.

È contraddittorio che un ente *non possa non* appartenere allo sfondo della totalità di ciò che appare e incominci ad appartenervi a seguito del suo apparire. Cioè, è contraddittorio che *inizi ad essere necessario*. Perché, prima di iniziare ad esserlo non lo è e, poiché *può non esserlo, non può essere necessario*: infatti, prima di cominciare ad apparire, ossia quando non ha cominciato ad appartenere allo sfondo, *non è necessario all'apparire degli enti*; lo sfondo, quale condizione dell'apparire di ogni cosa, opera anche senza di esso²⁹. Che un sopraggiungente sia necessariamente unito allo sfondo (= sia necessario ad esso) è impossibile, perché il necessario non può cominciare ad essere tale.

Orbene, se è contraddittorio che un sopraggiungente *chiuda* l'apparire, perché il necessario non può cominciare, è necessario che *ogni* sopraggiungente sia oltrepassato cioè è necessaria la Gloria. Il divenire appare (si mostra nella sua necessità di) processo *inarrestabile* in cui la totalità si manifesta. Ma un tale processo è necessario *perché l'apparire non può venire chiuso*, non perché ogni contraddizione è tolta dal divenire.

6. *Il passato*

Ma, se è contraddittorio che un ente, che incomincia ad apparire, *non possa non appartenere* allo sfondo, non è contraddittorio che un ente, che incomincia ad apparire, venga ad appartenere necessariamente allo sfondo *come oltrepassato*; ossia che, una volta oltrepassato, *non possa non appartenere* (= appartenga necessariamente) allo sfondo. Perché, in questo caso, la necessità della sua appartenenza allo sfondo concerne *esclusivamente* l'apparire del sopraggiungente, non ogni apparire. Sicché lo sfondo è lo stesso ma include il precedente *in relazione* all'apparire del sopraggiungente: in ciò cambia la sua relazione con le diverse configurazioni della terra, che, in quanto sfondo dell'attuale configurazione, è sfondo della precedente *come oltrepassata*, sicché in quanto sfondo attuale contiene il precedente. Ancora qui rileva il tema della relazione, ché lo

29. Reciprocamente, se un ente è necessario allo sfondo, non può non appartenergli, sicché non ci può essere un momento in cui non appartenga allo sfondo. Senza di esso, lo sfondo non è sfondo, perché manca di un elemento essenziale.

sfondo è lo stesso e, insieme, essendo in relazione alle diverse configurazioni di cui è sfondo, *non lo è*.

Oltrepassamento c'è solo se è conservato quel che viene oltrepassato; e, poiché *senza la sua conservazione* un oltrepassamento è impossibile, non solo non è contraddittorio (= è possibile) ma è *necessario* che un ente, che è oltrepassato, *come tale* appartenga allo sfondo. Perché, appunto, *in quanto oltrepassato* viene ad essere uno degli elementi sulla cui base soltanto può apparire il sopraggiungente. Ogni divenire implica, quindi, la *conservazione* di ciò che è stato oltrepassato (il passato). Sicché ciò che è oltrepassato non può non apparire, *in tutto ciò che era (era apparso)*, nell'apparire del sopraggiungente. Quindi, appare come passato (come non più fungente) ma appare "in carne ed ossa", *così come era apparso*: non *come era*, perché ciò che un ente è (nella complessità delle sue relazioni con il Tutto) non può apparire *né prima né dopo* (il Tutto non appare), ma *come appariva*; cioè deve apparire come passato *senza perdere nulla di ciò con cui appariva*, insomma deve apparire non astrattamente ma concretamente³⁰.

Infatti, se nulla (se nessun ente che comincia ad apparire) è inoltrepassabile e se oltrepassamento c'è soltanto *nella conservazione* dell'oltrepassato, l'oltrepassato è tale solo se conservato *nella sua interezza*, come era (come appariva). Nulla di esso può andare perduto. Cioè, la conservazione *non è memoria*. Infatti, se è vero che per dimenticare bisogna mantenere presente (nella memoria) – è possibile dimenticare soltanto ciò che *si sa* di avere perso (senza questo sapere, che è la memoria, nulla si può dire "dimenticato") –, è altrettanto vero che, per mantenerlo presente nella memoria (cioè per ricordarlo), ciò che si rammemora non deve essere presente *nella sua interezza*, potendo, per esempio, essere presente come rappresentazione, idea, ecc. Se è presente nella sua interezza, non è rammemorato, sicché nella memoria la concretezza del rammemorato è persa, perché, appunto, la memoria ne rende presente solo alcuni aspetti. Ma che non ci possa essere un inoltrepassabile significa che ogni oltrepassamento deve essere *pieno, totale*; cioè, che nulla dell'oltrepassato può *definitivamente* restare in ombra, ché appunto per il lato, per cui

30. Il che, ovviamente, non incide sulla progressività dell'apparire finito. Il passato appare (*da ultimo*) in "carne e ossa" ma progressivamente, prima un accadimento, poi l'altro.

scompare *definitivamente*, *non è oltrepassabile*, sicché l'oltrepassamento, che si verifica, a rigore *non è il suo*. In altri termini, poiché l'ente appare sopraggiungendo e il sopraggiungente deve poter essere oltrepassato, lo scomparire definitivo, che sottrae (in tutto o in parte) l'ente all'oltrepassamento, è incompatibile con il suo apparire: solo ciò che non appare è inoltrepassabile. E, poiché un ente che appare, *in quanto tale*, non è inoltrepassabile, se (quando) è oltrepassato, lo deve essere *interamente* cioè l'oltrepassamento *deve far apparire nella sua interezza l'oltrepassato*.

Il che però, secondo Severino, non significa che l'oltrepassamento sia *sempre* pieno, totale, cioè *concreto*. È concreto quando l'oltrepassato è conservato in *tutti* i suoi aspetti; è invece formale quando non è conservato nella sua interezza, cioè quando, divenuto passato, in tutto o in parte cade nell'oblio ed appunto per questo *non è interamente oltrepassato*. Ma questa è una configurazione *provvisoria* perché è assunta solo *prima* della sua conservazione "in carne ed ossa", che ne rappresenta la configurazione definitiva: la configurazione definitiva è, appunto, quella in cui "la totalità del passato è destinata *da ultimo* (cioè, appunto, come configurazione definitiva del passato) non solo a non andare annientata in alcuna sua parte, ma anche a non scendere nell'oblio con alcuna sua parte"³¹.

In altri termini, *prima* del suo apparire "in carne ed ossa" cioè *prima* del suo essere *concretamente* cioè interamente oltrepassato, il passato può scomparire e, poi, venire dimenticato (il dimenticato è, come detto, il riapparire dello scomparso). Questo è, secondo Severino, possibile. Ma, poiché il passato è tale solo perché oltrepassato e nulla dell'oltrepassato è inoltrepassabile,

ciò che dell'oltrepassato è possibile che sia stato dimenticato è per altro *necessario* che da ultimo – cioè nella configurazione definitiva dell'oltrepassato – ritorni nel cerchio dell'apparire e definitivamente vi rimanga, e vi ritorni e rimanga con la totalità concreta delle determinazioni oltrepassate; e dunque venga ad appartenere necessariamente allo sfondo.³²

31. Ivi, p. 113.

32. Ivi, p. 115.

Riapparso in *tutti* i suoi aspetti (in tutti gli aspetti con cui appariva *prima di essere oltrepassato*), l'oltrepassato non può più apparire diversamente, perché, appunto, ora appare *come oltrepassato* in tutto ciò con cui era apparso: non ce n'è un aspetto che deve ulteriormente essere oltrepassato né c'è un aspetto che può essere dimenticato, sicché l'oltrepassato assume una configurazione *definitiva* cioè è definitivamente conservato così come ora appare. *Eo ipso*, viene ad (incomincia ad) appartenere allo sfondo: *non può non apparire* così come ora appare, perché solo così è interamente, *veramente*, oltrepassato, cioè perché *solo così ce n'è veramente oltrepassamento*. Senza questo apparire "in carne ed ossa" del passato (= apparire *come era* ma non apparire essente *ora*), il sopraggiungente non è veramente tale, cioè *non appare per ciò che è*, quale oltrepassamento del precedente: l'integrale conservazione del passato è, quindi, la condizione di possibilità (appunto, lo sfondo) dell'apparire del presente.

Poiché tutto ciò che appare è oltrepassabile, l'isolamento della terra è destinato *necessariamente* a tramontare, perché, appunto, "è impossibile che la terra si imbatta in un luogo *inoltrepassabile*"³³. Ma l'isolamento della terra è un luogo in cui la terra si imbatte; *"e se l'isolamento della terra non tramontasse e la sua contraddizione non fosse oltrepassata, esso sarebbe appunto un luogo in cui la terra si imbatte e che essa non può oltrepassare."*³⁴ Sicché Severino radica la *necessità* dell'oltrepassamento della solitudine della terra *sul suo esserci*: se c'è cioè se accade, la solitudine della terra non può non essere oltrepassata, perché non c'è accadimento che possa non esserlo. Non il divenire nella sua infinitezza (il divenire per la quale *tutto* può venire ad apparire) ma l'impossibilità di un accadimento inoltrepassabile, cioè la necessità del superamento di ogni accadimento (quindi, potremmo dire, il divenire *in quanto superamento*), fonda il tramonto dell'isolamento della terra.

Sicché anche il dolore è destinato a tramontare. Perché il dolore è radicato nella volontà che, volendo, ottiene altro da ciò che vuole e lo patisce: senza volontà non c'è esperienza del dolore, perché *per provare dolore debbo volere altro*. Ed è la contraddizione della volontà, perché la volontà, per il fatto di volere, ha fede di ottenere ciò che vuole e, per il

33. Ivi, p. 125.

34. *Ibidem*

fatto che subisce altro da ciò che vuole, non ha fede di ottenerlo ma ha fede di ottenere ciò che *non vuole*. Ma la forma originaria della volontà è l'isolamento della terra, cioè che la terra sia la regione sicura e che l'essere esca dal nulla e torni nel nulla, cioè che l'essere sia *per volontà*. La volontà, secondo Severino, è, *essenzialmente*, fraintendimento della verità, quindi la pretesa della terra isolata. Sicché con il tramonto dell'isolamento della terra tramonta anche il dolore perché, tramontando l'isolamento, tramonta anche la volontà.

Ma il dolore e tutto ciò che sta a cuore al mortale sono destinati nell'oltrepassamento a conservarsi nella loro concretezza in quanto oltrepassati:

*Se infatti questa concretezza del contenuto dell'isolamento non fosse oltrepassata e quindi non continuasse ad apparire nel suo essere oltrepassata, essa sarebbe daccapo un luogo in cui la terra si imbatte ma che non può oltrepassare.*³⁵

Tuttavia, conservati come oltrepassati, quei contenuti *non fungono più come fungevano per il "mortale"*, cioè non sono più vissuti come questi li viveva. Del resto, lo stesso "mortale" è oltrepassato. Quei contenuti appunto sono "interamente conservati nella luce che li oltrepassa [...] e in carne ed ossa stanno ai piedi del trono della Gloria da cui li domina la dimensione dell'essente che lungo il sentiero della terra li ha oltrepassati e all'infinito li oltrepassa."³⁶ Quei contenuti, *prima* fungevano da verità, ora, *nella loro stessa conservazione*, si manifestano come errori, quali forme della volontà di potenza che, conservandosi (= *proprio perché si conservano*), affermano l'opposto della volontà di potenza che esprimevano. Si potrebbe dire: *tolti come conservati*, *tolti perché conservati*. Se non fossero conservati, neppure sarebbero tolti, essendo la loro cancellazione una forma di volontà di potenza.

35. *Ibidem*.

36. Ivi, pp. 125-126.

7. *L'infinito*

Il sentiero della terra è infinito *perché* ogni accadimento è oltrepassato, ossia è infinito “nel senso che ogni «poi» è un «prima», cioè non esiste un ultimo «poi».”³⁷ L'ultimo è un penultimo, quindi il sentiero della terra è “infinito” perché *non ha termine*. Sicché, detto del sentiero della terra, “infinito” significa *inesauribile*: un tale sentiero si dice, appunto, “infinito” perché contiene “un insieme «infinito» di essenti, nel senso che nessun «numero cardinale» può indicare la numerosità degli elementi di tale insieme.”³⁸ Infinito, quindi, significa “non numerabile”, una *quantità infinita di essenti*, cioè i cui contenuti non possono venire numerati, perché, se si procede a numerarli, si procede *all'infinito*, ossia non si può arrestare la numerazione. Insomma, l'infinito, in quanto contiene un “numero infinito di enti”, è il *non misurabile*.

Anche la totalità degli essenti è infinita ma lo è, innanzitutto, *in un senso diverso*, “nel senso che lascia fuori di sé il nulla, ossia non lascia alcun essente fuori di sé – l'infinità del Tutto.”³⁹ Detto della totalità degli essenti, “infinito” è ciò rispetto a cui non c'è un altro, il *non limitato*. Ma lo è, appunto, *in quanto totalità degli essenti*, cioè in quanto include tutto ciò che è e, quindi, *include* anche il sentiero della terra che è inesauribile. L'infinito, in questo senso, è l'inclusivo, il *totalmente* inclusivo, e Severino avverte di usare in questa accezione il termine nel semantema “apparire infinito” che, appunto, è quell'apparire in cui si mostra *tutto ciò che è*, ossia l'apparire che non lascia fuori di sé (non in mostra) alcunché.

La totalità degli essenti non può essere risolta nel sentiero della terra. Infatti, il sentiero della terra (tutto ciò che appare in esso) non consente di sapere se la totalità degli essenti vi si risolva: a muovere da esso si può *solo* presupporre che risolva la totalità degli essenti ma limitarsi a presupporre non è che credere. Tuttavia, se per non limitarsi a presupporre ma per dimostrare una tale risoluzione, è necessario fare leva non sul sentiero della terra ma su altro, *la sua dimostrazione ne è la negazione*. Pertanto, la totalità degli essenti *non può non eccedere* il sentiero della terra, perché,

37. Ivi, p. 144.

38. Ivi, p. 145.

39. *Ibidem*.

che vi si risolva, è mera credenza⁴⁰, un'ipotesi che *essenzialmente* implica la possibilità dell'opposta e vi si risolve. Il che, secondo Severino, significa che la totalità degli essenti include il sentiero della terra *come sua parte*.

Infatti, "Il dispiegamento infinito del sentiero della terra è la manifestazione di un tratto *parziale* dell'oltrepassamento eternamente compiuto della totalità della contraddizione"⁴¹; ed è appunto una parte di questo oltrepassamento perché "è impossibile che per quanto il sentiero della terra si dispieghi all'infinito la totalità concreta dell'essente entri nel cerchio dell'apparire."⁴² Ma, se il dispiegamento infinito del sentiero della terra ne è una *parte* e se tale dispiegamento consta di *innumerevoli* contenuti, la totalità degli essenti, oltre ad essere infinita nel senso di *il-limitata* (quindi infinita *qualitativamente*) perché non c'è altro oltre ad essa (tutto ciò che è vi è incluso), lo è anche nello stesso senso del sentiero della terra, in quanto *non misurabile*, ossia in quanto contenente una *quantità infinita di essenti* (quindi è infinita anche *quantitativamente*): contiene l'infinita serie di essenti che si danno nell'apparire finito e altro che non vi si dà.

Su questa inclusione è, a mio giudizio, necessario soffermarsi. Perché la totalità degli essenti contiene tutti gli infiniti essenti che sopraggiungono nel dispiegamento dell'apparire finito ma *senza che vi si dispieghino*. Ché, se questi enti vi fossero contenuti nel loro dispiegamento (nell'atto in cui si dispiegano), la totalità degli essenti non sarebbe tale: il dispiegarsi è, appunto, il venire l'uno *dopo* l'altro. In altri termini, poiché il dispiegarsi è il sopraggiungere nel cerchio finito dell'apparire, tali enti si dispiegano *non aparendo tutti insieme*: l'uno appare sopraggiungendo (a tutti gli altri enti già apparsi) *perché un altro non appare*. Al contrario, nella totalità degli essenti, *tutti gli essenti debbono mostrarsi senza che alcuno si occulti*, in un apparire che è appunto infinito, *non escludente*. Ché altrimenti non si tratterebbe di *totalità* degli essenti.

40. cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, pp. 468 segg., in particolare il seguente testo: "il risolvimento della problematicità originaria è dunque *altro* dall'originario: l'essere, il positivo, oltrepassa l'originario per il fatto stesso, o nella misura appunto in cui l'originario non è in grado di stabilire se l'essere lo oltrepassa o no." ivi, p. 474.

41. E. Severino, *La Gloria*, p. 145.

42. *Ibidem*.

Il che significa che, nella totalità degli essenti, quelli che appaiono spiegandosi nel cerchio dell'apparire finito sono contenuti *nel loro apparire*, che per Severino è una loro qualità, come è contenuto *il loro apparire* cioè il sopraggiungere nel cerchio dell'apparire finito (il cominciare ad apparire che è in effetti cominciare ad apparire del loro apparire) e come è contenuto il cerchio (in realtà, come vedremo, i cerchi) dell'apparire finito. Ma tali essenti non vi sono contenuti *come sopraggiungenti* (nell'atto del loro sopraggiungere) *bensi come eterni*: infatti, il sopraggiungere di un essente nel cerchio finito dell'apparire, da una parte, *essendo*, non può non essere contenuto nella totalità degli essenti, d'altra parte *non può essere contenuto in atto nella totalità degli essenti*, ché, altrimenti, la totalità degli essenti sarebbe essa stessa sopraggiungente, cioè *non sarebbe totalità*. Essa, infatti, includerebbe *l'incominciare ad apparire*, cioè il venire ad apparire di ciò che *prima* non appariva, sicché, *eo ipso*, sarebbe un *farsi* totalità. Più rigorosamente, la totalità degli essenti non può comportare alcun divenire cioè alcun movimento, ché il movimento ne sarebbe la negazione: la totalità degli essenti può divenire *solo* nulla. E, come tale, deve contenere anche il divenire *ma senza che divenga* cioè senza essere divenire in atto.

Orbene, questo regno dell'immobilità sembra (per lo meno a me) un'astrazione. Perché il divenire, nel senso del venire ad apparire, che la totalità degli essenti deve contenere per essere tale, non essendo *in atto* è solo la *rappresentazione* del divenire, non il venire ad apparire di qualcosa ma *che qualcosa venga ad apparire*, appunto non il divenire ma la sua immagine. Sicché *rinvia ad un divenire che cade fuori della totalità*. Delle due l'una: o la totalità degli essenti contiene l'atto del venire ad apparire di un sopraggiungente che, appunto, venendo ad apparire *sopraggiunge* nella totalità o non lo contiene sicché nella totalità vi è l'apparire di qualcosa *che nella totalità* è già da sempre apparso *e non viene ad apparire*. Ma né il sopraggiungere nella totalità né l'essere già da sempre apparso nella totalità di ciò che viene ad apparire sono possibili: non il sopraggiungere nella totalità in quanto è la negazione della totalità, non l'essere già da sempre apparso di ciò che viene ad apparire perché mera rappresentazione di ciò che accade *al di fuori della totalità*. Infatti, se l'essere già da sempre apparso di ciò che viene ad apparire è possibile solo come

rappresentazione del venire ad apparire, richiede *un altro (un diverso) apparire* che, appunto, esso rappresenta (l'apparire finito) e nel quale ciò che da sempre appare (in quello che per Severino è "apparire infinito") viene ad apparire. Con che la totalità degli essenti risulta inintelligibile, costituendo una sorta di sovramondo che, per la parte in cui rappresenta il dispiegamento infinito del sentiero della terra, reduplica il mondo reale. Ma lo reduplica, *non lo contiene perché il mondo reale è dispiegamento e divenire mentre la totalità degli essenti (tutti compresenti) è immobile*. Gli essenti che si dispiegano infinitamente nel sentiero della terra, per l'appunto, vi si dispiegano (appaiono l'uno *dopo* l'altro) e, per questo, *non coincidono* con ciò che essi sono nella totalità degli essenti: l'atto del loro apparire finito *eccede il loro essere eterno*. Con che la totalità degli essenti *non è, perché non li include tutti*, non includendo il divenire *in atto* dei divenienti.

Debbo evidenziare che quanto ho esposto sopra trova la sua indiretta conferma nella differenza che Severino pone tra apparire finito e apparire infinito. Infatti, il dispiegamento all'infinito del sentiero della terra "è l'apparire di una *parte* dell'oltrepassamento eternamente compiuto della contraddizione"⁴³. Perché, se non fosse l'apparire di una *parte*, dovrebbe essere apparire della totalità dell'oltrepassamento della contraddizione, cioè del Tutto, sicché il Tutto incomincerebbe ad apparire e, in quanto Tutto, sarebbe inoltrepassabile. Il che, come abbiamo visto, è impossibile. Fermo restando, aggiunge Severino, che il cerchio dell'apparire finito

non può diventare (non può ricevere nel proprio contenuto) l'indiventabile in cui consiste l'apparire infinito del Tutto, ossia l'apparire che, mostrando il Tutto concreto dell'essente, è la dimensione in cui non può venire a manifestarsi niente altro.⁴⁴

L'apparire infinito è quello in cui si mostra la totalità degli essenti, quindi quello in cui *non si può mostrare altro da ciò che vi si mostra*. Sicché, in quanto contiene tutto, *non può diventare altro da quel che è*, perché, appunto, ogni altro è contenuto in esso. *Eo ipso*, l'apparire finito

43. Ivi, p. 150.

44. *Ibidem*.

non può diventare apparire infinito, perché l'apparire finito vi è contenuto e la parte non può diventare il tutto. Con che, però, si dice che vi è differenza tra l'apparire che non può mostrare altro e l'apparire che, *come tale*, mostrando di volta in volta nuovi contenuti, mostra altro; una differenza che, secondo me, importa la difficoltà che sto rilevando, perché l'apparire che, come tale, mostra altro e che è contenuto nell'apparire infinito, non può esservi contenuto *nella progressività del suo mostrare*.

Del resto, a mio giudizio, il linguaggio che Severino usa rivela la difficoltà: il dispiegamento del sentiero della terra è contenuto nella totalità degli essenti quale "dimensione che contiene eternamente la totalità delle fasi infinite del dispiegamento della terra."⁴⁵ Nella terra sopraggiungono, di volta in volta, infiniti momenti; ma questo processo continuo è contenuto nella totalità degli essenti quale dispiegamento di *fasi*, momenti *irrigiditi*, *astratti*, perché, appunto, qui (nella totalità degli essenti, cioè nell'apparire infinito) *si prescinde dal loro concreto sopraggiungere*. Sicché il loro sopraggiungere, nella sua concretezza, *ha la sua radice in altro* cioè non è una delle fasi che la totalità contiene. Accade qui come nella visione cinematografica: la visione cinematografica è il risultato dello scorrimento di fotogrammi ad una velocità tale da dare l'impressione del movimento. Però, questa velocità di scorrimento è estrinseca, cioè non è contenuta nei fotogrammi ma dipende *dalla macchina di proiezione*: ciò che produce lo scorrimento e, *eo ipso*, fa sorgere l'impressione del movimento non è uno dei fotogrammi né la loro totalità.

8. *La costellazione infinita dei cerchi finiti dell'apparire*

L'impossibilità che ci sia un oltrepassante inoltrepassabile è il fondamento della dimostrazione secondo cui il cerchio finito dell'apparire consta di una molteplicità infinita di cerchi "in ognuno dei quali il destino appare in modo finito e accoglie la terra che, isolata, lo contrasta e, oltrepassando il proprio isolamento, si dispiega all'infinito."⁴⁶ La ragione per cui la terra si dispiega all'infinito nel cerchio finito dell'apparire

45. Ivi, pp. 151-152.

46. Ivi, p. 167.

(ossia per cui c'è la Gloria) è, quindi, la *stessa* per cui la terra si dispiega in un'infinità di cerchi dell'apparire, l'uno *diverso* dall'altro, l'uno contenente un dispiegamento che l'altro *non* contiene: la ragione è, appunto, che non può esserci un oltrepassante inoltrepassabile. Sicché in un cerchio dell'apparire cade una configurazione della terra e ciò che infinitamente ne sorraggiungerà, per cui ciascun cerchio è infinito, in quanto la terra vi si dispiega all'infinito. Ma, nello stesso tempo, è *finito*, non solo perché *non* è l'apparire in cui si mostra *ogni* essente (cioè perché *esclude* alcuni essenti *che non appaiono*) ma anche perché contiene *solo* uno degli infiniti dispiegamenti della terra e *nessuno degli altri*: è finito per due ragioni, perché non contiene *tutti* gli essenti e perché non contiene tutti gli essenti *che appaiono*. La terra si dispiega infinitamente in infiniti cerchi. O, anche: ciò che cade in un cerchio dell'apparire finito non è *la totalità dell'apparire finito*.

In termini generali, l'argomentazione di Severino mira a dimostrare che l'apparire *attuale* non può essere unico. L'apparire attuale è l'apparire *come tale*: un apparire non attuale *non è apparire*. Infatti, ciò che è apparso o apparirà *appare ora*, ché, se non appare ora, il suo essere apparso o il suo apparire futuro *non appaiono*. Sicché, se ci sono infiniti cerchi dell'apparire finito, ciascuno di essi deve essere attuale. Ma attuale *in sé*, non per ciascuno degli altri per i quali l'attuale apparire è il proprio. Più precisamente, in ciascuno dei cerchi che ve ne sia un altro appare in forma astratta, quale necessità, implicata dall'apparire attuale di un cerchio, di un apparire *diverso* da quello attuale. Questa necessità si evince dal fatto che, quando in un cerchio appare una configurazione della terra (cioè quando un essente sorraggiunge per modo che si istaurano nuove relazioni con gli essenti già presenti, sicché muta la conformazione della *totalità* di ciò che appare), appare attualmente anche il suo apparire (il suo incominciare ad apparire) nel cerchio in cui appare e in cui apparirà l'incominciare ad apparire di tutte le configurazioni che sorraggiungeranno ad essa. Così, ciascuna appare attualmente in quanto, in momenti diversi, incomincia ad apparire: il suo apparire attuale è un incominciante. Ma l'apparire attuale di ciascuna cioè il suo incominciare ad apparire è *lo stesso* per tutte, non perché tutte attualmente appaiono ma perché, pur aparendo in momenti diversi, appaiono (incominciano

ad apparire) *nello stesso cerchio*: il loro incominciare ad apparire, quindi, non può essere diverso, *perché l'apparire che tutte incominciano è lo stesso*.

Ma, poiché l'apparire attuale di tutte le configurazioni della terra, che si succedono in un cerchio, *incomincia ad apparire*, anch'esso, *come tutto ciò che incomincia ad apparire*, deve essere oltrepassato. Ché, altrimenti, ci si troverebbe di fronte all'assurdo, ad un oltrepassante che non può essere oltrepassato e che diviene (incomincia ad essere) contraddittoriamente sfondo. Però, poiché l'apparire attuale della configurazione che appare è lo stesso apparire attuale di tutte quelle che infinitamente sopraggiungono in quel cerchio, *non può essere oltrepassato nel succedersi di queste, che appunto tutte si succedono avendo in comune l'incominciare ad apparire in quel cerchio*. Sicché, se l'attualità dell'apparire (l'apparire nella sua attualità) di una configurazione della terra deve essere oltrepassata (cioè, se è contraddittorio che non lo sia), è necessario che sia oltrepassata in un apparire diverso da quello del cerchio in cui attualmente le configurazioni appaiono:

La necessità che *tutto* ciò che sopraggiunge sia oltrepassato implica cioè che anche l'attualità delle configurazioni sopraggiungenti della terra sia aperta al necessario sopraggiungere, nell'apparire trascendentale, di qualcosa che è necessario che appaia – e dunque il cui apparire è attuale – ma che, essendo l'oltrepassamento dell'attualità che a quelle configurazioni compete nel cerchio finito dell'apparire, è necessario che appaia secondo *un'attualità diversa* da quella che compete al cerchio finito dell'apparire attuale.⁴⁷

Insomma, l'apparire attuale deve essere oltrepassato perché è un incominciante (= un oltrepassante); e ciò che l'oltrepassa è, a sua volta, un apparire ma, *eo ipso*, non può essere *lo stesso* apparire che è oltrepassato. Sicché l'apparire è, in sé stesso, molteplice cioè è un'unità che si attua in infiniti cerchi. In ciascuno di essi appaiono differenti cose: non il medesimo appare *diversamente* ma la molteplicità dell'apparire corrisponde a enti diversi. Quindi, l'apparire, secondo Severino, è molteplice *ma non equivoco*. O, anche: *mostra ciò che è così come è*. In tutti i cerchi la terra si

47. Ivi, pp. 171-172.

dispiega infinitamente e l'oltrepassamento dell'attualità dell'apparire di una sua configurazione è l'apparire di un diverso dispiegamento in un altro cerchio.

Le argomentazioni cui Severino ricorre, *nello specifico*, per dimostrare la necessità dell'oltrepassamento dell'attualità della terra in un altro cerchio dell'apparire sono due e, come dicevo sopra, mettono capo alla necessità che ogni sopraggiungente sia oltrepassato. Questa necessità dipende dallo sfondo cioè dalla condizione per cui solo può esserci un oltrepassamento (un sopraggiungente). In quanto tale, lo sfondo non può essere oltrepassato: infatti, ciò che lo oltrepassa non può apparire, cioè non può incominciare ad apparire sopraggiungendo. Senza sfondo, non c'è apparire. Reciprocamente, ciò che nell'apparire è inoltrepassabile non può che esserne lo sfondo; ché, appunto, non può essere oltrepassato in quanto è implicato in *tutto* ciò che appare, cioè perché opera (è presente) in ogni apparire, per modo che, senza di esso, nulla appare: ciò che lo oltrepassa, in questo stesso atto, si nega, perché, appunto, in tanto lo oltrepassa in quanto lo sfondo vi si conserva, sicché non lo oltrepassa punto. *Eo ipso*, proprio perché è lo sfondo ad essere l'inoltrepassabile, ogni sopraggiungente deve venire oltrepassato ché, altrimenti, *diventa* sfondo, cioè è un *apparente che contraddittoriamente diviene* (= *incomincia ad essere*) *necessario all'apparire*.

La prima argomentazione è la seguente. Il dispiegamento infinito della terra nel cerchio attuale dell'apparire (cioè la totalità attuale della terra quale insieme di ciò che appare attualmente, di ciò che è apparso e di ciò che infinitamente apparirà) *non è la totalità della terra che attualmente, di volta in volta, appare*: questa è solo una parte di quel dispiegamento. Infatti, il dispiegamento infinito della terra non può apparire, cioè non può essere un contenuto sopraggiungente, perché, come tale, dovrebbe essere oltrepassato e, quindi, *non sarebbe dispiegamento infinito*: il dispiegamento infinito è inoltrepassabile, perché l'oltrepassamento, in quanto tale, è dispiegamento. Tuttavia, con l'apparire della terra (con il suo incominciare ad apparire) appare, cioè incomincia ad apparire, necessariamente la *destinazione* della terra al dispiegamento infinito, cioè la relazione tra la terra che attualmente appare e tutte le configurazioni che, di volta in volta, sopraggiungono, la relazione per cui esse

appartengono tutte alla terra. Il contenuto che *non può non* apparire è appunto questo: che ciò che della terra appare attualmente non costituisce una configurazione definitiva ma deve essere infinitamente integrato con il sopraggiungere di nuove configurazioni. *Se un tale contenuto non appare, cioè se la configurazione attuale della terra appare come definitiva, la terra non appare punto* (=non incomincia ad apparire). In altri termini, l'incominciare ad apparire è, come tale, progressione infinita (in quanto oltrepassante deve essere oltrepassato, e così via all'infinito), sicché, con l'incominciare ad apparire di qualcosa, questo *deve* cominciare ad apparire, che l'apparire, che è cominciato, progredisce in differenti infinite configurazioni.

Orbene, in quanto è un incominciante, anche questo contenuto deve essere oltrepassato ma non può esserlo dalle configurazioni che sopraggiungono in quel cerchio, che appunto sopraggiungono *in sequenza*, cioè nell'infinita progressione che questo contenuto statuisce. Sicché il loro sopraggiungere non oltrepassa ma, per così dire, *conferma* quel contenuto: se lo oltrepassassero, non sopraggiungerebbero. Sicché quella destinazione può essere oltrepassata solo in una dimensione della terra che non appartiene a quel dispiegamento infinito, ossia in un altro cerchio in cui la terra è destinata a un diverso dispiegamento infinito, a configurazioni diverse da quelle che appaiono nel primo cerchio. Il dispiegamento infinito della terra, che si svolge in un cerchio, è necessariamente oltrepassato da un dispiegamento infinito che si compie in un altro cerchio.

La necessità che la destinazione della terra che appare attualmente sia un sopraggiungente, e quindi un oltrepassato, implica la necessità che il dispiegamento infinito della terra attuale sia oltrepassato in un cerchio diverso dal cerchio originario dell'apparire – e pertanto implica la necessità che questo diverso cerchio *sia* – pur non aparendo, quanto al suo contenuto concreto e determinato, all'interno del cerchio originario.⁴⁸

Perché non può essere oltrepassato da ciò che sopraggiunge nel cerchio attuale: ciò che sopraggiunge nel cerchio attuale, infatti, in tanto sopraggiunge in quanto è destinato a integrare la configurazione apparsa

48. Ivi, p. 175.

della terra, cioè è la terra *nel suo attuale dispiegarsi in una nuova configurazione*. Mentre a dover essere oltrepassata è proprio questa destinazione, cioè il dispiegamento attuale della terra in quel cerchio. Sicché il dispiegamento attuale della terra è oltrepassabile solo in un diverso cerchio dell'apparire, in cui, appunto, la terra si inoltra dispiegandosi diversamente, cioè manifestando configurazioni del tutto diverse.

Però, che quell'oltrepassamento possa cominciare ad apparire solo in un diverso cerchio, non vuol dire che non sia dato anche nel primo, seppure in forma astratta, *quale necessità del suo esserci*. Perché, anzi, senza questa "presenza", il primo sarebbe *l'unico cerchio*, ciò in cui *soltanto* si dispiega infinitamente la terra. Ma con ciò quella destinazione al dispiegamento infinito risulterebbe inoltrepassabile convertendosi in sfondo. Tuttavia, che l'altro, anzi gli infiniti altri cerchi costituiscano nella loro forma astratta lo sfondo del cerchio attuale significa che essi appaiono come necessariamente esistenti e, nel contempo, si mantengono nascosti, *cioè che non si manifestano come dovrebbero*, perché non possono non essere ma non ci sono (sono occulti).

Pertanto non sopraggiunge nemmeno, nel cerchio originario dell'apparire, ma appartiene allo sfondo di tale cerchio, l'apparire della necessità dell'esistenza di un *altro* cerchio – e anzi di un'infinità di cerchi diversi dal cerchio originario dell'apparire. È necessario che l'*altro* sopraggiunga; tuttavia l'apparire di questa necessità non sopraggiunge ma appartiene allo sfondo del cerchio originario.⁴⁹

Nel cerchio dell'apparire attuale si dà quindi, *come appartenente al suo sfondo*, l'apparire non attuale di altri cerchi. Questi debbono avere il suo stesso sfondo: lo sfondo è appunto lo stesso per ogni cerchio e ciascuno dei cerchi ne dipende. Sicché l'apparire non attuale richiede lo sfondo dell'apparire attuale ma in quanto sfondo, *non in quanto sfondo attuale*, perché, appunto, non è apparire *attuale*. In altri termini, solo nell'apparire attuale lo sfondo appare come tale, nel concreto apparire di ogni cosa, mentre nell'apparire non attuale appare *indirettamente*, solo come

49. Ivi, pp. 177-178.

necessariamente richiesto (anche) dagli infiniti altri cerchi dell'apparire ma non nel concreto apparire di qualcosa.

La seconda argomentazione che, secondo Severino, dimostra la necessità dell'oltrepassamento dell'attualità in un altro cerchio dell'apparire mette ancora capo al concetto di totalità attuale della terra. Questa, in quanto totalità dell'incominciante, è il dispiegamento infinito di ciò che sopraggiunge nel cerchio attuale dell'apparire. Dunque, non può essere un evento che sopraggiunge in quel cerchio. Ma da ciò non segue che la totalità attuale della terra sia inoltrepassabile; infatti, essa è la totalità di ciò che è destinato a incominciare ad apparire in un cerchio, ovvero l'insieme di ciò che comincia ad apparire in esso, sicché *non può appartenere al suo sfondo*. Dunque, è necessariamente oltrepassabile. In altri termini, la totalità attuale della terra non è un incominciante ma è la *totalità degli incomincianti* e, non potendo, come tale, appartenere allo sfondo, non è inoltrepassabile: se lo fosse, *eo ipso* lo sarebbero i suoi elementi. E, poiché il suo oltrepassamento esige un altro cerchio (il cerchio attuale, in cui si dà la totalità attuale degli incomincianti, non può sorpassare sé stesso), non può non esserci un cerchio diverso da quello attuale.

Del resto, la totalità *simpliciter* degli oltrepassanti include *ogni* oltrepassante e, quindi, non può essere oltrepassata. Ma ogni oltrepassante deve essere oltrepassato, sicché la totalità *simpliciter* degli oltrepassanti include *infiniti* oltrepassanti perché appunto ciascun oltrepassante è oltrepassato da un altro. Ora, pretendere che la totalità attuale della terra sia inoltrepassabile significa pretendere che coincida con la totalità *simpliciter* degli oltrepassanti, cioè che non vi siano altri oltrepassanti attuali tranne quelli che sopraggiungono nel cerchio attuale dell'apparire. Ma, con l'incominciare ad apparire degli essenti che costituiscono la totalità attuale della terra, comincia ad apparire in quel cerchio anche l'attualità di tale totalità, che a sua volta deve essere oltrepassata da un oltrepassante attuale. Ma, se la totalità attuale della terra, che si dispiega infinitamente ad apparire in un cerchio, è la totalità *simpliciter* degli oltrepassanti, l'incominciare ad apparire attuale di essa *non può essere oltrepassato nel cerchio in cui appare*, perché l'incominciare ad apparire degli oltrepassanti in un cerchio è *lo stesso*, sicché non può includere un incominciare ad apparire diverso (oltrepassante tutti gli altri). D'altra parte, deve essere

oltrepassato, perché è un incominciante. Così, la pretesa di risolvere la totalità *simpliciter* degli oltrepassanti nella totalità attuale della terra si imbatte in una contraddizione (l'incominciare ad apparire attuale della terra *non può essere oltrepassato nel cerchio in cui appare ma deve* essere oltrepassato) che può, secondo Severino, essere risolta soltanto se si ammette che la totalità attuale della terra non è la totalità *simpliciter* degli oltrepassanti. Ed è appunto risolta in questo modo: l'oltrepassante attuale dell'incominciare ad apparire attuale per il suo contenuto determinato eccede la totalità attuale della terra (e dunque cade in un altro cerchio dell'apparire), mentre può apparire senza il suo contenuto (quindi in forma astratta) nel cerchio attuale dell'apparire come elemento del suo sfondo.

Pertanto, una costellazione infinita dei cerchi finiti dell'apparire *non può non* "sopraggiungere" (questo è il termine usato da Severino) nel cerchio originario: la necessità dell'oltrepassamento della sua attualità è, infatti, necessaria presenza di una costellazione infinita di cerchi dell'apparire. Sicché la terra si dispiega infinitamente nella Gloria in infiniti cerchi, cioè la Gloria è l'unità di queste due direzioni, il dispiegamento infinito della terra all'interno di un cerchio dell'apparire e il dispiegamento infinito della terra in ulteriori infiniti cerchi in ciascuno dei quali si dispiega infinitamente.

Infatti, è vero che l'attualità dell'apparire del cerchio originario è oltrepassata in un apparire che per il cerchio originario non è attuale cioè che l'oltrepassamento attualmente non appare nel cerchio oltrepassato, ma è altrettanto vero che *la necessità di questo oltrepassamento appare*, cioè che appare nel cerchio originario che vi è un altro cerchio che lo oltrepassa. Quindi, nel cerchio originario incomincia ad apparire la "sintesi" (la relazione) tra l'attualità dell'apparire (il cerchio originario) e l'apparire in sé dell'altro cerchio (che appare *in forma astratta* quale necessario oltrepassamento del primo). In quanto incominciante, questa sintesi deve essere oltrepassata; ma non può esserlo nel primo cerchio né nel secondo (ché, contraddittoriamente, oltrepasserebbero sé stessi); quindi è richiesto per il suo oltrepassamento un terzo cerchio. E, poiché anche la sintesi tra l'attualità in sé di questo e l'apparire attuale è un contenuto che incomincia ad apparire nel cerchio originario, è richiesto, a

sua volta, un quarto cerchio che la oltrepassi, e così via all'infinito. Sicché nel cerchio originario si affolla un'infinità di cerchi, un'infinità di altri "Io" di cui appare originariamente la necessaria presenza. Questa è la forma *astratta* degli altri "Io", nel senso che è semplicemente il loro *essere necessario* che prescinde dagli altri caratteri che pure essi posseggono.

Sicché, per Severino, il solipsismo è insostenibile non perché sia lecito pensare (ipotizzare) che oltre me vi siano altri ma perché è necessario che *altri ci siano*: la loro negazione (la pretesa di un *ego solus*) è contraddittoria, perché, senza relazione agli altri, non ci può essere l'*ego* che li nega. Quindi, senza gli altri non ci sono io, non nel senso che l'essere di altri deve essere *presupposto* per il fatto che ci sono io ma nel senso che l'essere degli altri si riafferma nella sua negazione, nella contraddizione di un *ego solus*. Cioè, l'*essere degli altri*, che non è un prolungamento del mio, è la necessità *del loro essere*. Sicché, semplicemente consapendone la necessità, incontro gli altri, perché la necessità non è tutto ciò che sono ma, certamente, è il loro *essere*. La necessità è la forma che compete agli altri "Io" *costitutivamente*.

Del resto, la forma astratta con cui gli infiniti altri "Io" si manifestano nel cerchio originario è destinata essa stessa ad essere superata. Infatti, è necessario che, "da ultimo, nel cerchio originario e in ogni cerchio oltrepassato dagli altri cerchi, appaia non soltanto la loro forma astratta ma anche la totalità del loro concreto contenuto incominciante"⁵⁰. Apparendo nel cerchio originario la necessità del suo oltrepassamento in un altro cerchio ma non il suo essere effettivamente oltrepassato, cioè non aparendo l'altro cerchio nel suo oltrepassarlo, vi *appare, eo ipso, l'assenza dell'oltrepassamento effettivo*. Ma questa assenza è un incominciante e, come tale, deve essere oltrepassata. Infatti, se fosse definitiva, sarebbe un inoltrepassabile. Sicché una tale assenza può essere solo provvisoria: poiché in ogni cerchio dell'apparire appare la necessità che un'infinità di altri cerchi lo oltrepassino e, poiché, alla fine, questa assenza (= la mera necessità di un oltrepassante) in ciascun cerchio non può essere definitiva, in ogni cerchio dell'apparire, *in quanto oltrepassato*, debbono, alla fine, manifestarsi tutti i cerchi, *in tutti i loro aspetti*, in quanto lo oltrepassano.

50. Ivi, p. 187.

Infatti, l'oltrepassamento non è una cancellazione ma una conservazione. Per ciò stesso, poiché oltrepassandolo lo conserva, l'oltrepassante incontra il cerchio originario, cioè vi si relaziona manifestandosi per ciò che è. Ma la relazione in cui ciascuno si manifesta all'altro in quanto oltrepassante è di ulteriorità cioè di superamento: così, ogni cerchio, in quanto vi si manifestano tutti gli altri che lo oltrepassano, è rispetto ad essi il passato mentre essi sono il futuro. Ma, poiché per ciascun cerchio tutti gli altri sono oltrepassanti, l'oltrepassato è oltrepassante tutti gli altri cerchi che lo oltrepassano. Sicché

Non c'è cerchio così lontano nel passato del cerchio originario da non essere un futuro rispetto al cerchio originario; non c'è cerchio così lontano nel futuro del cerchio originario da non essere – qualora esso sia un cerchio che oltrepassa il cerchio originario e pertanto ne è oltrepassato – un passato rispetto al cerchio originario. Il cerchio oltrepassante è sopraggiungente e, come il cerchio sopraggiungente è un futuro rispetto al cerchio in cui sopraggiunge, così quest'ultimo è un futuro rispetto al cerchio sopraggiungente.⁵¹

Ricapitolando, nessun cerchio è passato o futuro rispetto agli altri, se gli altri sono dati in forma astratta. Perché la costellazione infinita dei cerchi, che, secondo Severino, *sopraggiungono* nel cerchio originario in forma astratta, non incomincia ad apparire in esso ma ne costituisce lo sfondo, quale *necessità* che lo stesso sia oltrepassato da un'infinità di cerchi. Sicché la costellazione infinita dei cerchi è *in sé* (forma astratta) semplicemente *presente* in ciascuno, a prescindere dall'oltrepassamento effettivo che incomincia ad apparire nel cerchio che lo oltrepassa: ciascun cerchio è la compresenza di altri *nel loro essere*.

Invece, nell'atto in cui la forma astratta viene superata con il concreto manifestarsi in ciascuno di tutti gli altri, ciascun cerchio è *futuro* rispetto al cerchio che oltrepassa in quanto, in sé stesso, questo è effettivamente oltrepassato (= è passato) cioè in quanto incomincia ad apparire nell'oltrepassato l'oltrepassamento concreto. Quindi, il futuro è tale per il passato, perché passato e futuro dei cerchi concernono *essenzialmente*

51. Ivi, p. 196.

l'oltrepassato, concernendo in esso l'incominciare ad apparire dell'oltrepassamento. E concernono il cerchio oltrepassante *solo di conseguenza*, cioè soltanto in quanto la sua assenza concreta viene superata nell'oltrepassato. D'altra parte, quello stesso cerchio oltrepassato è oltrepassante tutti gli altri, quindi è un futuro rispetto ad essi. Sicché, per usare i termini di Severino, il passato è il futuro e il futuro è il passato.

Riflessioni conclusive

Mi sembra che il tema centrale emergente dai testi affrontati sia quello del divenire. Infatti, poiché l'essere non può non essere, la verità dell'essere è la sua *eternità*, sicché il divenire non può essere pensato come il *cominciare* e il *finire dell'essere*. Perché, se l'essere comincia ad essere, comincia dal nulla, cioè dal suo non essere, e, se finisce di essere, finisce nel nulla, cioè nel suo non essere. Il divenire in quanto *cominciare* e *finire dell'essere* pone l'essere *nel tempo*, nell'intervallo tra un "prima" e un "dopo", in cui soltanto l'essere è e non può non essere; cioè pone la necessità dell'essere come *condizionata* dal tempo. Il quale, poi, non potrebbe essere né non essere, non *essere* perché ne è condizione né *non essere* perché, non essendo, non potrebbe essere condizione dell'essere.

Ma il nulla non è. Sicché l'essere non può cominciare ad essere e finire di essere, perché cominciare dal nulla è non cominciare, finire nel nulla è non finire: la necessità dell'essere è, quindi, *incondizionata*. Perché, appunto, non c'è nulla che la possa condizionare. Del resto, una necessità condizionata *non è necessità*: se l'essere non può non essere *solo quando è*, allora può non essere.

Ma, se dell'essere non si può dire che comincia ad essere e finisce di essere, non lo si può dire *neppure dell'ente* (di una qualsiasi cosa che è): perché, dicendolo dell'ente, è del suo essere, cioè *dell'essere*, che lo si dice. Quindi, ciò che comincia ad essere e finisce di essere è nulla perché nulla sono il cominciare e il finire dell'essere, cioè perché l'essere non può cominciare né finire. Sicché, se il divenire è cominciare e finire dell'essere, non ci può essere. Ma il divenire è *constatato* e, fin da *Ritornare a Parmenide*, lo sforzo di Severino è di pensare come questo fatto sia possibile (pensabile). La soluzione che ne dà è che il divenire è non incominciare ad essere ma *incominciare ad apparire*; perché anche l'apparire è. Mentre in *Essenza del nichilismo*, l'incominciare ad apparire è connesso

al cessare di apparire, cioè allo scomparire dell'apparso (=quando qualcosa appare, altro, che prima appariva, scomparire, sicché ciò che appare anche scomparire), in *Destino della necessità* e ne *La Gloria* Severino pensa che ciò che incomincia ad apparire *non può cessare di apparire* ma deve continuare ad apparire *come passato* e alla fine (cioè anche se, inizialmente, ciò può non verificarsi), seppure come passato, *deve apparire nella sua interezza (così come appariva quando appariva presente)*.

Tuttavia, in tanto un *quid* incomincia ad apparire in quanto è già; ed è già *così come appare*: sicché il suo incominciare ad apparire non può importare *nulla di nuovo*, dovendo quel *quid* già da sempre (*prima di incominciare ad apparire*) includere, quale suo predicato, l'apparire. Ché, altrimenti, incominciando ad apparire *incomincerebbe ad essere*: in altri termini, l'incominciare ad apparire non può essere il *divenire altro* di ciò che appare senza essere un incominciare ad essere. Ma, se il divenire è l'incominciare ad apparire senza essere un divenire altro di ciò che incomincia, allora il divenire è *semplicemente* l'apparire quale sopraggiungere tra gli apparenti di un contenuto *che già è così come appare*¹: quel contenuto prima non appariva e ora appare *come già da sempre (prima di apparire)* è. Ad incrementarsi, quindi, è *solo* il cerchio dell'apparire, che, tra l'altro, secondo Severino si incrementa *indefinitamente*. Ma questo incremento è, in fondo, parvente perché, non potendo cominciare ad essere quando si compie, è già da sempre. Sicché ogni volta che appare un nuovo contenuto nel cerchio dell'apparire questo incominciare ad apparire costituisce un doppio *rispecchiamento*, del contenuto che ora appare così come è già da sempre e del progresso del cerchio, in cui quel contenuto appare, che ora si compie così come è *già interamente compiuto*. Il divenire è apparire (incominciare ad apparire) ma l'apparire è *rispecchiamento* di ciò che è così come è.

Sic stantibus rebus, mi domando se questo modo di pensare il divenire da parte di Severino non ne sia la negazione: infatti, risolto il divenire nell'apparire di ciò che già è, è risolto, a mio giudizio, in nulla: se un contenuto diviene apparendo ma appare così come è *già da sempre (come*

1. Tralascio qui la questione della cosiddetta "differenza ontologica", cioè che nel suo apparire un contenuto appare privo della relazione con gli altri enti nel Tutto, perché, per lo stesso Severino, pur apparendo incompleto, *appare come è*.

è prima di apparire) e se la totalità degli apparenti diviene incrementandosi di quel contenuto ma viene ad essere così come è già da sempre (= se tale incremento è già da sempre compiuto), *non c'è divenire ma mera reiterazione della manifestazione di un essente* che, appunto, reduplica la sua manifestazione in un ambito *più limitato* di quello in cui originariamente si manifesta (l'apparire infinito). Ciò che a questo punto sembra lecito domandare è se davvero l'impossibilità di pensare il cominciare e il finire dell'essere comporti che il divenire sia pensabile solo come incominciare ad apparire, cioè se il divenire in quanto cominciare e finire sia davvero il nulla che non può essere.

Che l'essere non possa cominciare né finire (quindi che il divenire non possa essere il cominciare e il finire *dell'essere*) è, in effetti, la negazione del nulla; ché l'essere comincerebbe dal nulla o finirebbe nel nulla ma il nulla *non è*. In effetti, a mio giudizio ma, per quello che credo di avere capito, *non a quello di Severino*, l'essere *non può non essere* perché il nulla *non può essere*, cioè perché, se è, non è nulla: il nulla, quindi, è una parola che, contraddicendosi, designa l'assenza di essere; a rigore, questa parola, negando che l'essere sia, *si nega* perché, appunto, si contraddice: dice che c'è l'assenza di essere che essa stessa, *essendo*, nega. Orbene, questa negazione del nulla, che è la stessa negazione del divenire in quanto cominciare e finire dell'essere, non è nulla, perché ne è la negazione, ma *diviene*, in quanto incomincia dalla rappresentazione "nulla" e termina nell'affermazione (meglio, *nell'affermarsi*) dell'essere nell'atto in cui la rappresentazione "nulla" si nega. Questo divenire è il pensiero che pensa l'essere negando il nulla, pensandolo appunto processualmente, come ciò che non può non essere: *il nulla (l'assenza di essere) è la contraddizione che si toglie nell'atto in cui si pone ("è" nulla) e afferma l'essere nella sua incontraddittorietà*; reciprocamente, la contraddizione, in quanto porre e togliere, cioè togliere *nello stesso atto* in cui si pone, è nulla, *eo ipso* è l'affermarsi dell'incontraddittorio nel suo essere. Il nulla è la sua negazione, però la sua negazione non è nulla ma è *la coscienza che solo l'essere è*.

Orbene, se è possibile negare il divenire inteso come il cominciare e il finire *dell'essere*, non è possibile negare il divenire *in assoluto*. Perché la negazione è divenire, sicché negare il divenire è negare la negazione, ancora negare. La negazione, infatti, non può essere il "non" che è *essente*,

già da sempre e eternamente “non”. Perché, così posta, è *puro* “non”, il “non” senza contenuti o, anche, il “non” che si estende a tutto, l’assenza di essere. Sicché considerata come il “non” che è *essente*, la negazione è intesa come nulla. *Eo ipso*, è negata, perché la negazione che nega tutto *non nega nulla*: sostantivare la negazione equivale a negarla. Infatti, nel tutto che viene negato deve essere inclusa la stessa negazione, sicché, negando il tutto, la negazione negherebbe sé stessa: negare nulla e negare il tutto *sono lo stesso*. Il che significa che la negazione, non potendo essere totale, deve essere negazione di un contenuto. Ma in tanto è negazione di un contenuto in quanto è affermazione di altro; quindi, la negazione deve cominciare da ciò che nega e finire in ciò che afferma.

Infatti, se è negazione di un contenuto, lo richiede: ciò che nega è ciò *per cui* c’è negazione ossia ciò da cui la negazione comincia. Ma ciò da cui la negazione comincia non è ciò da cui dipende, *appunto perché ne è negazione*. Tuttavia, negando quel contenuto, *afferma altro*. La necessità di risolversi in affermazione (= di finire) è, in effetti, la *stessa* necessità di cominciare *negando ciò da cui comincia*. Perché, non potendo essere totale, non può non essere il suo cominciare ma, *eo ipso*, deve essere il suo finire (il suo togliersi in ciò che in essa si afferma); se nega un contenuto, *deve* affermare altro. Sicché la negazione *non è* ma *diviene*; se non diviene, cioè *se non comincia dal suo negato e non si toglie nell’affermazione di altro*, non è negazione. E, se è innegabile, lo è, parimenti, il suo divenire.

Ma, se la negazione è il suo cominciare e il suo finire, non può finire se non ricominciando e non può ricominciare se non finendo. Ossia, la negazione è processo infinito, *mai concluso*. Chiudere il processo della negazione, arrestandola ad un qualche contenuto (= sottraendo quel contenuto alla possibilità di venire negato), equivale a negare la negazione. Perché, se negando, si afferma, si nega per trovare ciò che non può venire negato, ossia un’affermazione che rende impossibile (contraddittorio) ogni tentativo di negazione. Ma, *eo ipso*, si trova l’innegabile *nel tentativo di negarlo*, non perché non si nega (= non perché si sottrae un contenuto alla negazione, cioè perché *lo si dogmatizza*) ma nel togliersi della sua negazione. Innegabile è ciò che non può essere negato perché il tentativo di negarlo fallisce, cioè perché *si afferma* nella negazione della sua negazione. Sicché l’innegabile non chiude il processo della negazione perché,

appunto, è tale *nell'atto in cui si tenta di negarlo*; se non si continua a tentare di negarlo, cessa di essere innegabile.

Pertanto, che l'essere non possa non essere esclude il nulla ma non esclude il divenire. *Perché la necessità dell'essere si afferma nel divenire (nel togliersi della sua negazione)*. E il divenire, quale negazione, cioè in quanto incominciare e finire (ma non *dell'essere*), è innegabile tanto quanto l'essere. Poiché, senza il divenire, l'essere *può non essere*, negare il divenire è negare l'essere, cioè pensarlo (ipotizzarlo) privo della necessità per cui è essere. Il che, però, non significa che essere e divenire siano lo stesso, perché il divenire, in cui l'essere si afferma, è la negazione che *non è: eo ipso*, non “sta”, incomincia dal nulla (dalla rappresentazione “nulla”) e si risolve in affermazione dell'essere. Né significa che l'essere *dipende* dal divenire in cui si afferma. Perché è, piuttosto, *per l'essere* che c'è il divenire. È, infatti, per l'essere che la rappresentazione “nulla” *si toglie*, cioè è per l'essere che l'essere viene pensato nel togliersi della sua negazione, *perché vi si afferma*: il nulla, se è, è l'essere stesso, sicché l'essere si afferma *per sé stesso* nella sua negazione; ciò che lo nega *lo afferma*, sicché non si afferma per mezzo della sua negazione ma perché *si impone* in essa e nonostante essa. Pertanto, non il divenire rende possibile l'essere ma l'essere rende possibile il divenire. Negare l'essere è negare il divenire risolvendolo in nulla.

Ricapitolando, da una parte, a mio giudizio (Severino non concorda) l'essere, che è necessario, non può essere pensato senza il divenire; perché senza il divenire non se ne afferma la necessità: il *non poter non essere* dell'essere è il divenire (togliersi) della sua negazione (il non essere). Dall'altra parte, il divenire della sua negazione c'è soltanto perché l'essere vi si afferma. Senza il divenire, l'essere può non essere – senza l'essere non c'è divenire ma il sostantivarsi della negazione (il nulla). Sicché negare l'essere è negare il divenire, e viceversa.

Se il pensiero è il processo della negazione in cui l'essere si afferma, il pensiero è l'essere stesso. Perché appunto ne è l'affermarsi. Ma il pensiero è l'essere *in quanto vi si risolve*. Infatti, se non è pensiero, l'essere è nulla: l'essere *non può non essere* ma una necessità solo opinata non è necessità. Il necessario è ciò il cui opposto è impossibile, ossia *si nega*, e il togliersi della negazione è pensiero: la necessità è pensiero. Ma il pensiero, che,

pensando l'essere, è l'essere stesso, *non è altro che il puro affermarsi dell'essere*, ossia è solo l'atto del negare in cui l'affermativo si impone, *solo* il luogo in cui l'essere si impone. Sicché il pensiero nell'atto in cui lo pensa è l'essere ma in questo atto, *per sé stesso, non ha nulla di proprio*: nell'atto in cui lo pensa, è vuoto di sé e pieno di essere – solo così il pensiero è, solo così il pensiero pensa, nel riconoscimento dell'*esclusività dell'essere, che solo l'essere è*. L'identità di essere e pensare ha quindi natura processuale (di qui il termine più appropriato di "identificazione") perché si afferma nel processo del pensiero che consiste nel togliersi di una duplice possibilità, che l'essere non sia pensiero e che l'essere si risolva nel pensiero (che sia immediatamente identico ad esso). Ché in entrambi i casi l'essere sarebbe nulla: nel primo caso, non essendo pensiero, potrebbe non essere – nel secondo caso, risolvendosi nel processo della negazione, sarebbe negazione assoluta. E nulla sarebbe lo stesso pensiero. L'identità di essere e pensare o è il processo in cui il pensiero si pensa identico all'essere cioè è l'affermarsi dell'essere nel processo in cui il pensiero, pensandolo, *vi si risolve* o è nulla.

Ma, se l'essere è l'atto del pensare, dell'essere non si può pensare *se non che non può non essere*. Se non lo si pensa nella necessità del suo essere, non è l'essere che si pensa, perché lo si scavalca. Così, non lo si pensa mettendosi alla ricerca dei suoi predicati, perché, appunto, si scavalca l'impossibilità di non essere, *che sola dà l'essere*. In altri termini, l'essere, *proprio come l'atto del pensare che è il suo affermarsi*, non può essere un pensato. Se è pensato, non è l'atto del pensare, cioè non è l'essere nel suo affermarsi necessario. E, poiché, in quanto pensato, non è essere, l'essere è eccedente ogni pensato, essendo anzi eccedente questa stessa eccedenza, ché deve eccedere lo stesso esser pensato come eccedente.

Severino radica il nichilismo del pensiero occidentale nella tecnica che considera l'ente (l'essere dell'ente) disponibile a ogni manipolazione, alla sua produzione o al suo annientamento. Ora, a prescindere dal suo discorso, credo che questa radice possa essere parimenti ritrovata nell'ontologia, perché la pretesa di pensare l'essere (= che l'essere sia un pensato) non è altro che la pretesa che l'essere *sia ciò che se ne pensa*, che dipenda dal pensiero. Perché, se è pensato, non è *per sé stesso* ma per il pensiero che lo pensa, *sicché può non essere*. Se l'essere è un pensato,

l'essere e il nulla sono parimenti possibili: la domanda "perché l'essere piuttosto che il nulla?" è la conseguenza della risoluzione dell'essere in un pensato, cioè è *l'ontologia come tale* ed è sottesa ad ogni riflessione ontologica. Al contrario, quella domanda non può essere posta *perché dell'essere, essendo lo stesso atto del domandare (= il pensiero in atto), non si può domandare.*

Ho più volte avvertito che Severino non concorda con quanto da me esposto relativamente al divenire, cioè che la negazione è divenire cominciando e convertendosi in affermativo. Infatti, Severino non concepisce la negazione come *convertitore universale* ma come relazione *estrinseca*. Per esempio, quando pensa che l'essere *non può non essere* non intende che l'essere si affermi nel *negarsi* della sua negazione, cioè che l'essere sia l'atto di questo affermarsi. Intende, invece, che, *siccome l'essere è, allora il nulla non è*. Cioè, l'essere non può non essere, perché, *essendo*, non fa essere il nulla, lo nega nel senso che gli impedisce di essere. La necessità dell'essere (= il non essere del nulla) è, quindi, una conseguenza dell'essere: se (= *poiché*) è, non è nulla, cioè se (= *poiché*) l'essere è, il nulla non è. La sua necessità (= l'essere non è non essere) è, appunto, che l'essere non sia se non quel che è, cioè che non possa essere nulla, quindi è *escludere il nulla*. Reciprocamente, un essere non necessario (un essere che può essere nulla) è un essere, che non esclude di essere nulla, quindi un essere *contraddittorio* cioè un essere che, non escludendo che ad essere sia il nulla, contraddice la sua identità di essere. La necessità dell'essere dipende, pertanto, secondo Severino dalla sua *identità*, ché, se non esclude il nulla, *non è essere*: l'essere non è non essere *perché c'è*; se c'è, *non può non opporsi al non essere*. Infatti, "l'essere si oppone al non-essere perché identico a sé, ed è identico a sé perché si oppone al non-essere: cooriginarietà di identità e opposizione"²: non c'è identità dell'essere senza opposizione al nulla e non c'è opposizione al nulla senza identità dell'essere. Ma questa cooriginarietà è fondata sull'identità, perché, senza opporsi al nulla, l'essere non è tale. In ogni caso, la negazione, che esprime la necessità dell'essere, è concepita da Severino non come intimo risolversi del negativo ma come *opposizione*, quindi come un'attività *estrinseca*.

2. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 51.

L'opposizione dell'essere al nulla (del positivo al negativo) è l'opposizione universale, perché connota *ogni essere* la cui opposizione al *suo* non essere ne è un'individuazione. Perché, secondo Severino, l'essere è la totalità degli essenti (tutto ciò che è): un *quid*, se è, è l'essere stesso, perché, se è, non è nulla; se è, nega il nulla. Quindi, non può non essere, è eterno. Ma non solo nega il nulla come assoluto "non"; ché, se è, *non è ogni altro* – se lo fosse, sarebbe nulla: infatti, *non essendo esso*, ogni altro è il suo nulla. Sicché la sua identità è tale che, per essere ciò che è, deve opporsi a ogni altro. Ma l'altro cui si oppone è parimenti essente. Viceversa, l'essere come tale, che si oppone al nulla, non si oppone a nessun essente: è lo "è" di ciascuno e per questo gli è diverso, *perché è lo "è" di ogni altro*. Sicché l'essere quale totalità degli essenti è l'insieme di infinite determinazioni, ciascuna identica a sé stessa e, *eo ipso*, ciascuna opponentesi a tutte le altre.

Questa risoluzione dell'essere nella totalità degli essenti (totalità delle determinazioni) mi sembra resa possibile dal modo con cui Severino concepisce l'essere. Perché se l'essere è l'affermarsi nella sua necessità (come penso io), dalla necessità dell'essere non si può inferire la necessità di tutto: se l'essere è l'affermarsi nella sua necessità, qualcosa è *veramente* solo se non può non essere, appunto se si afferma nella sua necessità. Così, "casa", "rosso", "mare", ecc., *sono* solo se si affermano nel togliersi della loro negazione, che non è il nulla ma la determinazione opposta: che possa essere il loro opposto, cioè che possano non essere, è il non essere delle determinazioni. Sicché, se il loro opposto è possibile, non sono. Non nel senso che siano nulla ma nel senso che si tolgono (*cioè divengono*) perché non sono *veramente*. Il divenire del nulla (della rappresentazione "nulla") è, quindi, lo stesso divenire di ogni determinazione la quale, poiché l'opposto è possibile (= una determinazione in tanto è in quanto non è l'altra e, quindi, richiede l'altra per essere), è veramente togliendosi; e il divenire si radica nell'essere quale sua condizione: le determinazioni divengono perché non sono l'essere ma, *eo ipso*, divenendo sono *nell'essere*. Non essendo, sono in sé altre da sé, cioè sono nella possibilità di essere diversamente da quel che sono (dal modo in cui appaiono). Il che non significa che la determinazione sia un *ἐπαμφοτερίζειν*, cioè sia indifferente al proprio essere o al proprio non essere: la determinazione non è ma, *eo*

ipso, non è nulla, sicché non può essere condotta all'essere né annullata. Può, però, essere utilizzata e all'uso mi sembra deputata la tecnica: la tecnica è, secondo me, l'infinito possibile uso di ciò che è immediatamente dato.

Invece, se (come pensa Severino) l'essere è ciò che non è nulla (ciò che si oppone al nulla), "casa", "rosso", "mare", ecc., *non essendo* nulla, sono l'essere stesso: essendo, si oppongono sia al nulla che ad ogni altra determinazione e restano eternamente quel che sono nell'immobile identità del loro essere³. E ciò che si è detto di "casa", "rosso", "mare", ecc si deve dire di qualunque altra determinazione immediatamente data. Per Severino, l'essere è immediato. Infatti, non si ha bisogno di alcuna dimostrazione per affermare che l'essere è: "l'affermazione o posizione di esso è la stessa presenza, manifestazione, attualità di tale essere."⁴ Si afferma che l'essere è perché sta di fronte a noi, ci si manifesta, si dà ora. E non si ha bisogno di altro che la sua *ovvietà*. Secondo Severino, questa immediatezza si lascia accanto la possibilità di venire negata, sicché l'essere, per essere veramente fondamento, deve imporsi sulla sua negazione. Ma "L'opposto, la negazione che l'essere sia (a quel modo che è per sé noto convenirgli), è tolto solo in quanto *si rilevi, si ponga* che l'essere è *immediatamente* presente, e cioè solo in quanto si rilevi che per affermare che l'essere è non c'è e non può esserci bisogno di alcuna dimostrazione."⁵ La negazione dell'essere (il nulla) non può essere *perché l'essere* è ma che l'essere sia è immediato: l'essere è necessario ma la sua necessità ha fondamento nella sua immediatezza.

Non posso non rilevare che all'immediato, in quanto acclara sé stesso senza bisogno di ulteriori indagini, *ci si può solo affidare*. Se non ci si affida e lo si sottopone a indagini, *lo si nega*. L'immediatezza è quindi *solo un atto di fede*: un contenuto è immediato soltanto in quanto *si crede* che sia *veramente così* e che, per l'evidenza che esibisce, discuterlo sia un'inutile perdita di tempo. *Eo ipso*, però, non c'è nulla di immediato, perché l'immediato è tale *per fede* e chi non è portatore di quella fede può bene

3. Mentre, per me, "casa", "rosso", "mare", ecc., *non sono* nulla proprio perché non sono, cioè perché si tolgono nell'essere. Se fossero nulla, cioè se fossero cancellate, quelle rappresentazioni sarebbero.

4. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 143.

5. Ivi, p. 147.

discutere quel contenuto. Con che l'immediato è, *come tale*, ciò che può non essere. Cioè, la certezza del suo essere è solo presupposta. Pertanto, se, per Severino, che l'essere sia è immediato, *per Severino* l'essere *può non essere*. Che il nulla non sia, cioè che l'essere sia necessario, è, infatti, per lui solo un prolungamento dell'immediatezza dell'essere, della fede che l'essere è. Il nichilismo si insinua nel principio che Severino pone a fondamento del suo pensiero: la fede nell'essere non può non avere il nulla come suo sfondo, come suo "orizzonte".

Bibliografia

- Lami A. (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti. Da Talete a Empedocle*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1991
- AA.VV., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 1990.
- Aristotele, *Dell'espressione*, in *Opere*, vol. 1, BUL, Bari, 1988.
- , *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1978.
- , *Topici*, in *Opere*, vol. 1, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 1985.
- Bacchin G. R., *Anypotheton*, Bulzoni, Roma, 1975.
- , *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia, 1967.
- Hegel G.W.F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 1980.
- , *Fenomenologia dello spirito*, La nuova Italia, Firenze, 1976.
- , *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1974., vol. I.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.
- , *La questione della tecnica*, in "Saggi e discorsi", Mursia, Milano, 1991.
- Kant I., *Critica della ragion pura* Bari, Laterza, 1991.
- Leonardo, *Pensieri filosofici e scientifici*, Signorelli, Firenze, 1970.
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1999.
- , *Così parlò Zarathustra*, Longanesi, Milano, 1972.
- , *Crepuscolo degli idoli*, Roma, Newton Compton, 1980.
- , *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1977.
- , *La volontà di potenza*, Milano, Bompiani, 2000.

Platone, *Repubblica*, in “Opere complete”, vol. 6, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 1978.

—, *Sofista*, in “Opere complete”, vol. 2, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 1987.

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

—, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.

—, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982.

—, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005.

—, *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2010.

Stella A., *Il concetto di “relazione” nell’opera di Severino*, Guerini Associati, Milano, 2018.

—, *“Metafisica originaria” in Severino*, Guerini Associati, Milano, 2019.

Il presente volume cerca di affrontare, anche riconducendoli alle premesse contenute ne *La struttura originaria*, alcuni temi della filosofia di Emanuele Severino tratti da *Essenza del nichilismo*, *Destino della necessità* e *La Gloria*. I temi afferiscono alle quattro aree corrispondenti ai capitoli del volume (“L’essere”, “L’apparire”, “La terra”, “La Gloria”). Nel condividere la convinzione secondo cui la filosofia è il luogo in cui accade la verità, il luogo del suo disvelamento, l’autore mette in questione le tesi severiniane perché, appunto, ne emerga la verità.

ARTURO VERNA ha insegnato filosofia e storia al Liceo Scientifico Statale “A. Orsini” di Ascoli Piceno ed è, attualmente, Dirigente Scolastico del Liceo Classico Statale “F. Stabili – E. Trebbiani” di Ascoli Piceno. Laureatosi in filosofia presso l’Università degli studi di Padova, ha rivestito, nella stessa Università, il ruolo di assistente volontario presso la Cattedra di Filosofia Teoretica del prof. G.R. Bacchin, facendo parte del Centro Studi di Filosofia Teoretica da questi diretto e collaborando con la rivista “Teoretica”. Attualmente fa parte del Comitato di redazione della Rivista “Cum-Scientia. Unità nel dialogo”. I suoi studi approfondiscono tematiche (anche pedagogiche) che affronta, nella tradizione della scuola cui appartiene, alla luce della problematicità pura. Autore di diversi contributi scientifici, ha pubblicato nel 2002 il volume *Lecture filosofiche*, nel 2005 il volume *Originaria criticità della ragione*, nel 2012 il volume *La relazione educativa*, nel 2015 il volume *I fondamenti filosofici dell’insegnamento* e nel 2020 il volume *La relazione*.

ISBN / EAN



9 788893 925600 >