

Emanuele Severino e la destinazione del finito all'infinito

di Cristina Pagnin*

ABSTRACT

This paper is aimed at taking into consideration the reason why, in our experience, we have to deal with finite things (and, secondly, multiple things and becoming). In our view, the reason for this is to be found in the infinite nature of Totality, which, in order to be non-contradictory, must necessarily be articulated into all finite beings.

_ Contributo ricevuto il 24/02/2018, Sottoposto a *double blind review*, accettato il 29/03/2018.

I _ Perché appare quel che appare?

Proprio in quanto il pensiero di Emanuele Severino si configura come la testimonianza più fedele dell'autentico senso della verità dell'essere, in esso si trova custodito anche l'unico senso secondo il quale il divenire può essere pensato senza contraddizione: non, dunque, come l'impossibile uscire e ritornare nel nulla da parte degli essenti, ma come il necessario procedere del finito verso l'infinito.

La tesi che qui si vuol sostenere è che tale 'inaudita' concezione del divenire – che negli ultimi scritti del filosofo viene indicata con il termine 'oltrepassare' –, sia ciò che, da ultimo, consente non soltanto di dare ragione di ciò che

effettivamente appare – del fatto che a un 'prima' succeda sempre un 'poi', che alla coscienza appaia qualcosa come una 'freccia del tempo', che la realtà, insomma, si presenti secondo configurazioni di volta in volta diverse –, ma soprattutto del *perché* questo accada.

Infatti, la domanda sottesa all'intero discorso severiniano, l'interrogativo adombrato in ogni scritto, anche se, forse, non del tutto esplicitato, è: perché appare quel che appare? O meglio: perché la parte appare, e non appare soltanto l'infinito dispiegarsi del Tutto? Perché, cioè, l'apparire infinito del Tutto, anziché apparire solo a se stesso, nella propria totale autotrasparenza, si dà nel finito, generando quella contraddizione C che, ne *La Struttura originaria*, si dice

* Ricercatrice indipendente.

l'uomo abbia il compito, infinito, di superare?¹

Dario Sacchi sembra sollevare il medesimo interrogativo, quando chiede

Come può qualcosa essere, essere reale, senza essere tutto l'essere, senza essere la Totalità?

Sembra che ciò sia possibile solo a condizione che il non-essere penetri nell'essere frammentandolo e moltiplicandolo, e dunque solo a condizione che il non-essere abbia una qualche positività. [...] Com'è possibile che vi sia alterità, molteplicità, relatività sul piano dell'essere, che per se stesso dice assoluta unità?²

Per provare a rispondere, crediamo sia utile tornare proprio alla prima, grande opera del '58, nella quale Severino avanza una tesi fondamentale: egli sostiene che la posizione di ogni determinazione – di ogni significato – implichi, necessariamente, la posizione dell'intero semantico. In altre parole, se il significato del Tutto non viene posto, nessun significato può essere posto. Il Tutto, cioè, è ciò che appartiene necessariamente (come tolto) ad ogni significato, perché, senza una relazione con il Tutto – senza una relazione con la totalità degli altri significati – nessun significato potrebbe essere se stesso: nessuna determinazione potrebbe mantenersi ferma nella propria identità, e finirebbe per confondersi con tutto ciò che è altro da sé³.

La struttura originaria è precisamente questo: è l'originario – cioè, immediato

– apparire della necessaria relazione che unisce ogni significato ad ogni altro significato; è il darsi di «una complessità, o l'unità di un molteplice»⁴, per il quale nessun ente è pensabile, incontraddittoriamente, separato da ogni altro ente.

Tuttavia, tale complessità, che pure appare – e che, anzi, è ciò che per primo appare, come il *per se notum* –, appare soltanto formalmente, astrattamente, e non concretamente. L'Intero dell'essere appare solo 'in parte', e la stessa affermazione dell'impossibilità, da parte del Tutto, di apparire nella concretezza – l'affermazione della disequazione che sussiste tra il Tutto concreto e il Tutto astrattamente posto – appartiene anch'essa alla struttura originaria⁵. Si tratta, appunto, della contraddizione che investe la struttura originaria in quanto struttura 'irrimediabilmente' finita: la cosiddetta 'Contraddizione C'.

Tuttavia, la domanda che torniamo a porre è: perché la struttura originaria è un che di finito?

Una possibile risposta a tale interrogativo potrebbe giungere dalla tesi contenuta nel secondo, importante teorema sviluppato da Severino ne *La Struttura Originaria*: secondo tale teorema, non solo nessun significato può essere posto se il significato dell'Intero non è posto, ma è vera anche la reciproca: vale a dire, nemmeno il significato dell'Intero è posto, se uno qualsiasi della totalità dei significati non è posto. Infatti, poiché un significato è dato solo se tutte le sue co-

stanti sono date, allora ogni significato è una costante dell'Intero e, dunque, l'Intero non può apparire, nella concretezza, se tutte le sue costanti non appaiono⁶.

Tuttavia, a nostro avviso, quest'ultimo teorema non rende pienamente ragione della domanda da noi sollevata: è chiaro, infatti, che ogni parte appartiene al Tutto e che il Tutto, per definizione, non sarebbe tale senza ognuna delle sue parti, ma il punto che rimane oscuro è: perché qualcosa come la parte comincia ad apparire? Il fatto che qualcosa appaia è un'immediatezza fenomenologica, non logica: tale immediatezza non fornisce anche la ragione per la quale qualcosa, ad un certo punto, inizia ad apparire. In altre parole: noi sappiamo della parte, e sappiamo che essa appartiene al Tutto, solo perché essa, *di fatto*, appare; se non apparisse, il Tutto se ne starebbe da sempre e per sempre in compagnia di se stesso, e la domanda su ciò che appare non verrebbe neppure formulata.

Certo – Severino lo sottolinea più volte –, qualcosa deve necessariamente apparire perché l'apparire non sia apparire di nulla, cioè un nulla di apparire; ma, allora, torniamo a chiedere: perché l'apparire appare così come appare, cioè nella finitezza? Se l'intero dell'essere esiste da sempre e per sempre, perché esso si dà nella molteplicità e nel divenire (pur inteso in senso non ontologico, e cioè come apparire e scomparire)?

2 _ La risposta della metafisica "classica": il Principio di Creazione.

Anche Leonardo Messinese sembra aver presente la medesima questione, quando scrive: «L'«esperienza» non consiste nella manifestazione di enti che non entrano e non escono dall'apparire (= Mondo 1), ma appunto è costituita di enti che entrano ed escono dall'apparire (= Mondo 2); eppure il logo severiniano, in quanto dice solamente l'«è» degli enti [...], andrebbe bene per entrambi i mondi, nel senso che non si scorge cosa consentirebbe di distinguerli»⁷.

In pratica, secondo Messinese, la differenza ontologica tra finito e infinito, istituita da Severino per rendere ragione della variazione dei contenuti dell'apparire, non riuscirebbe a determinare concretamente la vera ragion d'essere di tale variazione. Introducendo un'ulteriorità rispetto all'apparire finito – ulteriorità costituita, appunto, dall'apparire infinito –, Severino avrebbe, sì, modo di ricondurre integralmente la totalità dell'essere diveniente all'essere *tout court*, ma questa differenza 'formale' tra apparire attuale e apparire infinito non sarebbe in grado di giustificare il perché del divenire (e del molteplice). E, per Messinese, così facendo – abbandonando il divenire all'inintelligibilità –, si finirebbe per dover ammettere il nulla quale 'principio' dell'essere dell'esperienza.

Infatti, se la variazione del contenuto dell'apparire non viene adeguatamente giu-

stificata, la 'negatività' che appare in detta variazione non può che essere ricondotta, da ultimo, a un vero e proprio non-essere quale 'origine' di ciò che appare.

D'altra parte, Messinese dedica un'ampia parte della propria analisi al chiarimento del senso secondo il quale il 'Principio di Creazione' scongiurerebbe tale eventualità, ponendosi come 'il Principio concreto del sapere metafisico'.

Per la metafisica classica e la teologia razionale, infatti, la ragion d'essere di tutto ciò che appare – e che appare come diveniente – è molto precisa: questa ragion d'essere consiste nella 'decisione' di Dio, nella volontà divina di creare il mondo, attraverso un atto libero e svincolato da qualunque necessità.

Certamente, dunque – o, almeno, apparentemente –, il Principio di Creazione determina la relazione tra Dio e il mondo in maniera più precisa e 'concreta' di quanto la relazione tra il Tutto e la parte venga determinata nell'ontologia di Severino. Tale principio, infatti, permette di precisare i termini del rapporto tra finito e infinito, rilevando la ragion d'essere di tutto ciò che è finito nella potenza infinita di Dio, ovvero, facendo risalire, da ultimo, la stessa ragion d'essere del finito a un atto di libertà: dunque, a qualcosa che, per definizione, sfugge a qualunque necessità e che, proprio per questo motivo, non può (e non ha bisogno di) venire ulteriormente determinato⁸.

Nella teologia razionale, la domanda 'Perché Dio crea il mondo?' si colloca

oltre la portata di una indagine speculativa: è come se la libertà di Dio fosse l'ultima parola, il limite estremo, insuperabile, al di là del quale nessuna domanda (filosofica) può più avere senso. Ecco perché la risposta offerta dalla teologia è, senz'altro, una risposta definitiva.

Tuttavia, benché il richiamo alla 'decisione dell'Immutabile' occupi l'ultima, significativa pagina de *La Struttura Originaria*, nel dettato del Severino "maturo", per il quale ogni creazione – la creazione in quanto tale –, appartiene irrimediabilmente a una concezione nichilistica, tale ragion d'essere del mondo, offerta dalla metafisica classica, non può trovare alcuna accoglienza.

Certamente, alcuni interpreti di Severino, come Messinese, sono persuasi del contrario e ritengono che la metafisica di Severino e la metafisica classica non debbano necessariamente escludersi a vicenda.

Tuttavia, a parer nostro, non è possibile trascurare il fatto che il prezioso tentativo compiuto da Messinese per determinare in maniera più concreta la verità dell'essere, provando a integrare l'ontologia severiniana con il Principio di Creazione, finisca per forzare alcune tesi fondamentali, come quelle relative all'eternità degli enti e all'inseparabilità di essenza ed esistenza⁹.

Benché sia chiaro, dunque, che l'intenzione di Messinese sia quella di andare 'oltre' Severino, conservando al contempo i risultati conseguiti da Seve-

rino, siamo persuasi che, nella proposta contenuta ne *L'apparire del mondo*, tali risultati finiscano per essere sottratti al loro significato originario.

La domanda dalla quale eravamo partiti, dunque – la ricerca di una ragion d'essere del mondo, dell'apparire e dello scomparire di ogni determinazione –, sembrerebbe rimanere priva di una risposta chiara e definitiva.

La nostra ipotesi è che così non sia, e che la risposta a tale domanda vada cercata indagando più a fondo il senso che i termini 'essere' e 'infinito' rivestono nel pensiero di Severino.

3 _ L'inseparabilità di finito e infinito.

Innanzitutto, dobbiamo chiarire che, benché, nelle pagine di *Ritornare a Parmenide*, Melisso di Samo appaia come il primo, autentico mistificatore della verità dell'essere¹⁰ – colui che, avendo bisogno di introdurre una dimostrazione del principio che l'essere è e non può non essere (l'*ex nihilo nihil*), avrebbe operato un'alterazione radicale del senso che tale principio in sé possiede –, nondimeno bisogna riconoscere che Melisso è il primo ad attribuire all'essere, in maniera inequivocabile (e, forse, contro le stesse intenzioni del maestro Parmenide), quel carattere di illimitatezza, di infinità, che anche Severino tiene fermo¹¹.

Per Melisso, infatti – e anche per Severino –, l'essere è, appunto, *ἄπειρον*

perché, se avesse dei limiti, lascerebbe dell'altro fuori di sé; poiché, però, l'altro dall'essere è solo il non-essere, il quale, per definizione, non è, allora è necessario che l'essere non abbia limiti, che sia infinito¹².

Per Severino, dunque – così come per Melisso –, l'illimitatezza dell'essere non è guadagnata grazie a un ragionamento induttivo, per il quale, ad esempio, se ora appare qualcosa, è probabile che tra poco apparirà un'altra cosa e poi un'altra cosa ancora, e così di seguito, *in indefinitum*; al contrario, essa è implicata immediatamente dal fatto che l'essere non può essere limitato da nulla, o che il nulla, come tolto, appartiene anch'esso all'orizzonte dell'essere.

Appare [...] il carattere di *orizzonte assoluto* che è proprio dell'*essere*, o dell'intero. Infatti, l'essere che [...] è significante in relazione al nulla, include, nel modo che si è visto, questo stesso suo altro; e questa inclusione è ciò per cui l'intero non lascia altro oltre di sé¹³.

Il nulla, cioè, non può rappresentare in alcun modo un limite all'essere, all'intero, ed è in questo senso che l'essere è infinito.

D'altra parte, come si è visto prendendo in esame il primo teorema contenuto ne *La Struttura Originaria*, la posizione di quell'ulteriorità, rispetto al finito, che è costituita, appunto, dall'intero, dalla totalità, è, per Severino, senz'altro necessaria. Il che, si badi, non significa che la

totalità sia presente soltanto formalmente, cioè come idea o ideale della totalità: altrimenti essa rimarrebbe semplicemente presupposta.

L'affermazione che la totalità è presente soltanto come idea (ossia in modo formale, o non esaustivo) è un semplice *presupporre* che la totalità sia determinata in modo ulteriore rispetto a quella determinazione originaria dell'intero, che è l'esperienza; e quell'ulteriorità è l'*in sé* che resta inconoscibile¹⁴.

L'intero dell'essere, cioè – la totalità concreta di ciò che è, di ogni non-niente –, non va affermato come qualcosa di presupposto, di ultimamente non dimostrabile (come può accadere, ad esempio, nell'ambito di una visione afflitta da dualismo gnoseologico), ma va affermato come ciò che è immediatamente implicato dall'identità-incontraddittorietà di ogni ente, dell'unità dell'esperienza: come ciò senza il quale l'ente risulterebbe, appunto, contraddittorio¹⁵.

Per Severino, dunque, la posizione di un'ulteriorità rispetto all'unità dell'esperienza – la posizione dell'intero – è senz'altro necessaria, e altrettanto necessario è che tale ulteriorità sia infinita.

Tuttavia, quel che con il presente scritto si intende esplicitare è che l'unico modo attraverso il quale l'infinito può darsi è che esso si dia nel finito, e che tale finito si lasci, infinitamente, oltrepassare.

Infatti, se la totalità infinita non si desse *anche* nel finito – se essa apparis-

se soltanto a se stessa, nella propria infinita luminosità – lascerebbe qualcosa al di fuori di sé: se non altro, lascerebbe fuori di sé la possibilità di apparire nel finito. Essa, dunque, sarebbe e non sarebbe, *sub eodem*, la totalità infinita. In altre parole, se l'infinito non fosse anche il finito – se non lo fosse come tolto –, risulterebbe perciò stesso finito, dunque autocontraddittorio.

Ecco perché crediamo che l'infinità dell'essere, dell'universale concreto, sia, a ben vedere, la ragione ultima per la quale l'essere non può apparire solo a se stesso, ma deve apparire, necessariamente, anche nella parte, e che questa sia, altresì, la ragione ultima per la quale ognuna delle parti in cui l'essere appare – conservandosi da sempre e per sempre nella propria eternità – sia destinata a lasciarsi oltrepassare, e ad inoltrarsi lungo quel cammino inesauribile verso l'infinito che racchiude l'unico senso nel quale il divenire può e deve essere pensato.

Si tratta, dunque, di capire che l'infinito non si dà nel finito per una mancanza: per l'intervento di una 'negatività' che in qualche modo lo affetterebbe, frammentandolo e moltiplicandolo. Al contrario, l'infinito appare nel finito – portando così alla luce il mondo –, per la positività senza limiti che lo contraddistingue: per l'inesauribilità dei modi nei quali esso è destinato ad esplicarsi.

D'altra parte, ci rendiamo conto che una deduzione del finito dall'infinito,

come quella qui operata, è possibile soltanto se, fin dall'inizio, il finito è inteso come qualcosa di non eterogeneo rispetto all'infinito: come qualcosa che non appartiene ad un altro ordine di realtà, quale, ad esempio, il creato, rispetto al Creatore, nell'ambito di una metafisica di trascendenza.

È, cioè, perché il finito è già, in qualche modo, infinito¹⁶, che esso può scaturire – anzi, come abbiamo sostenuto, deve necessariamente scaturire – dall'infinito.

Infatti, in assenza di un atto libero (e, come abbiamo rilevato, la libertà, è, secondo il dettato severiniano, l'impossibile), non si capirebbe come una realtà radicalmente altra rispetto all'infinito, una realtà appartenente ad un ordine del tutto diverso rispetto ad esso, potrebbe mai, da esso, derivare.

È chiaro, dunque, che finito e infinito devono essere pensati come co-appartenenti, dove, però, tale co-appartenenza non significa, contraddittoriamente, che finito e infinito siano lo stesso, bensì che entrambi, se intesi separatamente, risulterebbero autocontraddittori.

A tale co-appartenenza – a tale movimento dialettico che unisce finito e infinito –, è possibile replicare con un'obiezione non trascurabile: si può sostenere, infatti, che l'infinito basterebbe certamente a se stesso e che il finito, dunque, non avrebbe alcun motivo di esistere, se l'unica ragione per la quale il finito si dà è che debba diventare infinito.

Si tratterebbe, almeno in apparenza, di un circolo vizioso: lo stesso che alcuni interpreti ravvisano nel sistema hegeliano stesso, dove l'Assoluto non sarebbe altro che il superamento di una lunga sequenza di momenti astratti, la cui unica ragion d'essere consisterebbe, in fondo, proprio nel permettere all'Assoluto di costituirsi come il loro superamento¹⁷.

Tuttavia, questa obiezione non considera due aspetti della questione che, a parer nostro, vale la pena mettere a fuoco.

Il primo aspetto è il seguente: anche se è vero che, in Hegel, il farsi dello Spirito Assoluto avviene attraverso il togliimento, per gradi, di ogni contraddizione – e, cioè, attraverso quel divenire nichilisticamente inteso che, secondo Severino, è la contraddizione suprema –, per il filosofo bresciano, la contraddizione è già da sempre tolta: è tolta *originariamente*. Il superamento della contraddizione non è il risultato di un processo, di un diventare altro da parte delle determinazioni, ma è ciò che contraddistingue la struttura originaria in quanto tale.

Una cosa, infatti, è sostenere, come Hegel fa, che il finito, in quanto finito, è autocontraddittorio; tutt'altra cosa è sostenere, come Severino sostiene, che ogni finito, ogni positivo, proprio in quanto identico a sé e non altro da sé, è assolutamente incontraddittorio (e, per questo, eterno).

Certamente, anche per Severino, il finito è affetto da una contraddizione – la contraddizione C –, ma essa non

può essere assimilata in alcun modo alla contraddizione *tout court*, perché il suo contenuto non equivale alla negazione (impossibile) della verità originaria, ma, al contrario, al suo 'inverarsi' sempre più concreto. In questo senso, si può senz'altro dire che «Qualcosa come “punto di partenza” sussiste certamente, *ma come momento astratto della struttura originaria*; sì che il viaggio è originariamente compiuto»¹⁸.

Tuttavia, c'è un'altra ragione per la quale siamo convinti che, se anche nel nominare la co-appartenenza di finito e infinito, si venisse a indicare un circolo, tale circolo non dovrebbe perciò stesso essere ritenuto vizioso. La ragione di una tale circolarità 'virtuosa' risiede proprio nella tesi che abbiamo cercato di mostrare poc'anzi, quando abbiamo sostenuto che l'infinito non sarebbe in alcun modo pensabile, se non fosse inclusivo del finito.

Come abbiamo tentato di far vedere, infatti, se l'infinito non apparisse anche nel finito, esso sarebbe infinito e non lo sarebbe, venendogli pur sempre a mancare quella possibilità di articolarsi, infinitamente, nel finito che, invece, evidentemente, gli appartiene di necessità.

Quando si dice, invece, che finito e infinito sono incommensurabili – quando si dice, ad esempio, che una somma di finiti, per quanto infinita, non si risolverà mai in un infinito, o che il finito, rispetto all'infinito, è destinato a rimanere sempre un nulla –, non si coglie appieno il

reale significato del semantema infinito, il quale, se scomposto, analizzato, abbraccia già tutto ciò che appare, tutto ciò che è, come momento interno, e non esterno, a sé¹⁹.

L'olismo di Severino, dunque, va interpretato in un duplice modo: da una parte, mantenendo ferma l'affermazione che ciascuna determinazione, proprio in quanto è finita (dove, per finitezza, si intende, appunto, il suo essere determinata, il suo finire dove comincia l'altro da essa), richiede necessariamente di essere concepita insieme a ciascun'altra determinazione; dall'altra parte, rilevando che l'infinità, propria dell'Intero, non avrebbe modo di sussistere, se anche una sola di queste determinazioni venisse a mancare.

Finito e infinito, dunque, sono certamente distinti, ma non sono separati: è solo isolandoli l'uno dall'altro, che si produce l'equivoco per il quale il finito appare come qualcosa di eterogeneo, di estraneo rispetto all'infinito; qualcosa che, al limite, rispetto a questo, può risultare superfluo. Al contrario, l'unità nella quale finito e infinito co-esistono è ciò che determina la pensabilità – cioè l'incontraddittorietà – di entrambi.

4 _ Necessità del divenire e del molteplice.

Del resto, per Severino, la necessità che ogni determinazione sopraggiungente venga oltrepassata *in indefinitum*,

ha un nome: è la stessa ‘Gloria’, la quale, prima di ogni altra cosa, è l’apparire della necessità che tutto ciò che sopraggiunge, tutto ciò che incomincia ad apparire e che, dunque, mostra la propria incominciante relazione con lo sfondo – con la dimensione persintattica –, non sia unito necessariamente a tale sfondo.

Infatti, se ciò che sopraggiunge fosse unito necessariamente allo sfondo, non potrebbe cominciare ad apparire: l’unione necessaria è proprio quella che non ha un inizio, perché, se l’avesse, prima di tale inizio sarebbe nulla, cioè non sarebbe necessaria.

L’unione è necessaria proprio perché è qualcosa di contraddittorio una qualsiasi situazione in cui tale unione sia inesistente²⁰.

Se una determinazione comincia ad apparire, dunque, tale determinazione deve anche, necessariamente, venire oltrepassata. Infatti, se non venisse oltrepassata – se fosse un ‘inoltrepassabile’ –, si dovrebbe dire che la sua unione allo sfondo è necessaria; ma, come si è rilevato, un’unione necessaria non può *cominciare*. Dunque, tutto ciò che comincia ad apparire – la parte, il frammento, ogni singolo significato – deve anche, necessariamente, scomparire, cioè uscire dal cerchio trascendentale dell’apparire, rimanendo peraltro sempre ‘salvo dalla rapina del nulla’.

Tuttavia, un aspetto va chiarito: non tutte le determinazioni che appaiono

all’infinito apparire del Tutto sono destinate ad apparire all’apparire finito: infatti, che infinite regioni dell’essere non appaiano mai all’aprire attuale, è dovuto al fatto che il finito non può e non potrà mai diventare l’infinito, pena la contraddittoria, cioè impossibile, identificazione dei non identici.

A questo punto, dunque, si potrebbe chiedere: perché solo alcune determinazioni – alcune, specifiche configurazioni della Terra, e non altre – appaiono all’aprire attuale?

Questa domanda, è bene sottolinearlo, non è la stessa domanda alla quale abbiamo tentato di rispondere all’inizio di questo scritto: non si tratta, cioè, di rispondere all’interrogativo sul perché il mondo appaia, ma a quello sul perché *questo* mondo appaia.

È evidente che, in questo caso, la risposta va cercata in quel che Severino indica col nome di ‘Destino della Necessità’: per il nostro filosofo, infatti, poiché l’apparire di ogni ente è un eterno indissolubilmente legato all’apparire di ogni altro eterno, pensare che un determinato ente – o una determinata sintesi di enti – sarebbe potuto non apparire, significa pensare che tale apparire sarebbe potuto rimanere un niente, cioè significa pensare che tale apparire è un niente.

D’altra parte, dal punto di vista del destino della necessità, chiedersi perché l’essere appaia nel modo in cui appare – chiedersi perché proprio questi contenuti dell’apparire, e non altri, sopraggiun-

gano e dileguino – equivale a chiedersi, in ultima analisi, perché vi sia l'essere e non il nulla (perché vi sia questo apparire attuale e non il niente).

Anche Leibniz e Heidegger, com'è noto, si erano posti il medesimo interrogativo, ma, agli occhi di Severino, tale interrogativo è il corollario di una concezione profondamente nichilistica dell'essere: una concezione per la quale, che l'essere sia, anziché non essere – o che l'essere appaia in un certo modo, anziché in un altro – risulta, fondamentalmente, indifferente.

Per Severino, invece, non è affatto indifferente che il mondo appaia così come appare, e non secondo un'altra modalità: il mondo appare così come appare, perché l'apparire di un altro mondo è un'ipotesi autocontraddittoria.

La vera, intima, ragion d'essere del mondo che appare palpita, dunque, nel cuore stesso della filosofia di Severino. Se, infatti, come abbiamo detto, rispetto al tutto infinito, il finito è l'astratto, tuttavia esso ha la sua ragion d'essere, e tale ragion d'essere è che la verità non si costituisce senza di esso.

La verità, per Severino, non è un unico, assoluto, principio positivo, ma una struttura, un organismo, un complesso di relazioni, dove ogni positivo è, esiste, solo in quanto è relato (opposto) ad ogni altro positivo. La verità è verità solo se include anche l'errore, ovviamente come tolto.

Come l'essere si costituisce solamente in opposizione al non essere, così la veri-

tà si costituisce solamente in opposizione all'errore. Sarebbe impossibile che la verità originaria apparisse in tutta la sua concreta luminosità, se la negazione di tale verità non apparisse anch'essa. Certo, il contenuto di ciò che nega la verità è il nulla, ma la negazione della verità – il positivo significare del nulla – deve apparire, perché la verità appaia.

In questo senso, la qualifica di 'filosofia neoparmenidea' attribuita da più parti all'ontologia di Severino è, a nostro avviso, del tutto infondata: per Parmenide – il Parmenide della tradizione – solo l'Essere è, e tutto ciò che vediamo – il divenire, il molteplice, le differenze – sono nomi, illusioni, apparenza; per Severino, quelli che vediamo sono, sì, soltanto 'momenti' del Tutto e, in quanto momenti, astratti; tuttavia, essi sono necessari, costitutivi della stessa verità²¹.

L'essere non è una sfera ben rotonda, rispetto alla quale l'esistenza delle determinazioni sia destinata a rimanere priva di senso; al contrario, l'essere è ciò che è garantito proprio dall'esistenza di ciascuna determinazione. Le differenze sono costitutive dell'essere: senza le differenze – senza le infinite differenze che sopraggiungono nell'apparire – l'essere non sarebbe. La verità originaria, quale è espressa negli scritti di Severino, si configura proprio come la sintesi della verità messa in luce da Parmenide – per il quale l'essere è e non può non essere – e della verità sostenuta da Platone – per il quale anche le differenze sono²².

Da questo punto di vista, l'ontologia di Severino, letta talvolta come una generale svalutazione del mondo e delle cose che al mondo appartengono, rappresenta, al contrario, uno dei più radicali tentativi di non abbandonare all'insignificanza neppure il più trascurabile degli enti²³. E, in effetti, sotto questo profilo, si può dire che l'ontologia di Severino sia molto più vicina all'idealismo che all'eleatismo.

A questo proposito, le parole scritte da un grande idealista quale Giovanni Gentile sono estremamente significative:

L'idealismo ha il pregio, non il difetto, del misticismo. Ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; ch  anzi, senza di esse ripenderebbe Dio²⁴.

Ma ancora pi  significative risuonano le osservazioni di Gentile sul dolore e l'errore. Egli scrive, infatti:

L'esigenza dello spirito   non che l'errore e il male dispaiano dal mondo, anzi che vi siano eterni. Senza errore infatti non ci sarebbe verit , n  senza male ci sarebbe bene, non perch  essi siano due termini legati l'uno all'altro come, alla maniera eraclitea, Platone disse del piacere e del dolore; ma perch  l'errore e il male sono il non-essere di quello spirito, che   s  verit  e bene, ma a patto di farsi, vincendo quel suo interiore nemico, consumandolo, e avendone quindi bisogno sempre per vincerlo²⁵.

Il male, il dolore, dei quali Gentile parla, sono, anche per Severino, senz'altro necessari: nessuna pena, nessuna angoscia, pu  diventare altro da s  e abbandonare la casa dell'Essere, dove tutte le cose – il positivo, come il negativo – trovano uguale accoglienza. Ma il negativo, al quale il positivo deve necessariamente opporsi per valere come positivo,  , come abbiamo rilevato, un negativo gi  da sempre tolto, 'vinto'²⁶.

Se l'errare – l'alienazione, l'isolamento, la sofferenza che pervade le vite dei 'mortalis' –   un essente, eterno e necessario come qualunque altro essente, il contenuto dell'errare, invece,   il puro nulla, cio  l'impossibile. Certo, come per Gentile, l'errore, in quanto positivo significare del nulla, esiste e, senza di esso, la verit  non potrebbe apparire, ma il contenuto dell'errore – cio  che l'errore dice –   la pura contraddizione e, in quanto tale, esso non pu  apparire.

Come si vede, dunque, spogliato dei propri tratti nichilistici, il 'farsi' dello Spirito del quale Gentile parla – quel divenire che   lo stesso Pensiero in Atto – corrisponde pienamente a ci  che, per Severino,   la struttura stessa del reale, la quale, anche se non   governata dal divenire ontologico,   nondimeno relazione, opposizione, svolgimento;   il sopraggiungere e dileguarsi di ogni cosa:   l'infinito oltrepassarsi degli eterni²⁷.

In conclusione, possiamo dire che, se la filosofia di Severino si costituisce senza dubbio come uno dei pi  rigorosi tentati-

vi di render ragione del 'non' che compete all'esperienza, perseguendo tale obiettivo essa viene a configurarsi anche come uno degli sforzi più audaci di 'salvare i fenomeni': tutti i fenomeni, dal più insignificante o penoso al più nobile e sacro²⁸.

Quel che con il nostro scritto si è inteso rilevare è che il fondamento dell'apparire di tali fenomeni – della parte, del frammento, di ogni cosa che appare, nel modo, finito, in cui appare – risiede nella specifica natura dell'Intero, il quale, essendo infinito, ha bisogno, per essere se stesso, del finito.

Tuttavia, ciò che resta ancora da determinare è a quale significato, la parte – l'astratto – corrisponda, nel concreto. Infatti, per quanto la relazione necessaria che unisce ciascun essente a ciascun altro essente appaia e sia saputa – per quanto, dunque, si abbia a che fare con un concetto concreto dell'astratto –, noi ignoriamo quale volto ogni cosa del mondo sia destinata ad assumere, una volta oltrepassato l'isolamento dal concreto. Ai tratti che ogni essente mostra qui ed ora, quali inimmaginabili tratti corrispondono nella verità non più contrastata dall'isolamento?

Per Severino, si tratta di «Qualcosa interamente da decifrare da parte del linguaggio che, nel cerchio originario, testimonia il destino»²⁹: qualcosa, dunque, che solo nella filosofia può essere portato alla luce, ma che, per ora, rimane, come una promessa, nell'ombra.

_ NOTE

1 _ E. SEVERINO, *La Struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981, cap. XIII, § 35.

2 _ D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Edizioni Studium, Roma 2007, p. 31 e, sullo stesso tema, V. VITIELLO, *Tauta aei*, in D. SPANIO (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 184.

3 _ E. SEVERINO, *La Struttura originaria*, cit., cap. X, § 7.

4 _ Ivi, cap. I, § 1.

5 _ Ivi, cap. XI, § 11.

6 _ Ivi, cap. X, § 8.

7 _ L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Mimesis, Milano 2008, p. 295.

8 _ Anche se si cercasse di determinare ulteriormente la ragione per la quale Dio crea il mondo, dicendo per esempio che Dio lo crea per una sovrabbondanza d'amore, tale sovrabbondanza costituirebbe comunque un che di gratuito, di non riconducibile a un 'perché' accessibile al sapere razionale umano. I fini di Dio sono un mistero proprio perché non sono inscrivibili in un ordine necessario.

9 _ Cfr. L. MESSINESE, *L'apparire del mondo*, cit., p. 36: «L'affermazione di 'eternità' degli enti è soltanto una 'possibile' soluzione [...]. L'altra soluzione, quella che per me risulta valida, consiste nel porre l'inseparabilità di essenza ed esistenza – che significa la loro 'relazione concreta' – *per aliud*, cioè in virtù della creazione». Come si vede, qui siamo lontanissimi dalle tesi sostenute da Severino, per il quale porre un medio (quell'*aliud*) che tenga insieme essenza ed

esistenza, significa pensare essenza ed esistenza come originariamente separate.

10 _ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* (1964), in ID., *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1972, p. 35.

11 _ Sul carattere ‘finito’ o ‘infinito’ dell’essere in Parmenide, presenta grande interesse la lettura offerta da Guido Calogero, il quale, benché accolga la tradizionale interpretazione dell’essere parmenideo come finito, tuttavia, vede nell’immagine della “ben rotonda sfera” il tentativo, da parte dell’Eleate, di “dinamizzare” questa stessa finitezza, rendendola infinita: «Qui l’ente non è tanto un essere sfera, quanto un infinito ampliarsi nella forma omogeneamente finita della sfera» (G. CALOGERO, *Studi sull’eleatismo* (1932), La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 33). Tuttavia, qui abbiamo preferito richiamare l’attenzione sulla visione melissiana dell’essere perché è Melisso ad utilizzare esplicitamente il termine ‘ἄπειρον’ (fr. B3 DK.), stabilendo, nella sua sistematizzazione del pensiero parmenideo, una coesenzialità tutt’altro che ingenua, tra la dimensione spaziale infinita e quella temporale eterna dell’ἔόν (cfr. G. CALOGERO, *Studi sull’eleatismo*, cit., pp. 80-83).

12 _ A nostro avviso, questa tesi melissiana dell’infinità dell’essere non deve essere posta sullo stesso piano della dimostrazione dell’*ex nihilo nihil*, la quale, non essendo necessaria, rappresenta già, per Severino, un tradimento della verità dell’essere: la tesi melissiana dell’infinità dell’essere è semplicemente un guadagno ricavato da quanto lo stesso Severino sostiene da sempre, e cioè che l’essere, per essere posto, deve far vedere che la sua negazione è autonegazione; che il positivo è positivo, in quanto la sua

negazione è destinata ad autotogliersi. «Alla verità dell’essere appartiene l’opposizione dell’essere e del nulla [...] nel senso che, quando si dice appunto che nulla resiste all’essere, l’essere lo si pensa nella sua relazione al nulla, e in questa relazione prende significato» (E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 37).

13 _ E. SEVERINO, *La Struttura originaria*, cit., cap. IV, § 12.

14 _ Ivi, cap. IV, § 13.

15 _ Da questo punto di vista, dunque, per Severino, l’essere non è il puro trascendentale inteso in senso classico – inteso, cioè, come ciò che va predicato di ogni ente, pur non essendo un ente – ma è l’universale concreto – cioè, è ciò che va predicato di ogni ente e che non può venir separato dal proprio esser esso stesso un ente: in questo caso, la totalità di ciò che è.

16 _ Com’è noto, questa situazione, per la quale il finito è già, in qualche modo, infinito è ciò che, per Hegel, costituisce l’*idealità* del finito (cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009).

17 _ Cfr. D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, cit., p. 40.

18 _ E. SEVERINO, *La Struttura Originaria*, cit., cap. I, § 2.

19 _ In questo senso, la tesi dell’incommensurabilità di finito e infinito – o l’affermazione che la relazione tra la parte e il Tutto non equivalga alla relazione tra il finito e l’infinito – ci sembra un che di presupposto: infatti, come l’essere non può venire inteso separatamente, astrattamente, rispetto a *ciò di cui* è essere (altrimenti, sarebbe l’essere di nulla, cioè un nulla

di essere), così l'infinito non può venire inteso separatamente (pena la contraddizione) rispetto a ciascuno dei 'finiti' nei quali si esprime.

20 _ E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 96.

21 _ Del fatto che l'ontologia di Severino non possa essere considerata come un'espressione del neoparmenidismo è persuaso anche Mauro Visentin: cfr. *Il neoparmenidismo italiano*, intervista a Mauro Visentin a cura di Giovanni Perazzoli, *www.filosofia.it*, II/2011, p. 14. Naturalmente, la posizione di Visentin si discosta da quella di Severino non solo per quanto riguarda il grande tema della 'differenza', ma anche per quanto concerne la struttura dell'apparire-scompare delinea dal filosofo bresciano.

22 _ Cfr. PLATONE, *Il sofista*, trad. it. di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008.

23 _ Sull'intrinseco valore di ogni essente, implicato dalla filosofia di Severino, cfr. G. BRIANESE, *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in L. TADDIO, (a cura di), *La guerra e il mortale*, Mimesis, Milano 2009; L. CANDIOTTO, S. SANGIORGIO, *Emanuele Severino, La verità in ogni cosa*, in L. CANDIOTTO, L.V. TARCA (a cura di),

Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni, Mimesis, Milano 2013.

24 _ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 2003, p. 265.

25 _ Ivi, p. 237.

26 _ Cfr. p. 7 e, per un'analisi determinata dell'aporia del nulla: *La struttura originaria*, cit., cap. IV.

27 _ Tuttavia, tentare una simile operazione – tentare, cioè, di spogliare il Pensiero in Atto dai tratti nichilistici che pur lo contraddistinguono – rischia di stravolgere il senso che, al Pensiero in Atto, Gentile attribuisce: non va dimenticato, infatti, che, proprio secondo la lettura di Severino, Gentile figura, insieme a Nietzsche e a Leopardi, come il filosofo che ha saputo esprimere con la maggiore coerenza speculativa la 'fede' nichilistica in un divenire ontologico.

28 _ Com'è noto, *Sózēin tà phainómena* (Salvare i fenomeni) è il titolo dell'articolo con cui Bontadini replicava alle tesi contenute nel saggio del suo allievo *Ritornare a Parmenide* (cfr. G. BONTADINI, «Rivista di filosofia neoscolastica», 56 (1964) 5).

29 _ E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 334.