Endlife Notebook

Fabio Farotti

Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo

PADOVA UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Prima edizione 2021, Padova University Press

Titolo originale PRESAGI DEL DESTINO. EMANUELE SEVERINO E IL CRISTIANESIMO

ISBN 978-88-6938-242-0

© 2021 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

This book has been peer reviewed

This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License, CC BY-NC-ND,
https://creativecommons.org/licenses/

Collana Endlife NoteBook, ENB

Direzione Scientifica / Scientific Direction
Ines Testoni

Comitato Scientifico / Scientific Committee

- Hiroaki Ambo • University of Yamagata, Japan
- Maria Armezzani • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Franca Benini • SDB, Università di Padova, Italy
- Amedeo Boros • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Mihaela Bucuta • Stephan Blaga University, Sibiu, Romania
- Fiorella Calabrese • DCTV, Università di Padova, Italy
- Hervé Cavallera • Università del Salento, Italy
- Sadananda Das • Leipzig University, Germany
- Diego De Leo • Griffith University -Brisbane, Australia
- Matteo Galletti • Dip. Lettere e Filosofia, Università di Firenze, Italy
- Giulio Goggi • Università Vita e Salute, Milano, Italy
- Illetterati Luca • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Panagiotis Pentaris • School of Human Sciences, University of Greenwich, UK
- Shoshi Keisari • The school of creative arts therapies & the Gerontology department, University of Haifa, Israel
- Tamara Kohn • Faculty of Arts, Melbourne, University, Australia • tkohn@unimelb.edu.au
- Ilaria Malaguti • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Bethan Michael-Fox • Faculty of Arts and Social Sciences dell'Open University of Bedfordshire, UK
- Francesca Marini • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Cristina Marogna • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Marcello Meli • DISLL, Università di Padova, Italy
- Laura Nota • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Hod Orkibi • The school of creative arts therapies, University of Haifa, Israel
- Alberto Pelissero • StudiUm, Università di Torino, Italy
- Giorgio Perilongo • Dip SDB, Università di Padova, Italy
- Annamaria Perino • Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento, Italy
- Gabriele Pulli • Università degli Studi di Salerno, Italy
- Egidio Robusto • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Giorgio Scalici • NOVA University • Lisbon, Portugal
- Renske Visser • Faculty of Health and Medical, Sciences, University of Surrey
- Michael Wieser • Alpen University, Klagenfurt, Austria
- Roseline Yong • Akita University • Graduate School of Medicine, Japan
- Adriano Zamperini • FISPPA, Università di Padova, Italy

Comitato editoriale / Editorial board
Laura Liberale, Erika Iacona, Gianmarco Biancalani, Lorenza Palazzo, Sara Pompele

Razionale

Endlife BookNotes, ENB, è una collana della Padova University Press che accoglie contributi italiani e internazionali, in una delle seguenti lingue: italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo. ENB affronta alcune delle questioni chiave che circondano le attuali discussioni intorno alla morte e al morire, utili per fornire spunti in grado di sviluppare la conoscenza in questo campo. La definizione di che cosa significhi morte è importante, e ENB dà ampio spazio a questo tema, ma è importante considerare anche altre questioni, ovvero quelle che derivano da tali punti di partenza e che delineano l'orizzonte più ampio di riferimento nella rappresentazione del senso del morire. Accogliendo argomenti che definiscono la morte nelle sue implicazioni filosofiche, psicologiche, antropologiche, culturali, mediche e religiose, ENB vuole aprire un'ampia discussione tra studiosi che lavorano in diverse discipline. La proposta è che gli specialisti discutano di queste tematiche partendo dalla loro peculiare prospettiva, ma sempre riconoscendo che l'interesse individuale e collettivo per la morte è funzione di un processo di costruzione culturale storicamente determinato. Alcuni dei problemi più significativi affrontati in contesti clinici, politici e formativi, come per esempio le decisioni terapeutiche, la morte e il valore della vita, i confini tra la vita e la morte, le varie forme di vita umana biologica che versa in uno stato di minima coscienza o in uno stato vegetativo permanente, sono sempre gestiti in modo differenziato nei diversi contesti culturali, in base al modo con cui sono rappresentati i rapporti tra vita e aldilà. ENB vuole dunque promuovere lo sviluppo di una coscienza sociale e interculturale su queste tematiche, per facilitare la formazione di un pensiero critico aperto, in grado di ridurre la generalizzata rimozione della morte e del morire negli scenari della contemporaneità.

Rationale

Endlife BookNotes, ENB, is a Padova University Press series that includes Italian and international contributions in one of the following languages: Italian, English, French, German and Spanish. ENB addresses some of the key issues surrounding the current discussions around death and dying, useful to provide insights to develop knowledge in this field. Whilst defining death is important, and ENB gives wide space to this theme, also other issues derived from the different definitions contribute to offer a wider horizon in the depiction of the sense of dying.

By accepting topics that define death according to philosophical, psychological, anthropological, cultural, medical and religious implications, ENB wants to open a wide discussion among scholars working in different disciplines. The proposal is that specialists discuss these issues starting from their peculiar perspective, but always recognizing that the individual and collective interest in death is a function of a cultural construction process, historically determined.

Some of the most significant problems faced in clinical, political and educational contexts, such as therapeutic decisions, death and the value of life, the boundaries between life and death, the various forms of human biological life in a state of minimum consciousness or in a permanent vegetative state, are always handled differently in different cultural contexts, according to the way the relationship between life and afterlife is represented. ENB therefore wants to promote the development of a social and intercultural awareness on these issues, to facilitate the formation of an open and shared critical thinking reducing the wide spread contemporary removal of death and dying.

Editing

Gli autori sono tenuti ad utilizzare i template a disposizione sul sito della Padova University Press, disponibili a questo link:

Authors are required to use the templates available on the Padova University Press website, available at this link:

https://www.padovauniversitypress.it/norme-editoriali-e-template

FABIO FAROTTI

PRESAGI DEL DESTINO

EMANUELE SEVERINO E IL CRISTIANESIMO

(SAN PAOLO, PLOTINO, ECKHART, SPINOZA, LEOPARDI)

A mia Madre, al cattolicesimo primitivo che, bambino, mi ha insegnato.
E al mio straordinario Maestro, Emanuele Severino, che mi ha insegnato a sua volta *a pensarne* la verità.

«Perché tutto quello che noi qui intendiamo, è tutto tanto dissimile da quello che è in se stesso e da quello che è in Dio […] Tutto quello che qui è morto, là è vivente»
(Meister Eckhart)

«…il vecchio pronuncia le stesse frasi religiose del fanciullo, ma per lui queste frasi hanno il valore di tutta quanta la sua vita»
(G. W. F. Hegel)

INDICE

Avvertenza 2

Implicatio 5

Capitolo I: Un "Dio" che diviene

1. «Il Nulla è Dio e tutto» 16
2. Prima il mondo, poi Dio 25
   NOTA: Sul Dio *causa sui* di Spinoza 29
3. Il "Figlio", la Trinità *celeste* e la *grande* Trinità 32
   NOTA 1: Di infinito in infinito all'infinito 44
   NOTA 2: Sulle "forme" dell'Informe 45
   NOTA 3: Sul "nulla" in quanto possibilità (esser possibile) 51
   NOTA 4: Cusano, Hegel, Leopardi (ed Eraclito) 53

Capitolo II: Meister Eckhart, Giano bifronte

1. Breve storia della dialettica 68
2. La dialettica in Eckhart (e in M. Vannini, suo interprete) 76
3. Cristologia e antropologia in Eckhart 83
   NOTA: Sull'"esperienza" di Dio (e la fede) 86
4. La generazione del *Lógos* nell'anima 90
5. Generazione del *Lógos* e distacco 98
   NOTA: Sulla filosofia del distacco 104

Capitolo III: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*

1. Il presagio di Tommaso 111
2. La morte di Socrate come distacco e presagio 117
3. Unità degli opposti come fondamento del distacco 120
   NOTA: Sull'"uomo-Dio" 125
4. «Forse che Dio costruisce le case e preme i torchi?» 130
   NOTA: Se il volere di Dio è totale 137
5. Pensare il male 139
6. Mistica orientale, dionisismo (nazista) ed E. Hillesum 145

Capitolo IV: "Dio" e il *destino*

1. L'equivoco del Dio indistinto e indeterminato (Plotino, Eckhart, Spinoza) 153
   NOTA: Se la potenza è infinita 159
2. Se incontri Buddha 161
3. Oltrepassare uccidendo e senza uccidere (Hegel, Spinoza, Severino) 166
   NOTA: Sulla contraddizione C e l'apparire infinito 170
4. Cristianesimo e *destino* 175

NOTA: Sulle due coppie di "Io" e sulla *testimonianza del destino* come momento intermedio.....180

Capitolo V: Diventare "Dio"

1. Diventare altro (come sé e come altro).....184
2. Diventare Dio per grazia o per natura.....191
3. La coscienza umana risplende in Dio da sempre.....195
4. Se il "diventar altro" esprime l'identità di "Dio".....201
5. Breve storia del mortale (e suo tramonto).....203

NOTA 1: Giacobbe (Socrate e il *destino*) al guado.....208
NOTA 2: *Reditus praticus* (il recupero del finito).....210
NOTA 3: *Qui addit scientiam addit et laborem*.....216
NOTA 4: Sulle due forme di mistica (e la preghiera).....219

Capitolo VI: Essere "Dio"

1. Ripensare *Genesi* (e oltre: contraddizione e presagio).....224

NOTA 1: Sul monismo implicito dell'*Apocalisse*.....230
NOTA 2: Necessità (teologico-metafisica) e contingenza (etico-politica) in san Paolo e Spinoza.....233

2. L'uomo, *neshamah* di Dio.....238

NOTA: Sulla presunta ovvietà del concetto di "genesi".....245

3. Essere "Dio" nelle tesi censurate di Eckhart.....247
4. Essere "Dio" nella filosofia.....252
5. E. Severino: essere "Dio" (la Base incontrovertibile).....254

NOTA 1: Sull'angoscia di essere "Dio".....259
NOTA 2: Sulla volontà di testimoniare il *destino* (e il linguaggio).....261

6. Presagi del destino: san Paolo ed E. Severino (dolore e Gioia 1).....264
7. Presagi del destino: san Paolo ed E. Severino (dolore e Gioia 2).....275

Bibliografia.....283

AVVERTENZA

Questo libro, steso in soli otto mesi (corrispondenti alla "clausura" primaverile per il coronavirus e all'estate-autunno seguenti), nasce tuttavia da una meditazione di tanti lunghi anni di studio.

Come sempre accade, l'ultimo lavoro è il più caro a chi scrive. Ancorché, questa volta, manchi di un tratto essenziale: la "consueta" Prefazione di Emanuele Severino.

Un'*assenza* che, se per un verso suscita e rinnova il dolore per la scomparsa del "padre" – non quello, come diceva Alessandro Magno di Aristotele, che mi ha dato la vita, ma il Maestro che mi ha dato la "vita buona" –, per un altro non può non richiamare, come in un lampo, l'Intero dello straordinario dettato severiniano – e perciò il senso formidabile del "morire".

Propriamente infatti – come insegna quello nella luce del "*destino*": dell'incontrovertibile "stare" cioè della totalità dell'ente e perciò dell'apparire dell'eternità di essa – siamo noi, i "viventi", gli autentici *morti* (nella nebbia del nichilismo alcuni giganti, non per caso, l'hanno *indovinato*). Laddove i cosiddetti "morti" stanno, invece, fulgenti, sulla soglia della Gioia, In quel "luogo" inaudito, cioè, in cui – con la "fine del mondo" – si spalanca l'avvento infinito della Gloria: ciò che i "mortali" «non sperano, né suppongono» (Eraclito, fr. 27).

Più di ogni altra forma di sapienza della terra isolata dal *destino della verità*, il cristianesimo – contraddittoriamente, ma grandiosamente – *sente* l'incombere di questo splendore. Della Gioia infinita, cioè, rispetto alla finitezza del dolore. «Penso infatti che le sofferenze del tempo presente non hanno un valore proporzionato alla gloria che si manifesterà in noi», scrive san Paolo (*Rm*, 8, 18).

Il cristianesimo – che se dunque, per sé preso, è *contraddizione* (sia rispetto alle premesse ontologiche greche da cui muove, sia, a maggior ragione, rispetto al *destino della verità*), assunto invece come non separato dal *destino* (suo necessario retroscena, come di ogni altra cosa), ne è anche *presagio* – non essendo *tutt'altro dal destino*, ma lo stravolgimento del contenuto di esso (e a questo, diciamo, fra le varie sapienze della terra isolata, "il più simile").

Si tratta della tesi di fondo di questo scritto.

Il cristianesimo: *complessivamente* il "più simile" – nell'errare – al *destino della verità*. Analogamente, ogni tratto della terra isolata ha un corrispondente nella *terra pura* (non esistendo la quale, l'isolamento non potrebbe esser tale, non isolando alcunché), il "più simile" ad esso nella dimensione della verità. Dunque anche e soprattutto ogni forma di sapienza isolata (dalla verità del *destino*). Fra cui, stiamo dicendo, in quanto corrispondente della *struttura originaria della verità* (il "destino", appunto), la sapienza cristiana ci pare la vetta; ogni altra essendo comunque l'esito dell'isolamento fatale, ma complessivamente più remota, "meno simile". Nella distanza abissale – ontologicamente incolmabile restando alla sua convinzione di fondo –, la meno distante.

Ma *quale* cristianesimo?

Non quello "demistificato" e cioè progressivamente svuotato e impoverito delle sue più grandi intuizioni (i "dogmi"), ove l'alibi dello spazio da darsi allo "spirito" (liberandolo dalla lettera e dal mito) finisce per ucciderlo, "liberandolo" *da sé* (e cioè dalla sua presaga grandezza).

Dunque quello più tradizionale e dogmatico (si pensi ad Agostino, ad esempio; o, al nostro tempo, a Paolo VI, Giovanni Paolo II e a Benedetto XVI), quello che cioè fermamente sostiene la trascendenza di Dio e il suo esser atto puro, l'incarnazione del Figlio, la sua nascita dalla vergine Maria, la sua morte (reale, storica) e la sua resurrezione (non metaforica), la provvidenzialità della storia che perciò non accade a caso, l'idea di "uomo" come figlio di Dio, l'Apocalisse, il Giudizio Universale, la resurrezione dei morti (imprescindibile!) e anzi dell'intera Natura cosmica.

Ma anche e non di meno quello *mistico*, in cui certe intuizioni vertiginose eliminano bensì, tendenzialmente, il "dualismo" della tradizione (l'"altro" *fuori* di noi) e par dunque che inclinino all'ontologismo moderno, ma in modo tale (con privilegiato riferimento a Plotino) *anche* da avvertire, indovinare o straordinariamente presentire un'indicibile dimensione "altra", infinita, *entro* di noi, in cui consiste il nostro più vero "io" – di là dal nostro stesso "esser uomo", dal suo "volere" e "ragionare". Così il *Grund der Seele* in Eckhart può ben richiamare e corrispondere, nella terra isolata, all'Io profondo del *destino*; allo stesso modo, analogamente, la *Gottheit* – l'*Uno, la Divinità*, infinitamente più profonda di "*Gott*" –, di là da "Dio" medesimo, dal suo operare e dal suo stesso essere in relazione-al-mondo, può a sua volta esser segno e presagio, sia pure in forma rovesciata perché strozzata dall'isolamento, di un'*inaudita totalità infinita ed eternamente inviolabile*, in cui ogni ente è davvero se stesso. (Il che non significa affatto che il domenicano Eckhart, probabilmente il più grande dei "mistici", pur processato per eresia, intenda con ciò negare la prospettiva "ortodossa", che anzi conferma appieno).

Laddove grandi lampi presaghi di *destino* non si rintracciano, secondo noi, solo nel misticismo filosofico o speculativo, ma anche in quello, più facilmente – ma erroneamente – riducibile a *feeling* privato, in cui consiste il misticismo "sentimentale", soprattutto o in particolare femminile.

Tutto ciò, diciamo, assumendo un valore inestimabile, s'intende, non già *sibi relictus* (*di suo* il cristianesimo necessariamente cede a forme più coerenti di nichilismo), ma posto in relazione al *destino* e così – solo così! – "salvato" dall'altrimenti sentenza irreversibile leopardiano-nietzscheana: "Dio è morto e resta morto" (un autentico teorema, come tale "incontrovertibile", all'interno dell'isolamento).

Rispetto a ciò, l'opera di apparente "purificazione" intentata (in "buona fede" – che tuttavia, in quanto "fede", è sempre, trascendentalmente, non individualmente, *mala fede*) dalla modernità lo rende in verità un fantasma insipido e inconsistente (la confusione è tale, che in Gentile è addirittura clamorosamente identificato, *praeter intentiones*, con una delle forme più rigorose di nichilismo!), in cui il suo esser *contraddizione* (all'interno dell'isolamento) si fa sempre meno aspro e per conseguenza e corrispondentemente il suo preziosissimo valore di *presagio* tende senz'altro a ridursi a zero. Giacché è proprio nella sua più radicale e testarda incoerenza, rispetto all'ontologia greca che si porta in seno, che è il "più simile" al *destino*. Il culmine, per dir così, fra le sapienze della terra isolata e che, nella persuasione del diventar nulla (e da nulla), costituisce il tentativo più grandioso (e fallimentare) di negare che le cose – *ogni* cosa – diventino nulla (e da nulla) – e perciò sian, *tutte*, eterne (ciò che pure è cristianamente aberrante).

In questo senso, diciamo che esser cristiano significa (nel modo "più prossimo") affermare (inconsapevolmente) il *destino* attraverso il diventar nulla e da nulla; e, reciprocamente – anche se in forma meno lineare e più faticosa –, affermare (inconsapevolmente) il *destino* attraverso il diventar nulla e da nulla significa (nel modo "più prossimo") esser cristiano.

Cristianesimo e *destino* si danno dunque la mano? Ma anche l'errore più grave e aberrante (che, in quanto *errare*, è ben *qualcosa*) è tenuto per mano dal *destino*. Cui nulla sfugge, escluso il nulla – che però, essendo nulla, neppure può sfuggire (mentre il suo *positivo significare* è a sua volta un essente e dunque parte del destino e del Tutto). A maggior ragione la sapienza cristiana. Che non è solo "qualcosa", ma una grande forma di sapienza: profondamente avvelenata bensì, ma non a tal punto da non potersi costituire – essa, davanti a tutte – come *l'alter ego folle del destino*.

Il libro è parecchio complesso e le note (quelle a pie' di pagina), numerose, sono a volte lunghe e molto articolate; perciò, in prima battuta, ne spezzano la lettura. Ma sono indispensabili. Una sorta di testo parallelo, non meno importante di quello al piano superiore. Leggere questo implica necessariamente non prescindere da quelle.

Si tratterà allora, chi volesse avvicinare il saggio, di leggerlo *non senza rileggere*. Potrà forse allora apparire *qualcosa* di decisivo.

Di cui, naturalmente, l'"autore" non ha parte alcuna, se non nella misura in cui – formalmente come per Paolo: «sono stato afferrato da Cristo» (*Fil*, 3, 12) – *è stato preso* (diciamo così), nella sua parte "più alta", dalla filosofia. O, per meglio dire, da Quello che – al di là della filosofia stessa – si è spalancato nei "cosiddetti" testi di Emanuele Severino (e che, evidentemente, era "destino" che già da sempre mi "afferrasse").

A questa *Avvertenza* fa seguito l'Introduzione al lavoro: una sorta di *Implicatio* – come l'abbiamo appunto chiamata (quasi uno scritto autonomo) –, di cui il libro è la corrispondente e analitica *Explicatio*.

IMPLICATIO

L'isolamento degli essenti dal *destino della verità* (e cioè dal *destino di eternità* che compete a *ogni* essente in quanto essente) – l'isolamento della "terra": cose e persone, ma anche ogni grande evento della storia del mondo e dunque ogni forma di cultura: scienza, arte, religione, filosofia – si fonda sulla terra *non* isolata. «Se la terra *non* isolata non fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento»[1]. Il che implica che a ogni tratto della terra isolata *corrisponde* un tratto della terra *non* isolata (attualmente celata "al di sotto" di quella, che invece s'impone, contrastandone il puro volto) che a quello è *il più simile*[2] – nella abissale differenza: da un lato l'essente *creduto* destinato alla disperazione e al nulla, dall'altro lo "stesso" essente destinato all'eternità e alla gioia. «Ciò significa che la pura terra [= la terra *non* isolata dal destino della verità] lascia le proprie tracce nella terra isolata e questa in quella. Nella terra isolata le tracce della pura terra appaiono, ma contrastate dall'isolamento»[3].

S'è detto: lo "stesso" essente, dal duplice aspetto: preso nel vortice dell'incubo del nichilismo da una parte e libero da questa rapina, che ne stravolge il puro volto dall'altra. Infatti l'orrore della *follia* nichilista (la persuasione che gli essenti diventino nulla e che perciò – per inferenza inevitabile – *tutto* diventi nulla e dunque *sia* nulla: Leopardi) non è soltanto fede e sogno, «perché ad essa corrisponde nella pura terra della verità del destino ciò che è il più simile ad essa. L'intero contenuto della terra isolata è fede, non verità; ma la fede e la non verità, in quanto tali, non sono semplice alterità e separatezza dalla verità: appunto perché ad esse corrisponde ciò che nella pura terra è più simile ad esse»[4]. «…la follia [la convinzione che il divenire del mondo consista nell'"evidenza" del diventar (identico) all'altro [=a un altro ente e/o al niente] da parte dell'essente diveniente e, una volta diventatolo, di esserlo: *a un tempo dunque essendo e non essendo sé*] […] non è un pensare tutt'altro rispetto al contenuto del *destino*, ma è lo stravolgimento del contenuto del *destino*, quello stravolgimento che, con una metafora, potremmo indicare con l'immagine che risulta quando si mette un bastone nell'acqua e lo si vede spezzato. C'è l'alterazione dei tratti essenziali del destino»[5]. Analogamente, il divenire come incominciare ad *apparire/scomparire* (la vera evidenza fenomenologico-immediata) degli essenti (*eterni*: è l'evidenza logico-immediata, onde *è necessario esser sé o impossibile esser altro da sé*), immerso per così dire nella folle marea del nichilismo, appare come un incominciare e cessare di essere, un *uscire e tornare nel nulla* da parte degli essenti.

("Immediatezza logica e fenomenologica" in che senso? La prima, nel senso onde è necessario affermare immediatamente, come predicato necessario dell'ente in quanto tale, dunque di *ogni* ente, l'*eternità*: se infatti il piano *immediato* della negazione che l'essere (ogni essere: *parricidio* compiuto, oltrepassamento di Parmenide) è non essere richiedesse una mediazione per affermarne l'eternità, significherebbe che tale immediatezza di base non esclude quello che invece tassativamente esclude e cioè che l'essere (ogni essere) sia non essere; la seconda, nel senso che il contenuto che appare non necessita per apparire di alcuna mediazione, sì che il suo apparire è appunto "immediato".

D'altra parte però: *perché mai non si potrebbero negare entrambe*? Forse perché *non si deve*? No di certo: se ne presupporrebbe il valore, che va invece esibito. Dunque perché *non si può*. E perché

[1] E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2018, p. 318.
[2] Cfr. *ibid.*, capp. VII e VIII.
[3] *Ibid.*, p. 502.
[4] *Ibid.*, p. 541.
[5] E. Severino, *Identità della follia*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 284-5.

non si può? Perché sia la negazione del principio di non contraddizione (=la negazione della differenza dei differenti), sia la negazione dell'ente che appare *presuppongono quello stesso che negano,* risolvendosi perciò in autonegazione. Come infatti la negazione della differenza (tra x e y, tra x e non-x) presuppone quello che nega, non potendo altrimenti negar nulla (e, d'altra parte, essendo a sua volta un esser sé e non altro da sé), così la negazione dell'ente che appare implica necessariamente, per poterlo negare nella configurazione che gli è propria e che si intende appunto negare, che «in tale negazione, questa configurazione appaia»[6] . In entrambi i casi trovandosi così a negare il proprio fondamento (dunque se stessa).

In questo senso – chiarito in lungo e in largo da Severino nella sua Opera ormai sterminata – dovrà dirsi che «la struttura originaria del destino [la Forma del destino della verità] è l'unità dell'*élenchos* [=confutazione] della negazione dell'esser sé dell'essente e dell'*élenchos* della negazione dell'essente che appare»[7].

Dunque immediatezza logico-fenomenologica *concreta*, avente in sé la propria stessa mediazione, in quanto *originariamente unita all'apparire dell'autonegazione della sua negazione*. Immediatezza concreta: immediatezza mediata.

«La negazione della struttura originaria, ossia della differenza dei differenti [immediatezza logica] e della esistenza di ciò che appare [immediatezza fenomenologica], è autonegazione perché nega ciò senza di cui essa sarebbe impossibile»[8])

Dicevamo dunque che ad ogni tratto della terra isolato dal destino della verità – ad ogni tratto della *Waste land*, potremmo dire con T. S. Eliot (anche se in un senso ben più radicale di quello cui lui guarda) – corrisponde una dimensione della terra pura, non isolata, giacché ogni aspetto di quella stravolge e strozza il Puro Respiro della dimensione corrispondente; pertanto è necessario che, in quest'ultima, esista l'essente che è *il più simile* a quel tratto essenzialmente manchevole e doloroso.

«Il destino e la terra isolata cantano, con le stesse note, gli opposti canti della verità e dell'errore. Nel canto dell'errore affiora quindi, ma rovesciato, il canto della verità»[9].

Ciò che vale anzitutto per le grandi forme di cultura apparse sulla terra (occidentali e orientali: ancorché, queste ultime, ontologicamente meno consapevoli e non ancora libere dall'aura, certo suggestiva e fascinante, del Mito), in quanto tali da concepirsi come Tentativi di rispondere al dolore (dunque al diventar nulla e da nulla) presupponendone tacitamente l'intrascendibilità e così *affidandosi inconsapevolmente alla morte (al nulla) per vincere la morte (il nulla)*[10].

Consideriamo allora le grandi forme di sapienza della terra isolata – cui corrispondono altrettante sapienze nascoste nella terra pura. Quelle intese, in fondo, come i caratteri grandiosi di un'*unica*, formidabile Sapienza nel suo molteplice, differenziato sviluppo di *progressiva coerenza* rispetto all'"evidenza" (alienata) di base, da tutte condivisa: il divenire come diventar altro/nulla; queste a loro volta come il corrispondente molteplice, strutturato e unificato dall'*unica* Sapienza, di cui il linguaggio filosofico "severiniano" è il tentativo di darne testimonianza, alla luce della quale il velo di morte di quelle non appare più senz'altro trionfante e senza alternative, sì anzi riconosciuto come tale.

Ed è anche chiaro, diremmo, che ogni sapienza isolata, nella sua pretesa di universalità (si pensi, per fare un esempio al "capitalismo", a torto in genere non considerato una filosofia – inutile aggiungere "grande", giacché la filosofia lo è sempre, altrimenti non è filosofia – e perciò una visione

---

[6] E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 250.
[7] *Ibid.*, p. 249.
[8] E. Severino, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 275.
[9] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 374.
[10] Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, cit.

globale dell'uomo e del mondo tutto!), stravolge il *destino* della verità *secondo una certa prospettiva*, in cui è valorizzato, in forma radicalmente alterata, un certo tratto del *destino* (si ponga mente alla corrispondenza più volte citata), restando però fermo che la volontà di totalità che ogni sapienza presume di sé, coinvolge indirettamente e corrispondentemente il *destino* per intero. Come a dire che in tutte le forme di sapienza isolata (Illuminismo, Idealismo, Comunismo, Tecno-scienza…) è presente in qualche modo il Destino in totalità (la totalità della Sapienza Pura), ancorché strozzato e scaravoltato secondo una determinata prospettiva errante.

Sulla base di quanto detto, chiediamo allora: quale sapienziale stravolgimento del *destino* è il più simile a questo? Quale disarmonica e dissonante "armonia manifesta", nella lontananza abissale, è la meno distante dalla pura "armonia nascosta"? Quale luce buia, che nella storia del mondo ha preteso inutilmente di illuminare la morte, *assumendo preventivamente questa come vera e reale* (e cioè, fuori discussione, come *annientamento*), riesce comunque, più di ogni altra, a brillare in qualche modo della luce riflessa ricevuta da una Fonte segreta, che essa, sia pur a tentoni, potentemente presagisce e indovina? Quale errata verità, nella sua malattia mortale, ha intuito in qualche modo, più delle altre, l'Infinità di infiniti gloriosi, che si distende al termine della Notte? O in quale follia metafisica la Gioia che – al di là della volontà di potenza e dunque oltre l'"uomo", il mortale, e oltre "Dio" stesso – attende già da sempre l'inoltrarsi della totalità dell'ente nel Sentiero del Giorno, si è occultata in forma meno severa?

E, certo, all'incontrario: quale erramento esprime lo zenit della Follia e perciò la sua massima coerenza e lontananza dal *destino*? In quale terribile sapere si esprime l'estremo, immedicabile dolore, sì da conseguire la vetta dell'orrore e perciò la massima dissomiglianza (tuttavia non priva di terreno comune: eterna anch'essa in quanto "ente"!) col *destino* e la sua Gloria?

Che dice il *destino*? Che *tutto* è eterno e perciò già da sempre orientato alla Gioia. Non si tratta di un "Dio", che eventualmente dona "generosamente" ad altro da sé un'immortalità che non appartiene alla *nuda* natura di questo (la "creatura" –, che, *sibi relicta*, non è che un nulla). La massima distanza dal Destino deve dire allora che tutto è nulla e male. E non già, si badi, secondo una *boutade* eventualmente suggestiva, ma del tutto gratuita e infondata. Sì anzi in forza di una inferenza rigorosissima, sulla base dell'"evidente" diventar nulla e da nulla (da parte degli essenti immediatamente manifesti).

Proviamo allora a dire che se il Cristianesimo è il modo sommo in cui, nella terra isolata, è più presente (meno remoto, meno contrastato) il *destino* della verità (ancorché, per logica intrinseca e immanente al Cristianesimo stesso, *infinitamente* lontano), la filosofia di Leopardi costituisce l'estremo opposto (ma Nietzsche compie due passi avanti in merito: la gioia del superuomo per l'insensato divenire, che invece l'"uomo" Leopardi, per un residuo di contraddizione, ancora patisce e il concetto di questo, non immaginosamente, ma rigorosamente dedotto, come "eterno ritorno dell'uguale"). Tra i due estremi, vorremmo dire, «si dispongono tutti i "medi" da cui è costituita la cultura e la civiltà occidentale [ormai planetaria]»[11].

E quindi se l'opposizione massima fra *destino* e nichilismo dice: tutto è eterno e glorioso / tutto è nulla e doloroso; all'interno del nichilismo, l'opposizione massima è fra il cristianesimo (la sapienza distorta, si sta dicendo, e tuttavia più simile al destino) e il pensiero di Leopardi/Nietzsche.

Il primo – all'interno dell'indiscusso presupposto (ma assunto come verità evidentissima) del diventar nulla e da nulla – tutto teso a meditare come recuperare l'inconscio scempio di partenza (in verità irrecuperabile), attribuendo "vita eterna" a ogni cosa, anime e corpi – immaginati come gloriosi

[11] E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo,* Rizzoli, Milano 1995, p. 309.

nella resurrezione loro (implicante l'*annientamento*, in genere lo si perde di vista, delle loro configurazioni precedenti[12]), che competerà all'intera Natura[13].

«Penso che le sofferenze del tempo presente – scrive san Paolo – non hanno un valore proporzionato alla gloria che si manifesterà in noi. L'attesa spasmodica delle cose create sta infatti in aspettativa della manifestazione dei figli di Dio. Le cose create infatti furono sottoposte alla caducità [=al diventar nulla: l'"evidenza" che Paolo neppure si sogna di discutere] non di loro volontà, ma a causa di colui [Adamo] che ve le sottopose [diremmo però che la radice ultima della caducità loro non è impersonata da Adamo come qui pensa Paolo, ma da un Dio immerso nella convinzione di averle tratte dal loro nulla; la cui eventuale "vita eterna", per conseguenza, non appartiene loro *per natura* ma *per grazia*, confermando in tal guisa la loro essenziale e insuperabile caducità], nella speranza che la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione [restando però "creazione" e così confermando la follia e la schiavitù essenzialmente implicata dall'atto creativo onde il niente diventa (identico all') ente] per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente»[14]. Un passo davvero perspicuo (ma ce ne sono davvero tanti – e splendidi – nelle lettere dell'Apostolo) circa l'intensità disperata con cui si tenta (vanamente) di attribuire a ogni cosa senza eccezione ciò che (l'eternità) – in opposizione al Destino – le è stato tolto preventivamente. Così che, (concepita come) *separata* in partenza dall'essere proprio, la "cosa" – innanzitutto l'uomo – potrà eventualmente unirsene per sempre solo in virtù di un miracolo (grazia), confermando in tal guisa di esser, per sé, nulla. Ma lo sforzo – l'altissima intuizione *se pensiamo al destino della verità*, ché altrimenti non si tratterebbe che di mito e retorica (di cui già l'uomo novecentesco non sa più che farsene) – di concepire come "divino" ciò che è presupposto come nulla, resta pressoché unico: «Siete dèi – si legge nei Salmi (82,6) – tutti figli dell'Altissimo! Eppure morrete come ogni uomo»; lo ribadisce Gesù nel Vangelo di Giovanni (10,34): «Rispose loro [i Giudei] Gesù: "Non è forse scritto nella vostra Legge: *Io ho detto: voi siete dèi*?»; ed è quello che, tornando al discorso nell'Areopago di Atene, ribadisce in qualche misura Paolo: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo… Di lui, infatti, noi siamo stirpe. Essendo noi della stirpe di Dio…» (*At* 17, 28-29).

Altro il *mistero*; altro, tutt'altro (ritornando su nota 13), l'*assurdo* – in cui, ripugnando esso alla ragione in quanto *impossibile*, non si può credere (lo riconosce per primo san Tommaso). Ma (è il tema di fondo del presente lavoro) *l'assurdo in parola – tolto il bastone dall'acqua in cui appare spezzato – si rivela la verità stessa*: anche la carne, come lo "spirito" *e ogni altro non-niente*, è eterna, non già dapprima annientandosi come carne-carne e poi risorgendo come *carne spirituale* (daccapo il controsenso); *ma in quanto tale*! E cioè l'assurdo stesso *per chi sostiene l'assurdo* e cioè che nel

---

[12] Infatti «i cieli nuovi e le nuove terre» di cui dicono all'unisono Isaia (65, 17), san Pietro (II, 3, 13) e san Giovanni (*Ap* 21, 1) presuppongono l'*annientamento*, e dunque la più assoluta irrecuperabilità, dei corrispondenti "vecchi".

[13] In quel grandioso affresco del Cristianesimo che è *La città di Dio* (Bompiani, Milano 2015), sant'Agostino, richiamando (pp. 1152-3) un passo del Vangelo («Nemmeno un capello del vostro capo perirà»: Lc 21, 18), insiste con forza particolare sulla liberazione non già *dal* corpo, ma *del* corpo (lo scandalo per i Greci, che nell'Areopago di Atene rifiutano come assurdo il discorso di san Paolo sulla resurrezione dei morti: At 32-3). Anche per Agostino, educato dalla Grecia (Plotino, Platone), non v'è dubbio circa il divenire come «annullamento della vita» (*ibid.*, p. 613), ma proprio perciò «se vogliamo essere cristiani – scrive –, dobbiamo credere che ci sarà la resurrezione dei morti anche nella carne» (*ibid.*, p. 1032). Al punto di ammettere che "in cielo", ai corpi risorti «sarà tolta non la possibilità, ma la necessità di mangiare e di bere; essi perciò saranno spirituali, non perché cesseranno di essere corpi, ma perché vivranno grazie allo spirito che dà la vita» (*ibid.*, p. 631); sottomesso allo spirito il corpo non avrà più bisogno di aiuti: «non sarà certo corpo animale, ma spirituale, pur avendo tuttavia la sostanza della carne, ma senza corruzione carnale» (*ibid.*, p. 1176). Insomma: una *carne-non carne* (un cerchio quadrato): si capisce la difficoltà estrema di Agostino nel cercare di trasformare in "mistero" un autentico controsenso (come tale non ammissibile dalla ragione). Com'è noto, il tema della resurrezione dei morti presenta formidabili anticipazioni nel Vecchio Testamento: cfr. anzitutto Isaia («Distruggerà per sempre la morte… I tuoi morti vivranno, i loro cadaveri risorgeranno, si risveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere»: 25, 8 e 26, 19) e Daniele («Molti di quelli che dormono nel paese della polvere si desteranno…»: 12, 2).

[14] Rm 8, 18-22.

divenire ne va dell'essere! Colui che poi, al tempo stesso, attraverso e nonostante il greve filtro della contraddizione e della follia, *avverte, sente, presentisce, indovina, intuisce nella caligine* quello che a rigore non è per lui possibile sostenere (e cioè, appunto, che *tutto,* anche la fisicità della natura e dunque la carne umana individuale, è destinato all'eternità – *in qualche modo*).

Sull'altro, opposto, versante Leopardi e Nietzsche.

Da un lato, il grande poeta-filosofo italiano che previene di 60 anni l'annuncio nietzscheano della "morte di Dio", in tal guisa anticipando gli esiti più radicali della "sinistra" hegeliana e dello stesso esistenzialismo. Sul fondamento dell'evidenza del divenire del mondo, infatti, Leopardi inferisce che «niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così. *Tutto* è posteriore all'*esistenza*»[15]; se infatti il «puro fatto reale [=il divenire evidente]»[16] fosse anticipato in qualche modo, onde "qualcosa" (di privilegiato, di indipendente, di eterno) esistesse «avanti le cose»[17], quale assoluta Essenza di queste, allora queste sarebbero da quella ridotte ad apparenza e sogno. Ove invece vale l'opposto: è la terribile concretezza del mondo e del dolore che gli appartiene come diventar nulla e da nulla, che ha la potenza di scalzare tutto ciò che lo renderebbe illusorio e cioè di ridurre a mero «romanzo arbitrario della vostra fantasia»[18] quello che Nietzsche, smascherandolo genealogicamente, chiamerà "Mondo Vero". La radice stessa di ogni platonismo e perciò dello stesso Cristianesimo. Ma appunto: «distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose è distrutto Iddio»[19].

«Oh infinita vanità del vero!»[20], sospira Leopardi.

Rileviamo però che il vero, in quanto tale non può esser vano (o "arido" o "freddo", come anche egli afferma) e se davvero siam di fronte a un che di vano, allora non può esser la verità! Si tratta di una contraddizione che affligge il pensiero di Leopardi, in cui parla ancora l'"uomo", non ancora, come in Nietzsche, il "superuomo"; il quale *gioisce* di ciò di cui l'uomo atterrisce e si sgomenta, giungendo a godere dell'insensata eternità dionisiaca – che è dire *della propria*! Sino a concepire *deduttivamente* il divenire, sulla base della sua stessa evidenza, come *eterno ritorno dell'uguale*[21].

Ecco dunque in sintesi gli estremi sapienziali, a fronte dei quali i "medi" – ancorché elevatissimi, si pensi a Hegel ad esempio –, in quanto intesi in questa cornice, perdono in qualche misura di potenza.

Resta però così aperta una gran questione.

Si parla di "Cristianesimo". Ma – per soffermarsi solo su qualche grande esempio – "cristiano" è san Paolo, lo è Ario, sant'Agostino, lo sono i Catari, lo è quella straordinaria donna che è stata Margherita Porete, lo è l'eresia del cosiddetto Libero Spirito (per non dire di altre eresie ancora), la chiesa Ortodossa (negatrice del *filioque*), lo sono i domenicani san Tommaso ed Eckhart, per risalire alla modernità, tacendo di tantissimi altri, con Pascal, Kierkegaard, Dostoevskij e Simone Weil sino al grandissimo filosofo Giovanni Gentile, che – l'intera sua Opera messa all'indice dalla Chiesa romana – si diceva cristiano anzi cattolico[22]; per giungere a G. Bontadini, neotomista novecentesco,

---

[15] *Zibaldone di pensieri*, II, Mondadori, Milano 1988, Pensiero 1616, p. 578.
[16] *Ibid.*, I, Pensiero 1342, p. 484.
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibid.*, II, Pensiero 1615, p. 578.
[19] *Ibid.*, I, Pensiero 1342, p. 484.
[20] *Ibid.*, I, Pensiero 69, p. 68.
[21] Cfr. E. Severino, *L'anello del ritorno,* Adelphi, Milano 1999.
[22] Lo sostiene *apertis verbis* nell'esordio della conferenza *La mia religione*, tenuta presso l'Università di Firenze il 9 febbraio 1943. La si veda, a cura di H. A. Cavallera, nell'edizione Le Lettere, Firenze 1992. (Di notevole interesse i numerosi studi su G. Gentile di H. A. Cavallera, curatore dell'*Opera omnia* del filosofo siciliano per Le Lettere di Firenze. Ne citiamo tre: *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile,* Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994; *Riflessione e azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile,* Fondazione Ugo Spirito, Roma1996; *Giovanni Gentile. L'essere e il divenire,* SEAM, 2000).

sino al più importante studioso italiano di mistica (in particolare di Eckhart), M. Vannini, cristiano schierato oggettivamente, diciamo, su posizioni "spiritualistico-attualistiche", ma che, sorprendentemente, non mostra di conoscere affatto Gentile.

Sorge allora il problema: quale indicare, fra questi "cristianesimi", come "il più simile", nell'abissale distanza, al *destino* della verità in quanto affermazione incontrovertibile (=in originaria sintesi cioè con l'autonegazione della sua negazione) dell'eternità di ogni cosa?

Rispondiamo: quello appartenente al filone meno segnato dalla coerenza nichilista che necessariamente, peraltro, si porta in seno e perciò più "visionario", dunque quello in cui, nonostante tutto (e cioè contraddittoriamente), l'impegno di assegnazione dell'eternità a ogni cosa è massimo. Sino a toccare, s'è visto, persino i corpi individuali (in quanto "risorti"). (Per il "rinnegato" Spinoza, ad esempio, la materia – *res extensa* – è bensì eterna e anzi divina, ma in quanto tale, non certo come specificata in questo o quel corpo singolare).

Laddove invece, ad esempio, in Gentile (e in Vannini: il primo però impegnato a dar fondamento "attualistico" ai propri asserti, il secondo più semplicemente prendendo posizione senza fondare[23]), l'"evidenza" del divenire diveniente (del pensiero *pensante*: atto in atto) rende senz'altro mere *illusioni* («scorie onde si pasce la fantasia»[24])l'indipendenza sostanziale dell'anima dal corpo, l'immortalità personale e la fede in un altro mondo[25]. Non parliamo della resurrezione dei corpi, che il "cristiano" Vannini non esita ad attribuire alla fantasia di san Paolo, il quale a suo avviso ridurrebbe a mera credenza estrinseca e antievangelica (autentico *dys-anghélion*), dipendente dal miracolo (= esecrabile adorazione della forza), quella che è la vera fede cristiana come esperienza interiore di auto-oltrepassamento e incessante *distacco* (Eckhart) da sé: la vera resurrezione cristiana, non ridotta a mito, di chi si fa uno con lo spirito divino, rinnegando di bel nuovo se stesso (=morte mistica)[26]. Così Gentile: «Immortalarsi, non restare attaccati a se stessi come l'ostrica allo scoglio»[27].

Ed è oltremodo significativo che, nella differenza, Gentile e Vannini (e certo non solo loro) considerino il proprio lavoro di *radicale demitizzazione* del cristianesimo come la via di accesso al vero Dio! Perdendo così di vista, al tempo stesso, che ciò che spinge alla cosiddetta "demitizzazione" è la forza con cui si impone il divenire del mondo ("spirito" lo chiamano entrambi), esigente perciò stesso e come tale di non avere *nulla* attorno a sé. Di non essere cioè inscritto – come invece pretende l'essenza della tradizione – in un eterno ontologicamente eterogeneo (perciò "divino"), che fatalmente ne cancelli l'"evidenza", rendendolo in ultimo (e cioè sin da principio) impossibile. Laddove il precipizio in cui, senza ritorno e *del tutto al di là delle loro intenzioni*, entrambi cadono, conduce bensì a un "Dio" (a un "Assoluto"), *ma si tratta di Dioniso* – l'ultimo "Dio", davvero e senza riserve coerente con l'assunto nichilistico di base: il Divenire stesso (il Caso).

Invece noi intendiamo fermarci sulla cristiana *soglia* di questo abisso (in verità già parte integrante del precipizio stesso), considerandola nella sua "ingenuità mitologica". Che è certo grecamente

---

[23] E cioè, anzitutto, considerando senz'altro la teologia metafisica come "falsa scienza" e anzi come "chiacchiera" (un giudizio ricorrente in pressoché tutti i suoi lavori: ad es. *Mistica e filosofia,* Le Lettere, Firenze 2007; *Dialettica della fede*, La Lettere, Firenze 2011; *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2018, ma espresso in forma particolarmente cruda in *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 53-77), mero correlato della psicologia (anch'essa intesa, con tante buone ragioni del resto, come alienante riduzione dell'uomo alla mera sfera psichica). Esimendosi però in tal modo di affrontare, negandoli, gli alti *lógoi* che stanno alla base del formidabile argomentare aristotelico e poi neo-aristotelico mediovale (san Tommaso su tutti) e poi ancora neo-aristotelico-tomistico novecentesco (G. Bontadini su tutti): i *lógoi* (che ci sono eccome e andrebbero se mai *dimostrati* falsi) del dualismo ontologico (per altro comunque ammesso suo malgrado anche dal Vannini, stante la dichiarata, assoluta *eterogeneità* onto-metafisica fra Dio, eterno, e le creature, effimere)

[24] G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* Le Lettere, Firenze 1994, p. 145

[25] Cfr. *ibid.*, cap. XIII, § 4 ("Illusioni"), pp. 155-60.

[26] Cfr. M. Vannini, *Mistica, psicologia, teologia,* cit., Parte Terza. Un tema ripetuto pressoché in tutti i suoi lavori (cfr. *infra*).

[27] G. Gentile, *Genesi…,* cit., p. 157.

avvertita circa il diventar altro come uscire e tornare nel nulla (e però, in questo senso, ormai estranea al mito), oltre che rivolta all'eterno (come rigorosamente l'intende per primo Parmenide: extratemporale) – qui, certo, non c'è ingenuità alcuna: si tratta niente meno della grandiosa cornice ontologica tessuta dai Greci per primi (le si aggiunga anche il concetto di "libero arbitrio", elaborato concettualmente soprattutto da Aristotele[28]) –, ma che non perciò intende rinunciare (come *de jure* dovrebbe – e dovrà!) alla sostanzialità e immortalità dell'anima, alla sua molteplicità individuale, all'esistenza dell'al di là e alla resurrezione dei corpi. È a questo cristianesimo "semplice" e "utopistico" che soprattutto ci riferiamo (anche se, certamente, presagi del *destino* sono rintracciabili in *ogni* forma sapienziale[29] – così come le sue tracce sono presenti in *ogni* cosa).

Mettiamo meglio a fuoco il senso di questa "semplicità" (visto che non prescinde di certo da imponenti presupposti metafisici – così ad esempio in sant'Agostino e già in san Paolo).

Certo non si tratta di un cristianesimo privo di *lógoi*; e tuttavia tendenzialmente intesi, secondo la lezione di Pascal, come strumenti di smascheramento della fallacia del *Lógos* medesimo, anziché vie dimostrative di verità metafisiche definitive: «Nulla è così conforme alla ragione come questa sconfessione della ragione»[30]. Come a dire che la vera filosofia (l'assoluto conseguibile dalla ragione umana) consiste nel portare alla luce i limiti della filosofia stessa (e cioè la relatività della ragione umana): «Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la oltrepassano»[31]; il che significa che «beffarsi della filosofia è filosofare davvero»[32].

(Si rilevi di passata che anche Pascal – e con lui tutti gli altri, lo precedano e lo seguano – dà senz'altro per scontato un complesso di verità metafisiche che, le citavamo poco sopra, gli derivano dalla filosofia greca: anzitutto l'"evidenza" del diventar nulla; che, come mostra E. Severino, *evidenza* non è affatto, trattandosi anzi di una *dottrina* (la radice stessa della Follia) e dunque se mai di una meta-fisica: «Tutte le cose sono uscite dal nulla», scrive Pascal[33]).

In tal guisa lasciando spazio al "sentire": *io sento*, dice Pascal (si pensi ad esempio anche a Rousseau e, *mutatis mutandis*, a Dostoevskij). E, com'è notissimo in Pascal, è il "cuore" che sente, non la ragione: «Il cuore non la ragione sente Dio»[34]. Del resto, inseguendo il nostro tema di fondo, non è forse chiarissimo che la celebre sintesi di "miseria e grandezza" con cui Pascal identifica la natura umana (dopo il peccato originale) esprime a suo modo (alienato e al tempo stesso presago) il concetto severiniano di "stravolgimento della verità del *destino*" (dopo quell'altro "peccato", l'autentico "peccato originario", consistente nell'accadimento del nichilismo)? Una "miseria" dunque pur sempre circoscritta e in ultimo fondata sulla "grandezza", che in quella inevitabilmente trapela, e

---

[28] *Etica Nicomachea*, IV, 4.

[29] Si pensi come esempio (clamoroso) al frammento 27 di Eraclito, in genere assai poco considerato: «Attendono gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono».

[30] B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. Mondadori, Milano 1973, n. 140, p. 115.

[31] *Ibid.*, n. 139, p. 114.

[32] *Ibid.*, n. 4, p. 66. Si rilevi tuttavia che se la ragione si dimostrasse incontrovertibilmente limitata, incontrovertibilmente dimostrerebbe che c'è Altro al di là di essa: un Altro che, proprio essendo tale ("Altro") rispetto alla dimensione della ragione (che è dire del principio di non contraddizione), ribadirebbe implicitamente di essere completamente sottoposto alla Legge della ragione (essendo altro dell'altro). Onde la "dimostrazione" della propria limitatezza, da parte della ragione, sarebbe indirettamente la dimostrazione della propria illimitatezza.

[33] *Ibid.*, n. 223, p. 158. Anticipando sorprendentemente un noto pensiero di Leopardi, gravido di ontologia disperante («Io era spaventato di trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla solido nulla: *Zibaldone*, cit., I, n. 85, p. 79»), scrive: «io mi spavento e stupisco di trovarmi qui piuttosto che là, non essendoci nessuna ragione perché sia qui piuttosto che là, oggi piuttosto che domani [si pensi al Sartre de *La nausea*]» (*Pensieri*, n. 220, p. 152; e di seguito, sempre "leopardianamente", aggiunge: «Il silenzio eterno di quegli spazi infiniti mi sgomenta» (*ibid.*, n. 222).

[34] *Ibid.*, n. 148, p. 117.

alla quale perciò infine è destinata: miseria di re spodestato[35]! (*Formalmente* – e solo formalmente s'intende – Severino non potrebbe non approvare).

È forse questo il segreto della "semplicità" – della *facilitas* – che Cusano intende mostrare ai confratelli a riguardo della "teologia mistica", dedicando loro il testo *De visione Dei*?[36] E cioè, per quanto si ragioni in merito, un profondissimo, ineludibile ("semplice" e "facile") *sentire* che "Dio" si estende infinitamente oltre quel che, in modo assai claudicante, ne dimostriamo. Una sorta di "scienza d'amore" – come la chiama san Giovanni della Croce –, come *Notte oscura* non solo dei sensi ma anche della ragione, in cui appare, «l'estrema inferiorità della posizione umana di fronte al supremo sapere e al divino sentire. Le mostra anche [all'anima assetata] quanto siano limitati e impropri, per quanto elevati e saggi, tutti i termini e le parole con cui sulla terra si fabula di cose celesti, e come sia impossibile pervenire a conoscerle con degli strumenti naturali *senza l'illuminazione della teologia mistica* [corsivo nostro]. E poiché alla luce della sapienza, [l'anima] coglie verità che non possono essere raggiunte in termini terreni e umani, chiama giustamente questa contemplazione [nostra e non più nostra, direbbe san Paolo] "segreta"»[37].

Ma certo!, diciamo: si pensi alle varie "dimostrazioni dell'esistenza di Dio sul fondamento del "principio di non contraddizione" – di Parmenide, anzitutto, e poi, dopo il "parricidio", di Platone, Aristotele e tutti al seguito –, che nasce nichilisticamente malato e perciò espressivo innanzitutto del ritmo del divenire inteso come la sfera in cui l'ente è *quando* è e *quando* non è non è[38] (nulla di più ovvio – e al tempo stesso di più errato, in quanto implicante, implicitamente, l'identità degli assolutamente opposti). Così inteso è inevitabile che proprio il celebrato *principium firmissimum*, portandosi la serpe in seno, solo all'apparenza costituisca la base per dimostrare l'Indiventabile divino (qui, diciamo, la ragione segreta del sentore di manchevolezza e delusione di cui Pascal accusa le "dimostrazioni" in sede metafisico-teologica[39]), finendo inevitabilmente per travolgere ciò di cui non può essere il servo – diventando esso anzi il Padrone (e forse che nel divenire l'ente è quando non è e non è quando è? No di certo, ergo. *Ergo l'opposizione degli opposti, che esplicitamente si intende tener ben ferma, è la maschera di assoluta plausibilità che la Follia può implicitamente indossare spadroneggiando incontrollata*). Ma appunto: "noi" – "capaci" di (=aperti a) Dio – *sentiamo* che ben altro (l'infinito stesso) si spalanca al di là del "mondo" (e dello stesso deludente "Dio" dimostrato)! Ciò che appunto la "teologia mistica" di ogni tempo *facilmente, semplicemente* presagisce, adombra, indovina. Direbbe Agostino: noi non lo "sentiremmo" *se Lui non ci avesse segnati di uno struggimento, di una ferita d'amore*, che nessuno spettacolo del mondo (e nessun teorema teologico) potrà mai acquietare (*inquietum est cor meum, Domine*…). Così, nell'immagine, si cela e arde Ciò di cui quella è immagine[40].

---

[35] Cfr. *ibid.*, n. 370, p. 215. (Il celebre poeta cattolico A. Silesius, che mette in versi l'altissima filosofia eckhartiana, enigmaticamente, in stile eracliteo, scrive: «Il meglio del mondo è la *pura terra* [corsivo nostro] vergine: / Si dice che ne nasca il figlio dei saggi» (*Il pellegrino cherubico,* Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, I, 147, p. 67).

[36] Cfr. *La visione di Dio*, Studium, Roma 2013, p. 65.

[37] San Giovanni della Croce, *Notte oscura*, trad. it., Città Nuova, Roma 2006, pp. 117-8. Visionario infine lo stesso metafisico e aristotelico san Tommaso, se è vero che, al termine dei suoi giorni, ebbe a ordinare al suo costernato e incredulo discepolo, Reginaldo, di dare alle fiamme la sua opera, giacché *omnia quae scripsi videntur mihi palae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi!*

[38] Sul "principio di non contraddizione" (tra virgolette!) in quanto «regola fondamentale che il nichilismo [sotto le spoglie della metafisica] dà a se stesso», cfr. E. Severino, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, pp. 329 e 343 e, dello stesso Autore, *Nascere*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 267 sgg.

[39] La pascaliana *dialettica della fede* – "so, non-so, *credo*" – sarà rimeditata alla grande da Kant nelle due *Critiche*.

[40] Il "cuore" di Pascal (= *Deus in nobis* = facoltà dell'infinito, superiore alla ragione = fiamma d'amor di Dio), costituendosi dunque come la trascrizione fideistico-cristiana dell'anima gravida di verità nella filosofica cornice della maieutica socratica-platonica: questa, teatro di forza endogena (=l'"infinito" in noi è quello che nel profondo noi stessi siamo *per natura*); quella, esogena (=l'"infinito" in noi è la presenza di un "ospite", che ci appartiene *per grazia*). In ogni caso e per entrambi i versanti, chi meno avvertisse tale "ardore" (la *misteriosa* chiamata, alla filosofia o alla fede in Cristo

È questa la "semplicità" della teologia mistica e del suo "oggetto"? L'illuminazione (enigmatica: *spiritus flat ubi vult*; *gratia quia gratis datur*) con cui, *improvvisamente*[41], "sentiamo" (nulla di psicologico, si badi: si tratta anzi del livello più alto, non discorsivo, del *lógos*: si pensi anche allo Schelling aspramente criticato da Hegel) l'*idea di infinito* (di "Dio") in noi, *unitamente* all'esigenza di *distacco* da ogni finitezza (con questa spina nell'anima, il prigioniero platonico risale l'erta china della caverna di sé e delle cose)? Alle viste – ognora e non mai – dell'Oggetto infinito: dell'Uno. Ma non si tratta di "visione", insegna Plotino, bensì di «un'estasi, una semplificazione (ἔκστασις καί ἅπλωσις)»[42].

Daccapo, che enigma nasconde questa "semplicità"? Come dobbiamo intenderla? Giacché l'esercizio (virtuoso) del *distacco* è ben lungi dalla retorica del non-saper nulla/non voler-nulla: chi lo pratica presuppone di sapere (in verità non è che una gigantesca fede) niente meno che il quadro ontologico disegnato dai Greci (lo si diceva sopra), "libero arbitrio" incluso; e non è vero che non vuol nulla – *in questo senso*, a Dio non si può non chiedere –; all'opposto (lo sapeva bene Nietzsche), proprio attraverso questo atto, *crede di poter volere e ottenere tutto*! La propria eterna felicità! Anche se non come Tizio o Caio, ma è pur sempre a "sé" che pensa: volontà di salvezza che è sempre anche volontà di potenza (e viceversa)[43]. Questo – qui detto in breve – sul versante del soggetto. E su quello dell'"oggetto"? Dobbiamo pensare l'Uno (Dio, l'Infinito) della teologia mistica in accordo con Plotino e, *mutatis mutandis*, il buddhismo? Dunque come l'indeterminatezza assoluta del Brahman (e il *nirvana* correlativo come "estinzione" di ogni nostro *principium individuationis*)? Così l'intende M. Vannini, spingendo lo stesso Eckhart su questo fronte (e, certo, per interpretarlo così, appigli negli scritti del grande domenicano non mancano; ma ce ne sono anche *altri* e opposti) – e persino Hegel!

Va messo in luce però che l'Uno plotiniano non coincide affatto con l'essere indeterminatissimo di Parmenide, costituendosi non già come unità "vuota", ma "piena": «L'Uno è tutte le cose», scrive

---

che sia: "misteriosa" giacché *l'esser da essa toccati o meno* si presenta come un puro "evento") non perciò non porterebbe in seno tale tesoro, che tuttavia risulterebbe (enigmaticamente, appunto) più acerbo o, che è lo stesso, meno acutamente sentito; perciò costui sarà inevitabilmente, ma indirettamente, orientato ad esso, attraverso dimensioni di minor valore, facendone comunque e necessariamente un "assoluto" (assunzione del finito come infinito): soldi, onori, piaceri…

[41] «Improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla», la conoscenza della verità (che non risiede nel linguaggio), «nasce dall'anima e da se stessa si alimenta» (Platone, *Lettera VII*, 341 d); «…all'improvviso gli [=a colui che è stato educato filosoficamente nelle questioni d'amore] si rivelerà una bellezza meravigliosa per sua natura… bellezza eterna, che non nasce e non muore… » (Platone, *Simposio*, 210 e); «…a questo punto [dell'ascesa all'Uno] egli getta via ogni insegnamento e… improvvisamente vede; e non vede "come", ma la visione riempie i suoi occhi di luce…» (Plotino, *Enneadi*, VI, 36, 19). In sede cristiana, si tratta del *subitaneo lampo*, di cui dicono, ad es., sant'Agostino (*La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019, VIII, 3) e Margherita Porete (*Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2018, capp. 58 e 132) e che hanno a modello la folgorazione di san Paolo (*At* 9, 3).

[42] Plotino, *Enneadi*, VI, 11, 24.

[43] Scrive Vannini in merito: «Il sacrificio [il distacco] è sacrificio del piccolo, egoico, sé: il sacrificatore sacrifica se stesso» (*Mistica psicologia, teologia*, cit., p. 72). Così espresso, e cioè senza precisare il diverso *sub eodem*, l'asserto appare contraddittorio: il "distaccante" non può esser infatti, *simpliciter*, lo stesso "distaccato". Ma nella contraddizione si cela un prezioso lapsus: *in orizzonte di fede* (di credenza) – e non di *epistḗmē* e incontrovertibilità (=l'essenza stessa della filosofia – che però Vannini non prende *mai* in considerazione) –, dunque *solo* di volontà, che è dire infondatezza, arbitrio, dogmatismo…, *è proprio il piccolo "io" ad essere il protagonista* (non il *Lógos* in lui: ridotto a contenuto di fede il "*Lógos*" è tale solo a parole). L'"altro" – il cosiddetto vero sé, l'Io grande – è *un suo creduto/voluto* in funzione del quale quello spera, suicidandosi nel distacco, di conseguire salvezza/potenza. Così proprio Tizio (in qualità di "credente", l'"uomo nuovo", dice Paolo) opera "virtuosamente" alla distruzione della propria evidenza (la propria immediatezza non credente: l'"uomo vecchio"), per qualcosa di meramente sperato; *accetta di mettere a morte la propria evidente esistenza precaria per una non evidente esistenza non precaria. Individualismo astorico fideistico*: l'esatto opposto dello "spiritualismo" hegeliano (contro quello che ne pensa Vannini). Scrive E. Severino: «Anche quando l'uomo mistico [nell'abbandono più radicale] apre le braccia per lasciare che il divino entri in lui, egli ritiene che questa sua assoluta passività rispetto alla potenza divina sia il mezzo più efficace per diventare partecipe di questa potenza, rispetto alla quale impallidiscono tutte quelle mondane» (*Il tramonto della politica*, Rizzoli, Milano 2017, p. 227).

Plotino[44] (Parmenide non avrebbe di certo condiviso!). Sì che, per inevitabile conseguenza, di là dalle intenzioni dello stesso Plotino, *non può non recare in sé traccia di tal molteplice*. Dire infatti che i molti vi preesistono *simpliciter* come "uno", sarebbe come dire che *non vi preesistono affatto*. Ma allora: 1. Dell'Uno non potrebbe dirsi affatto, come invece Plotino dice, che "è tutte le cose"; 2. Sarebbe necessario riconoscere che le cose molteplici sono prodotte non dall'Uno *ma dal nulla*. In tal modo conseguendo la necessità che l'Uno *non è affatto pura semplicità* (e a ben vedere – ma questo aspetto lasciamolo ora in sospeso – nemmeno puro atto, come tale essendo in potenza almeno in quanto "mondo").

Nel suo radicalismo rigorosissimo (all'interno del nichilismo) Gentile finisce per sostenere che tutto diventa nulla tranne il processo eterno del diventarlo (inteso questo come Io trascendentale). A suo modo, lo si è detto, Vannini si trova sulla stessa linea. Così entrambi battezzano "Dio" – Dio cristiano! – questo esiguo brandello (immaginato come) super-energetico di realtà (*ego te baptizo piscem*, così Mazzarino battezzava la carne, che in tempo di Quaresima ingolosiva Luigi XIV). Vannini si scopre allora così prossimo all'*ateismo radicale* e radicalmente consequenziale di Nietzsche, che cerca allora, ma del tutto assurdamente, di cristianizzarne i contenuti (concependo «lo *Übermensch* come l'uomo rinnovato dalla grazia[45] [sì, dico: ma di Dioniso!]», tralasciando però del tutto i correlativi e decisivi concetti di "volontà di potenza" e di "eterno ritorno dell'uguale"; quest'ultimo, come si sa, giudicato da Nietzsche come il (suo) pensiero più profondo!).

In linea invece con le intenzioni che sorreggono questo studio – essenzialmente anticipato in questa *Implicatio* – noi interpretiamo l'"Uno" (e la sua "semplicità") non già come il Dio-killer che crea per annientare (vivendo dell'altrui morire) – «Pare [= appare] che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che non sono»[46] –; non dunque come quella "semplificazione" raggelante e mortale che, come una mannaia, cade su un'infinità di cose annientandole e che Hegel, mistico a suo modo (ma il *sistema delle categorie* – l'Idea – Vannini fa come se nemmeno esistesse!), celebrando la divinità del Concetto, definisce come «un'immensa abbreviazione a fronte della singolarità delle cose»[47]. Semplificazione, abbreviazione: strage! Vorremo chiamarla "amore" e "pace"[48]?

Noi pensiamo invece che il vero "Uno", cui del tutto inconsciamente aspira la (teologia) mistica cristiana, sia l'"Uno" del tutto *sui generis* testimoniato dalla filosofia di E. Severino e di cui, nonostante tutto, quella ci appare la sapienza "più simile". L'"Uno" inteso come l'infinità degli infiniti eterni che, includendo da sempre questa nostra terra isolata e dolorosa, anche già da sempre si distende all'infinito oltre di essa, nella Gloria della Gioia del Tutto. In cui, diciamo così, trova completa soddisfazione *l'errante e al tempo stesso presago intuito* circa la "sostanzialità" dell'"anima", la "salvezza" delle molte (anzi infinite[49]) "anime", l'esistenza dell'"al di là", la

---

[44] *Ibid.*, V, 1,1. Gli fa eco il "plotiniano" domenicano Eckhart: «Dio ha tutte le cose in sé in una pienezza…Dio ha tutta la pienezza come uno… Dio è perfetto di se stesso e di tutte le cose»; anche nel senso che «egli preconosce tutto» (*Le sessantaquattro prediche del tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014, rispettivamente, pp. 829. 837, 769 e 263).

[45] M. Vannini, *Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 38.

[46] G. Leopardi, *Operette morali, "Cantico del gallo silvestre"*, Garzanti, Milano 1982, p. 287.

[47] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, I, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2016, p. 18.

[48] "Amore per le creature": un'autentica contraddizione in termini, che passa del tutto inosservata alla dogana della cattiva ragione (= del "principio di non contraddizione" – tra virgolette) come cosa senz'altro innocente e anzi buona! Laddove considerare un essente "creatura" significa preventivamente assumerlo come *nulla* e cioè *trattare un non-nulla come nulla* (Eckhart ripete spesso questo assioma *della più pura violenza*: «Tutte le creature sono un puro nulla… sono fatte di nulla, sono e furono nulla»: *Le sessantaquattro prediche sul tempo liturgico*, cit., p. 697; e A. Silesius, suo grande versificatore, non cessa di ribadirlo: «Il mondo è vano niente»*: Pellegrino cherubico*, cit., II, 21, p. 93).

[49] Cfr. E. Severino, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, Cap. V.

"resurrezione" dei corpi e la stessa "trascendente esistenza di Dio"[50]; e, in particolare, *l'esser davvero al di là dell'operare* – e cioè della *follia del far diventar altro* (= volontà di potenza = far essere quel che non era e non essere quel che era) – da parte di "Dio" (e dell'"uomo" *divino*: dell'autentico *oltreuomo*, che non vuol guadagnare mercantilmente più nulla, nemmeno la "salvezza", *perché non vuole più simpliciter*). *Divinidad*, lo chiama profeticamente san Giovanni della Croce; *Gottheit*, l'"indovino" Eckhart: il *Vero Distacco* dalla *Regio dissimilitudinis infinitae* – la sfera della fede nel diventar-nulla –, intuita come "male", ma al tempo stesso confermata perché ritenuta "evidente", da Platone, Plotino e Agostino[51]. (Come sarà per Leopardi!, che però – questa la differenza epocale – ne trarrà le conseguenze più rigorose e devastanti).

"Dio" dunque – se ancora si vuole usare questo termine (invero ampiamente pregiudicato in chiave nichilistica) –, inteso come il Tutto infinito ed eterno. La cui indicibile, "trascendente" complessità (un'infinità di infiniti) non è in ultimo altro se non l'eterna "esplicazione" (ma il termine non va inteso in chiave poietico-produttiva) della sua *supersemplice* Radice: "A = A" (l'apparire-dell'esser-sé[52]).

---

[50] «Prego Dio che mi liberi da Dio»: così Eckhart (*Sermoni tedeschi*, trad. it. Adelphi, Milano 1985, p. 136), con una potenza sintetica ineguagliata, allude a un "Dio" superiore, infinitamente ulteriore rispetto al "Dio" che è tale *per le creature*, persino nel suo volto trinitario. Chiediamo: cosa *intuisce* da lungi, quando, attraverso la sua formidabile e inattuale filosofia (*il mistico è lo speculativo*, dirà Hegel, suo ammiratore), squarcia il velo dell'ortodossia imperante, guardando a un tempo *oltre "Dio" e oltre l'"uomo"*? Da un lato, contrapponendo la *Gottheit*, concretamente infinita e indicibile, a *Gott*, simulacro di comodo e vitello d'oro delle anime pigre; e cioè l'Abisso ineffabile della Divinità trascendente alla mediocre e strumentale rappresentazione che se ne fa l'"uomo", suo specchio correlativo («Dio e la Divinità sono separati l'un l'altra così ampiamente come il cielo lo è dalla terra»: *ivi*, pp. 78-9; «Dio opera, la Divinità non opera […] Dio e la Divinità sono separati dall'agire e dal non agire»: *ibid.*, p. 80). Dall'altro contrapponendo l'"uomo", anzitutto ed essenzialmente inteso come *Grund der Seele* ("fondo dell'anima") e cioè *divino* al pari di Cristo, all'"uomo" come per sé mortale, nel corpo e nell'anima. (È però vero che allora non si comprende come il Dio trinitario (*Gott*) – e, in successione logica, l'uomo e il mondo – *scaturisca* dalla Divinità (*Gottheit*), analogamente allo Spirito rispetto all'Uno plotiniano *che lo produce*, vista l'assoluta inattività di questa). (In merito all'inaudito "misticismo" della *testimonianza del destino* (empiricamente, di E. Severino), cfr. T. Boaretti, *La via mistica. Itineriario filosofico in quindici stazioni* (Prefazione di M. Vannini), Mimesis, Milano 2012, Epilogo).

[51] Cfr., rispettivamente, *Politico* 273 d; *Enneadi*, I, 8, 13; *Confessioni*, VII, cap. X.

[52] L'"esser sé" implica infatti la coscienza, la riflessione (l'"apparire"); solo per la quale "A" vale come "A=A". Posto "A" come isolato, dunque come semplice "noema", dalla riflessione che lo pone uguale a sé – "A = A" – e cioè come "dianoema", ebbene "A" apparirebbe comunque (*nella teoria realistica* che lo affermasse come indipendente dall'apparire/pensiero); ma, apparendo come "A" isolato, non potrebbe escludere il suo non esser non-A e perciò *sarebbe e non sarebbe sé*. Ma è impossibile, *ergo*. (Cfr. E. Severino, *Tautótēs,* Adelphi, Milano 1995, p. 106). Se ne deduce che «l'essente in quanto essente appare» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 546) o, detto altrimenti, che *l'apparire appartiene all'essenza dell'ente in quanto tale*.

I

UN "DIO" CHE DIVIENE

1. «IL NULLA È DIO E TUTTO»

In una nota della traduzione italiana di *Aurora nascente* (*Morgenröte im Aufgang*, 1618; trad. it., Mimesis, Milano 2007, p. 110, nota 293) di J. Böhme, C. Muratori (che ne è la curatrice e la traduttrice) cita un passo di grande interesse e a prima vista assai enigmatico (una caratteristica tipica di Böhme), tratto da un'altra opera del mistico tedesco, *Dell'elezione della grazia* (*Von der Gnadenwahl*, 1623): «…il Nulla [*das Nichts*] è Dio *e tutto*», interpretandolo – correttamente, a nostro avviso – nel senso che «"Dio *e tutto*" – cioè veramente ogni cosa, includendo il creato intero – provengono dal Nulla».

Si tratta di una formidabile questione, che trova fondamento in Plotino[1] (e nei neoplatonici) e che attraversa l'intera storia della filosofia almeno sino ad Heidegger, passando – per citare qualche grande adesione – per Eckhart e la mistica tedesca, Schelling, Schopenhauer, Jaspers e altri ancora. In questione è cioè la lettura, da parte di Plotino, di un celebre passo della *Repubblica* (509 b), in cui Platone pone il "bene" *al di là dell'essenza* o, che è lo stesso (stante che per lui l'"essenza" è l'"idea" e cioè l'*essere*), *al di là dell'essere*. Inaugurando in tal modo quella forma di teologia in cui "Dio" (l'Assoluto) non è affermato come un positivo (=essere), sì piuttosto come un negativo (=nulla). «Noi diciamo infatti quello che Egli non è, ma non diciamo quello che è»; ed essendo Egli «superiore a ciò che chiamiamo "essere"»[2], "Dio" (l'Uno) – essendone dunque *al di là* – sarà se mai esprimibile come "Nulla".

D'altra parte è inevitabile riconoscere che tale "Nulla" differisce (e nel modo più radicale!) dal *nihil absolutum*[3]. Lo riconosce, nel modo più esplicito, lo stesso Plotino, appena prima aver ribadito che «Egli è il Primo e al di sopra dell'essere»: «Egli è immune dal caso, dalla fortuna e dall'accidentalità [gran questione su cui torneremo], è la prima e vera causa di sé [altra gigantesca questione, cui si riferisce il titolo di questo capitolo, anche sulla quale perciò torneremo] *ed esiste in sé e per sé, nel suo essere* [corsivo nostro]»[4].

Appare chiaro cioè che il tema in questione implica la rinuncia (per altro del tutto arbitraria e immotivata) a considerare l'"essere" nella sua valenza *trascendentale* (=non ridotta) e cioè come

---

[1] Il tema è una costante delle *Enneadi*: ad esempio: V, 1, 10; V, 4,1; V, 4, 2; VI, 9, 3; VI, 9, 5; VI, 9, 11.

[2] Plotino, *Enneadi*,V, 3, 14; trad it. a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 199, p. 847.

[3] Così, ad esempio, Schopenhauer conclude il suo capolavoro, nel segno della mistica di ogni tempo (occidentale e, segnatamente per lui, orientale), sostenendo che «per coloro che sono ancora animati dal volere [=gli erranti], ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è il vero ed assoluto nulla [=*nihil absolutum*]. Ma viceversa, per coloro [=gli "illuminati"] in cui la volontà si è convertita e soppressa, questo mondo così reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, questo, propriamente questo, è il nulla» (*Il mondo come volontà e rappresentazione,* trad. it. Mursia, Milano 1969, p. 454). Questo mondo è il nulla, non dunque "Quello" (che resta –, tolto il mondo-nulla), indirettamente riconosciuto per conseguenza come il vero Essere.

[4] *Enneadi,* cit. VI, 8,14, p. 1323. E il "plotiniano" Eckhart: «Dio è un nulla, e Dio è un qualcosa»; «…Dio è nulla; non che egli sia senza essere […] è un essere al di sopra di tutti gli esseri» (*Sermoni tedeschi,* trad. it. Adelphi, Milano 1985, rispettivamente, pp. 204 e 252)

l'opposto del *nihil absolutum* e dunque come *non-niente*. In questo senso, tanto l'Uno quanto un filo d'erba sono entrambi e a pari titolo *non-niente* e cioè "essere" (anche se secondo due modi diversi) rispetto al puro nulla.

Vorremmo ricordare in merito che più volte nella sua Opera, E. Severino ha denunciato questo essenziale ed imponente *equivoco*, individuandone la genesi, come dicevamo, nell'interpretazione plotiniana dell'"al di là dell'essenza/essere" di Platone, quasi che "al di là della totalità dell'ente" potesse darsi "qualcosa" di ulteriore. Una lettura errata, a suo giudizio: la pagina platonica in questione le si oppone infatti in tutta la trasparenza del suo significato:

come il sole non dà solamente la visibilità alle cose sensibili, ma anche la genesi, senza essere, esso, *questa loro* genesi […], *così* il bene non solo rende conosciute le cose conoscibili, ma dà loro "l'esistenza e l'essenza" […] senza essere, esso (il bene), l'essenza", ossia *questa loro* essenza e *questa loro* esistenza […] "perché esso per dignità e potenza si solleva al di là dell'essenza […]", ossia al di là *della loro* essenza. L'espressione ἐπέκεινα τῆς οὐσίας non significa "al di là del mondo delle idee" (e quindi al di là dell'essere, giacché il mondo delle idee domina il mondo sensibile) – l'*idea* del bene non può stare al di là del mondo delle idee –, ma significa "al di là dell'essenza – οὐσία – *dei conoscibili*, ai quali l'idea del bene conferisce, oltre alla conoscibilità, l'esistenza e il loro essere un certo bene determinato", ossia "al di là della dimensione, unitamente alla quale l'idea del bene costituisce, originariamente la totalità del mondo delle idee e quindi la totalità *simpliciter* dell'ente". Ogni idea, ad esempio l'idea dello Stato, esiste ed è un certo bene perché partecipa dell'idea del bene; ma l'idea del bene non è lo Stato, cioè è "al di là dell'essenza" in cui consiste l'idea dello Stato[5].

Un gigantesco equivoco, per Severino *(*che coinvolge lo stesso buddhismo, nella misura in cui esso sostiene che la natura del Buddha *non è né essere né non essere*), che può costituirsi solo avendo preventivamente e del tutto arbitrariamente *ristretto* il significato dell'"essere". Così è facile rilevare che l'opposizione "radicale" fra *Sein* e *Seienden*, fra essere ed ente – come l'intende Heidegger – è in verità sottesa dall'*elemento comune* consistente nel *non esser nulla* da parte di entrambi; opposti perciò, come tali, al *nihil absolutm*: questa, la vera "differenza ontologica".

In tal guisa M. Vannini – importante studioso della mistica in generale, particolarmente di Eckhart – intende tener ben desta la consapevolezza che Eckhart (cui ha dedicato una vita di meditazione),

pur muovendosi sempre all'interno della tradizione biblico-cristiana, del dogma trinitario e della filosofia scolastica, sottolinea sempre la "semplicità" di Dio, che, nella sua vera essenza di Divinità (*Gottheit*) [l'analogo ultrametafisico dell'*Ungrund* di Böhme], è Uno, precedente alla manifestazione trinitaria – non è né Padre, né Figlio, né Spirito Santo –, precedente a ogni rapporto con il mondo e con l'uomo. La eredità neoplatonica, cui il maestro domenicano aderisce intimamente […] conduce a una connotazione di Dio come *Bene*, "al di sopra dell'essere in dignità e potenza", ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, e come l'Uno neoplatonico. Sulla linea della teologia negativa, per togliere a Dio ogni caratteristica di prodotto dei bisogni dell'uomo, Eckhart si spinge tanto avanti quanto, forse, nessun altro prima di lui nel mondo cristiano, e non si perita di connotare Dio come "nulla"[6].

Si rilevi che Vannini partecipa a sua volta *in toto* dell'equivoco in parola, laddove da eckhartiano convinto (e perciò da neoplatonico), celebra «la distanza infinita che separa l'essere dal bene; superiorità e trascendenza del bene stesso, che è sempre ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, al di là dell'essere»[7]. Essendo per noi chiaro che la distanza è davvero "infinita" solo nel rapporto fra l'essere (*inclusivo del "bene" e dello stesso positivo significato di "nulla"*) e il nulla (*in quanto significato distinto dalla*

[5] E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, pp. 29-30.
[6] M. Vannini, *Introduzione a Eckhart*, cit., p. 43
[7] *Ibid.*, p. 86.

positività del suo significare – «onde il nulla è lasciato nella sua assoluta e incontaminata negatività»[8]). (Come può infatti essere "infinita" la distanza fra essere e bene, visto che *entrambi* sono?).

Tornando al passo vertiginoso di Böhme, va aggiunto che lo sconcerto che esso suscita si raddoppia nella misura in cui, avendo preso atto che l'Assoluto è "Nulla", si deve prender anche coscienza che "Dio" *ne deriva*. Non solo cioè c'è un "Dio" (meglio: un *non-Dio*) profondo, che pare sottrarsi radicalmente all'essere (in opposizione, dunque, al classico e tradizionale *sum qui sum* dell'Esodo, cui ad esempio S. Tommaso si richiama, cogliendovi il "nome" – l'essenza – di Dio), ma ce n'è *un altro*, più esplicito, che da quello (eternamente) *nasce*. Un "Dio" dunque che *si genera e diviene*, non costituendosi, esso, come il Fondamento originario (*Ur-grund*), giacché, se mai, alle sue spalle – come ciò da cui eternamente sorge – si spalanca (*Ab-grund*) l'Abisso del non-Fondamento (*Un-grund*).

Il cui divenire, è chiaro, non ha come teatro la sola coscienza umana, nella quale, come scrive Eckhart, in qualche modo anticipando Feuerbach, «Dio *si forma e si dissolve*»[9], un divenire, diciamo così, psico-storico-sociologico; si tratta invece e innanzitutto del divenire di "Dio" (dell'Uno) *in quanto tale e per sé preso*, onde, per il cristiano Böhme, la Trinità medesima non costituisce l'Originario, ma proviene essa stessa dal Non-fondo divino. Non trattandosi dunque e semplicemente di un'inadeguata rappresentazione umana (empirico-storica), estrinsecamente sovrapposta all'*Ungrund*, ma di *questo stesso nel suo necessario sviluppo eterno.* Anche in ciò, assumendo, più o meno consapevolmente, come modello Plotino, la cui "dialettica" non riguarda, come Platone, solo il pensiero o la conoscenza (che corre sulle idee, per sé ferme, come il corridore, diceva Gentile, sulla pista), ma anche l'essere: il movimento eterno dell'Uno è infatti movimento *produttivo* delle sue eterne ipostasi, sino alla propria stessa inerzia metafisica, consistente nella Materia. Hegel terrà ben presente tutto ciò, che del resto getta radici addirittura, se ben si pensa, nello scritto più antico della filosofia, il frammento di Anassimandro – di cui la storia (filosofica) della filosofia (della cultura!) si può ben dire che sia l'inesauribile commento.

Entro questa cornice "eretica" condivisa nei secoli (opposta a quella della tradizione, per cui "Dio" è l'immutabile per eccellenza), che "Dio" si "muova" (si generi, nasca, divenga) è l'elemento comune; non lo è invece la "struttura" e, per conseguenza, i "momenti" (le "tappe", le "stazioni") di tale divenire, che tendono irresistibilmente (per una ragione che ora lasciamo implicita) a farsi sempre più sfumati e inconsistenti, sino alla resa, in linea di principio totale, al movimento *simpliciter* (per così dire, senza "massa"), che dunque, nella storia (filosofica) della filosofia e nei suoi grandi rappresentanti, si fa sempre più "agile", "disimpegnato", "imprevedibile": che è dire *libero*. In ciò diremmo che il nostro Gentile (in genere ampiamente sottovalutato se non del tutto sconosciuto, come ad esempio nel mondo anglosassone) rappresenta la vetta speculativa più alta.

Tanto per fare un esempio: mentre, come s'è appena detto, per Böhme, la Trinità è un eterno momento "oggettivo" del *farsi* dell'*Ungrund*, per Vannini invece – che legge tendenzialmente Eckhart su una linea *in rebus* "attualista" (o "hegeliana", ma *senza sistema*), del resto senza mai nominar Gentile – la Trinità ha valore non già «in quanto contenuto dogmatico o schema mitologico [precostituito rispetto al divenire attuale dello spirito], ma [solo ed esclusivamente] in quanto modello

[8] E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981 (nuova edizione ampliata), p. 219.

[9] Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit. p. 79. A suo modo M. Buber conferma. Infatti, nella sua opera più nota – *Ich und Du*, 1923 –, sostiene, come si sa, che si può parlar *con* Dio, ma non *di* Dio. In tal guisa ribadendo l'inesprimibilità dell'Abisso divino – "Dio" non essendo altro che l'esito del nostro *chiacchierare* di lui (In particolare Vannini, nei suoi lavori, riduce senz'altro, brutalmente, ogni forma di teologia e senza distinzione di sorta, a "chiacchiera" su Dio). «Così parlano tutte le creature di "Dio". E perché non parlano della divinità [*Ungrund, Gottheit*]? Tutto quello che è nella divinità è uno e di ciò non si può parlare» (Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit. p. 80).

e strumento dialettico»[10], concretamente esistente cioè come *generazione del Lógos*, e cioè come "generazione" (parto maieutico) in noi di "Dio", come tale né sussistente in sé (il Padre, l'Infinito), né ridotto/riducibile alla nostra carne empirica o umanità storica (il Figlio, il finito), ma come sintesi unitaria e inesauribile di entrambi (Spirito Santo) (altra formidabile tematica qui solo accennata, sulla quale ritorneremo).

S'è detto anche (poco sopra) del carattere *necessario* dell'eterno sviluppo. Il che, diciamo, deve valere ed esser tenuto fermo anche nella configurazione più *libera* (anche questo è appena stato detto) in cui possa esser pensato il Non-fondamento. Perché? Perché – rispondiamo – se l'Assoluto (la Verità stessa, alla radice di sé) "diviene" (bisognerà però chiarirne la ragione), allora non solo non diviene "nel tempo", bensì *eternamente*, ma neppure potrà diventare, inconcepibilmente, "altro"; dunque "sé", ma allora *necessariamente* –, l'alternativa consistendo, *del tutto assurdamente*, nel *non esser sé* (nel non diventarlo cioè), da parte della Verità (cfr. Cap. V, § 1). Che dunque sarebbe e non sarebbe sé: sarebbe "*Ungrund*" e *non-Ungrund*. Che è dire: non già la *Libertà* (presunta tale come il Primo), ma la *Libertà-che-non-è-Libertà*[11].

L'equivoco plotiniano di fondo è chiaro. Resterebbe però da chiedersi, visto che indiscutibilmente lo è, *perché* ha avuto tanta fortuna e credito.

Giacché non c'è dubbio che questa fantastica "metalogica" (che non approda se non al positivo significato di nulla, ovvero alla mera autocontraddizione: v. nota 11) è stata utilizzata a piene mani in chiave accelerata (nelle intenzioni) di nichilismo astratto, volto cioè alla negazione – astratta appunto – di ogni verità e di ogni eterno. Ma è parimenti vero che quando Eckhart avanza la paradossale e celeberrima richiesta «prego Dio che mi liberi da Dio»[12], non si muove affatto sulla linea della "logica" per cui la vera libertà dev'esser anche libera da sé. Nessun autoriferimento fa infatti precipitare il suo dire nella piatta vuotezza della semplice autocontraddizione. (Dio stesso – e Dio stesso *in me*! – non può non aver di mira il liberarsi da sé). Giacché i piani o le dimensioni in questione (lo si è visto) sono *due*. Non nel senso che il Dio di cui liberarsi sia *simpliciter* falso; ma

---

[10] M. Vannini, *Mistica e filosofia,* cit., p. 59

[11] È ciò che *praeter intentiones* evoca, ad esempio, M. Cacciari, laddove, mirando ad ottenere il presunto Massimo – e cioè l'«idea di una Libertà assoluta» – la vuole perciò, al tempo stesso, del tutto assurdamente, «libera anche da sé» (Prefazione a E. Corriero, *Vertigini della ragione,* Rosenberg & Sellier, Torino 2018, p. 17). Un "luogo logico", a esser generosi, invero assai impervio, giacché l'astrattissimo (in quanto "astrae" dal proprio porsi al tempo stesso come verità) e presunto "Massimo" – una libertà così "assoluta" che, libera dalla stessa libertà, è libera anche da sé e perciò *non è libertà* –, neppure decade a Minimo, ma a una semplice contraddizione e perciò a (positivo significato di) nulla. (Così la "forza" del diventar altro preme sino ad avvertire *nell'esser sé* il male – non potendolo però né pensare né dire senza pensare/dire *quello che* così si pensa/si dice, ecco che ci si illude di aggirare l'ostacolo enunciando "qualcosa" che è così altro da non esser nemmeno altro – quasi che questo suo "non esser nemmeno altro" non fosse quel che, a sua volta, *è*, non essendo altro e dunque un'individuazione del famigerato e inaggirabile *esser sé*). Non diversamente, V. Vitiello, sforzandosi di radicalizzare l'"Altro" di cui parla Lévinas (anche lui dunque alla ricerca, astrattissima, del presunto Massimo), lo vuole «irriducibile a ogni identità», e perciò «tanto altro da essere anche altro dall'altro: Altro e insieme non-Altro, Altro e Medesimo, non identico a sé neppure nel suo esser Altro» (*Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo,* Città Nuova, Roma 2002, p. 45). In ciò non rendendosi conto che anche in questo caso (come sempre, del resto), la negazione esplicita dell'"esser sé/non essendo l'altro" presuppone *simpliciter*, benché implicitamente, il negato, non potendosi perciò neppure costituire senza di esso. Infatti, nel caso, l'Altro sarà vero (!) altro, come lo vuol Vitiello, solo se è – consentiamolo – anche non-Altro e perciò escludendo, *secondo il principio di non contraddizione*, l'Altro in quanto *solo* Altro: il vero Altro è Altro e non-Altro e perciò non è il suo Altro (cioè il *solo* Altro). Singolarmente (ma forse neanche tanto), proprio *lo stesso* controsenso è ribadito da Cacciari (*Labirinto filosofico,* Adelphi, Milano 2014, p. 272) alla ricerca affannosa di un "Uno" (daccapo il neoplatonismo!) che sia «alterità rispetto alla stessa alterità», sì che essendo altro da suo esser sé allora *non è sé*. Il risultato è catastrofico giacché ci si trova a dire che l'Uno non è l'Uno! In ogni caso, come si vede, ci si vuole librare al di sopra della vituperata "ragione", nell'atto stesso in cui non si riesce a fare un solo passo oltre di essa – che se la ride di chi sogna di disfarsene, inevitabilmente ponendo "qualcosa" (l'alternativa, diceva Aristotele, è tacere) e perciò *l'esser sé/non esser l'altro* del qualcosa posto. Essa, che si rivela così fondamento di sé e della stessa contraddizione come *contraddirsi ed errare* in quanto "essente" – che, come ogni essente, è sé e non è l'altro da sé.

[12] *Sermoni tedeschi*, cit., p. 136.

certamente esso lo è, se (lo) si concepisce come il Dio (l'Assoluto) *senz'altro*. Il Dio che nella coscienza storica dell'uomo e perciò, si diceva, nel tempo «*si forma e si dissolve*», ha pur un qualche valore (pedagogico, introduttivo, didascalico…); ma non è difficile mostrare che anche l'uomo più semplice non se ne può contentare se non temporaneamente, avvertendo in sé – nel più profondo di sé (*Grund der Seele*), ove, con Eckhart, *"Dio" e "io" sono il medesimo*[13] – che il vero Dio oltrepassa infinitamente ogni nostra rappresentazione, troncando perciò sul nascere ogni nostra parola. Qui, il *sentore immediato* – il sentimento, l'intuizione, il presagio che dir si voglia – di quell' *al di là* di cui parla Plotino (e i pensatori che in ciò l'han seguito). Il quale, se legge "male" Platone, in qualche modo *avverte* però "bene" che tanto questo mondo, quanto il suo correlato divino esibito dalle varie teologie (le "prove"!) *non sono che… mondo*. E anzi, alla fine nient'altro che *erranza del nostro esser mortale*. Oltre il quale si spalanca ben altro: non già, certamente, l'inconsistente assurdità di un Altro che è anche non-Altro (cfr. nota 11), ma – come si mostra nella "cosiddetta" Opera di E. Severino – l'autentica "Trascendenza": l'apparire infinito, inesauribile del Tutto eterno ed eternamente sopraggiungente: anzitutto come *terra che salva* in quanto oltrepassante la totalità della *terra isolata* dal *destino* della verità e cioè la totalità dell'errore/dolore e poi le "regioni" della stessa "terra che salva", nella Gloria della Gioia – all'infinito[14]. Il cui oscuro presentimento – non più che un "sentore", ma fortissimamente avvertito, del *totaliter Alter*: dai mistici a Lutero a K. Barth e innanzitutto a partire dall'*Uno/Super-Essere* di Plotino, sino a M. Horkheimer – potremmo dire che coglie l'immagine scaravoltata, l'apparire sfigurato ed eccezionalmente impoverito, nella "terra isolata", del "più simile" a tale autentica "Trascendenza" (cfr. *Implicatio*); perciò, non *tutt'altro* dal *destino*, ma il *destino* medesimo (il Tutto concreto ed eterno dell'essente), che in qualche modo, stiamo dicendo, trapela nella Notte della follia.

"Ciò che" appunto, nello spirito di questo scritto (cfr. *Implicatio*), indichiamo come *presagio del destino*.

In forma analoga, quando ad esempio si sostiene – la matrice è sempre Plotino (in ciò Eckhart lo segue senz'altro: «Egli [la Divinità/*Gottheit*] è un super-essere, una super-vita, una super-luce»[15]) – che la fonte della vita non è a sua volta viva («Egli non ha vita ma è al di sopra della vita»[16]), senza esser ovviamente morta (al di là dunque di vita e morte), oppure che l'Uno né pensa, né non pensa (al di là di pensiero e non pensiero)[17] o che l'*Ungrund* böhemiano è immobilità, avvertendo però che «non è ovviamente il contrario di *movimento*»[18], onde è al di là di movimento e immobilità, appare chiaro che, nelle intenzioni di Plotino (Eckhart e Böhme), il "terzo" evocato, rispetto alle coppie di opposti vita-morte, immobilità-movimento, pensiero-non pensiero, è appunto quell'Ente *sui generis* che è sì "vita", ma non quella vita che è intimamente intrecciata alla morte (due facce dello stesso); "immobilità", ma non quell'immobilità che è intrecciata al moto; "pensiero", ma non quel pensiero che è intrecciato al non pensare (al pensar male errando). Non dunque vita, immobilità e pensiero *relativamente tali* (il *metaxù* platonico – ove i "due" sono in concreto *uno*, sì che ciascuno è in verità l'unità di entrambi); ma assolutamente tali, perciò appunto: super-vita, super-immobilità, super-pensiero. E cioè, alla fine: *super-essere.* (Altrimenti saremmo di fronte a contraddizioni mere: vita

---

[13] «Qui il fondo di Dio è il mio fondo e il mio fondo il fondo di Dio. Qui vivo dal mio proprio, come Dio vive dal suo proprio. Chi mai un attimo guardò in questo fondo –, per questo uomo mille marchi di fulvo oro coniato sono quanto un soldo falso» (Meister Eckhart, *Le 64 prediche…*, cit., p. 711). «Dio e l'anima sono talmente una cosa sola…» (*Sermoni tedeschi*, cit. pp. 232-3).

[14] Cfr. E. Severino, con particolare riguardo alla formidabile trilogia *La Gloria, Oltrepassare, La morte e la terra*, cit. Cfr. cap. VI.

[15] *Sermoni tedeschi*, cit., p. 204.

[16] Plotino, *Enneadi*, cit., VI, 7, 35, p. 1277.

[17] «…è superiore all'intelligenza, poiché possiede questo Super-Pensiero che non è acquisito» (*Enneadi*, VI, 8,15, p. 1323).

[18] C. Muratori, Prefazione a J. Böhme, *Aurora nascente*, cit., p. 112.

che, *simpliciter*, non è vita… essere che, *simpliciter*, non è essere). Che nulla ha da vedere con l'essere diveniente – che è e non è – e che Plotino ritiene di dover avvistare, in quanto puro Uno, come privo di distinzioni, intendendo (arbitrariamente) la distinzione senz'altro come sinonimo di *separazione* (analiticamente implicante, in quanto tale, il divenire).

Come a voler indicare a tutta forza una Dimensione infinitamente ulteriore rispetto allo stesso argomentare assiomatico/teorematico della filosofia; e tuttavia onnipresente, condizione e fondamento dello stesso viverne lontani (non già nelle cose o in verità, ma nella mente dell'errante). Come un oscuro avvertire che se pur distinguere non è separare (è ciò che sfugge a Plotino), tuttavia il distinguere filosofico delude e deve lasciar campo a una dimensione superiore, a un culmine che oltrepassa l'*epistḗmē* stessa, costituendosi come un esser fuori di sé (ἔκστασις), rivolti all'Indicibile.

Ebbene, diciamo, il rigetto plotiniano della distinzione, se pur pecca per eccesso (di indistinzione fra distinzione e separazione), anche però inconsapevolmente coglie nel segno, giacché ogni "distinzione" eseguita fuori del *destino* della verità è in verità separazione. Di qui quell'oscura esigenza ultra-metafisica di un Ambito libero da tale contraddizione.

Ma appunto, ecco il vero "al di là", che è *qui e ora e sempre e in ogni luogo*: il *destino della verità*, predicato e forma di ogni essente (e dello stesso errare in quanto è un essente), come sfondo necessario e intramontabile, che pure appare (se non apparisse, non apparirebbe nulla), ma contrastato e in genere totalmente trascurato. La struttura "trascendentale" (originaria), in cui è proprio l'"immobile" che si "muove", giacché solo l'*eterno* può "divenire". Sì che la pretesa plotiniana, eckhartiana, böhmiana, "neoplatonica" in generale (si pensi all'ultimo Schelling ad esempio) circa un tale Altro radicale può – anzi: deve – esser riscattata come *presagio del destino.* In tal senso le coppie di opposti citate: vita/morte, immobilità/moto, pensiero/non pensiero vanno riconosciute come coppie di contrari all'interno del medesimo errore (errare: terra isolata, nichilismo), costituendo *insieme* il contraddittorio del *destino*. Rispetto al quale, il "Terzo" indicato (l'Uno, "al di là" di vita, pensiero, essere), se da un lato si radica nel riconoscimento del (far) diventar nulla e da nulla in cui trova le proprie radici e da cui perciò contraddittoriamente deriva (e che a sua volta contraddice: bisognerà però attenderne l'annuncio esplicito in Leopardi e Nietzsche); dall'altro lato, nonostante la follia ubriacante che ne avvolge la genesi – in cui, ripetiamo, si sommano le *due* contraddizioni: quella basica, appunto, rilevata dalla testimonianza del *destino*, consistente nella convinzione che il "divenire" si costituisca come *diventar nulla e da nulla*, consentendo implicitamente all'identità degli infiniti opposti (essere e nulla), e quell'altra, interna alla terra isolata, in cui consiste sia l'*epistḗmē*, sia l'affermazione del *totaliter Alter* (al di là dell'*epistḗmē* stessa, a partire da Plotino), posto il quale il divenire del mondo, considerato immediatamente evidente, è tuttavia annientato –, indovina e presagisce, sia pur nel modo più inconsapevole, l'Inaudito. E perciò, diciamo, è *al tempo stesso contraddizione* (doppia: rispetto al *destino* e interna al nichilismo) *e presagio* (del *destino*).

Si comprende dunque anche in che senso si insista (riferendosi all'Uno/*Ungrund*/*Gottheit*) sull'*al di là* della contrapposizione di tempo ed eternità. Ma certo: *solo se si sa vedere* (ma la corrente neoplatonica *non può*) che sia il "tempo", sia il suo apparente opposto, l'"eterno", *appartengono, entrambi, allo stesso orizzonte errato,* in cui, ammesso come indiscutibile il diventar nulla e da nulla (e perciò il "tempo") – ammessa come "evidente" la *follia* e cioè l'identità di ente e niente –, l'"eterno" (divino) lo si crede *intuito* (al di sopra di ogni *epistḗmē* dimostrativa) su quella base alienata, come ente privilegiato ed eccezionale (ed è il "privilegio" a farlo "eterno", giacché in quanto "ente" sarebbe destinato anch'esso a diventar nulla, essendolo stato). Sì che *al di là* di "tempo ed eternità", concepiti entrambi, nel seno e nel segno della Follia – contrari fra loro all'interno dello stesso errore –, si spalanca il "tempo-dell'eterno" in quanto *ritmo necessario dell'apparire e scomparire dell'eterno* (l'autentico contraddittorio loro, inclusivo di questo stesso come originariamente negato).

Nello stesso modo può sciogliersi l'inevitabile contraddizione per cui sia in Eckhart sia in Böhme la *Gottheit/Ungrund* è intesa come radicalmente separata e inattiva: «Dio [*Gott*] opera, la divinità [*Gottheit*] non opera […] Dio e la divinità sono separati dall'agire e dal non agire»[19]. Un problema che invece non affligge l'Uno di Plotino, del tutto esplicitamente inteso come eterna e incessante *produzione*.

Diciamo un "problema" (una contraddizione), giacché in questo modo risulta del tutto incomprensibile come, nell'orizzonte del (far) diventar altro, il *Grund/Gott* possa mai scaturire, come suo primo "effondersi", dall'*Ungrund/Gottheit*, se non in quanto prodotto. Anche in questo caso si può forse pensare di risolvere l'aporia mediante l'evocazione di un "Principio" che, essendo non-Principio, è perciò stesso una dimensione "terza", *al di là dell'agire e del non-agire*. Ma allora, delle due l'una: o tale Dimensione si costituisce a sua volta (analogamente alla "vita", al "pensiero" e all'"essere") come un super-agire – dunque sì un "agire", ma non intrecciato alla passività del subire (come il Dio aristotelico: movente non com-mosso) –, e dunque pur sempre si tratterebbe di produzione (ancorché *divina*; non mondana, ove il prodotto retroagisce sul produttore in qualche misura modificandolo: *umwälzende praxis* o prassi rovesciata, dice Marx) e perciò in ogni caso, ripetiamo, di un "agire" (ancorché "super"). (Analogamente l'altro dall'"essere" sarà bensì altro dall'essere *mondano* e comunque *da un determinato modo* d'essere, ma non certo dall'essere *in quanto tale*; altrimenti varrebbe come essere e non essere *simpliciter*; o, in questo caso, come altro dall'agire e non agire *simpliciter*: ma allora *tertium non datur*). Oppure *si indovina* in essa, del tutto inconsapevolmente, qualcosa di inaudito e cioè che la verità non ha "potenza" (né è "impotente"), giacché l'ente in quanto tale è eterno (ma allora l'intero sistema "teologico" cade).

Il fatto è però che l'ambivalenza è tutt'altro che sciolta: il concetto di *Gottheit/Ungrund*, diciamo noi, porta con sé *entrambe* le prospettive (è la sua "ricchezza") e perciò è *contraddizione* (in quanto, innanzitutto, mette radici nella terra isolata del diventar altro e del far diventar altro e allora l'"agire" negato vale solo in senso *ridotto*: mondano) e *presagio* (dell'eternità dell'ente in quanto tale, onde l'agire – il far diventar altro – è negato *simpliciter* e il "terzo" è il *destino*: contraddittorio dell'alienata coppia di contrari agire/non agire). Dunque un *contraddittorio* esprimere al tempo stesso l'essenza dell'*impossibile* (contenuto della) follia e un inconscio presagire la *necessità destino* (sì che si tratta appunto di una contraddizione, il primo corno della quale, s'è appena detto, è doppiamente contraddittorio – l'altro è l'esser *presagio*).

Ora, appunto, in quanto considerato *nel suo primo aspetto* (quello della contraddizione – a sua volta doppiamente contraddittorio, giacché contraddice sia il *destino*, sia, all'interno del nichilismo, il divenire previamente riconosciuto "evidente"), va rilevato che è contraddittorio (una terza contraddizione) un "Nulla" (la *nuda Divinità* di cui dice Eckhart, la *Gottheit*) che, oggettivamente generante – *Gott* è l'esito del suo primo spalancarsi e sgorgare: *exitus, pròodos, Ausflissen*, con cui si apre il Circolo dell'Essere, che si salda in sé, alla fine dei tempi (di nuovo avvertiamo il grandioso respiro del frammento di Anassimandro), mediante il ritorno all'Uno/*Ungrund/Gottheit*: *reditus epistrophé, Durchbrechen* –, non sia in alcun modo attivo e perciò non esprima *nessuna* potenza nei confronti di ciò che pur *ne* deriva[20]. *Da* Esso cioè –, necessariamente quindi non solo come *impotente*

[19] Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 80.

[20] Si rilevi di passata che anche Heidegger, attento lettore di Eckhart, intende escludere il carattere *poietico* dell'Essere (=l'Essere non ha potenza sull'ente). Poiché però l'uscire dal nascondimento (*a-létheia*) di questo o quell'essente non implica affatto per lui l'*eternità* di esso, segue che il suo apparire coincide con il suo *cominciare ad essere* – essendo perciò e inevitabilmente prodotto. Sì che anche lui si trova nell'aporia di un "Nulla" che, pur oggettivamente produttivo, è voluto come non produttivo. (Ma le sue ragioni si discostano da quelle che nel testo stiamo esaminando. Heidegger infatti non presentisce in alcun modo, alle spalle di quel che dice, il *destino*; ma intende se mai liberare il diventar nulla e da nulla da ogni impaccio! Detto in supersintesi: in questa sua critica alla *poìesis*, Heidegger ha alle viste il "produrre" idealistico, segnatamente hegeliano, di sua natura *sistematico*; ora, volendo evitare il "sistema", *per lasciar essere il*

"luogo", *ex quo*; ma anche come *a quo*: Causa; ché altrimenti ci si troverebbe ad ammettere generazione e forza da parte del *nihil absolutum*.

(Perciò l'ultimo Schelling – sulla scorta di Böhme, che nonostante la citata separatezza, avverte l'esigenza di concepire l'*Ungrund* come un originario *Wille*[21] – intende senz'altro l'essere originario come Volere: «Il volere è l'essere originario»[22] (*Wollen ist Ursein*). Benché poi, andando a considerare il "principio originario" e intendendolo – daccapo il neoplatonismo – come non-principio (*Ungrund*), egli lo concepisca come "anteriore" a tutte le opposizioni (dunque alla stessa prima forma di opposizione: quella cioè, nel linguaggio del suo saggio *Sull'essenza della libertà*, tra "Fondamento" ed "esistenza" di Dio) e perciò come *assoluta Indifferenza*, «non avendo altro predicato che proprio l'assenza di predicati»[23]; ecco allora, per conseguenza, che si trova, diremmo, nell'antico impaccio, severamente criticato dall'amico Hegel, circa l'inconcepibilità che le differenze sgorghino dall'assoluta Indifferenza. Di cui però – diciamo (cfr. nota 25) – si può (si deve) al tempo stesso *predicare*, quanto meno, l'Eternità, la Volontà e dunque la Causalità (oltre che, secondo lo Schelling, a suo modo cristiano e critico dell'Idealismo, la *vita* e la *personalità*, ancorché in potenza, ma in ogni caso *in qualche misura pur inevitabilmente presenti* in ciò che dovrebbe essere *pura* Indifferenza, senza predicati). In guisa che – analogamente alla dichiarata *indeterminatezza* della Sostanza dell'ammirato (anche se criticato) Spinoza; *determinatissima* però, a sua volta, almeno in quanto "eterna" e "potente" o "causante": *l'esser determinato non coincidendo affatto con l'"esser finito", ma con l'esser sé di tutto ciò che è*[24], sì che anche l'Infinito o il Tutto deve dirsi determinatissimo nell'esser sé/non esser l'altro) – anche l'*Ungrund* di Schelling, di fatto o *praeter intentiones*, non è indifferenza (o indistinzione) *simpliciter* (da cui non scaturirebbe nulla[25]), ma *secundum quid*. Non diversamente dal celebrato esser *sine modis* della Divinità di Eckhart: *né questo né quello* bensì – *ni' eso, ni' esotro* dice san Giovanni della Croce, facendo eco al *neti, neti* delle *Upanishad* –, ma non già *assolutamente* parlando, ma *relativamente* al mondo. Ché, altrimenti,

---

divenire dell'essere (l'essere è "evento"), ecco che si trova a negare *senz'altro* il produrre. Nella sua riforma di Hegel, Gentile aveva però già chiarito che il produrre non implica analiticamente il sistema – anzi!).

[21] Del resto anticipato da Plotino: il suo Uno, s'è appena detto, è inteso come "produzione"; Plotino infatti esclude che la sua sia un'«essenza inoperosa» (*Enneadi*, cit. VI, 8, 21, p. 1335); sì che si ha un bel dire che nessun predicato gli conviene (cfr. nota 75), e che «Egli è nulla» (*ibidem*), giacché poi di esso non solo si può, ma anzi si deve dire, quanto meno, che è eterno, potente e volente («Egli è tutto volontà […] la volontà è lui stesso»: *ibidem*).

[22] Cfr. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana,* trad. it. Carabba, Lanciano 2008, p. 48.

[23] *Ibidem*, p. 114. È il calco di Plotino: «…questo solo abbiamo imparato: che non ci è permesso attribuirgli alcun predicato» (*Enneadi*, cit., VI, 8, 11, p. 1313).

[24] A partire da Spinoza, Plotino è rimasto inascoltato: «Egli è assolutamente determinato» (*Enneadi*, cit., VI, 8, 9, p. 1309).

[25] Né vale, per mera retorica, sostenere, miracolisticamente, che «immediatamente […] dall'indifferenza erompe adunque la dualità» (*ibid.*, p. 115). Così infatti, la determinazione (il determinarsi) dell'assolutamente indeterminato, non potendo provenire da altro se non dall'indeterminato stesso, risulta del tutto inintelligibile. Come riconosce un interprete di Schelling, «è per noi un enigma il modo in cui avviene la scissione da cui tutto ha avuto inizio […] *come* dall'indifferenza iniziale si produca l'autorivelazione dell'assoluto è ancora misterioso» (M. Dalla Valle, *Filosofia e salvezza*, in *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di F. W. J. Schelling*, Mimesis, Milano 2010, p. 119). Né Schelling aiuta ad uscire dall'*impasse*: il citato interprete lo segue nella "soluzione", ma l'*escamotage* proposto da Schelling (=il fatto che dell'Indifferenza non si possano predicare gli opposti, non impedisce che li si possano predicare come non-opposti) sposta il problema, senza risolverlo, giacché inteso l'Uno (diamo voce a un altro grande neoplatonico) come luogo in cui «l'alterità nell'unità è senza alterità», o, che è lo stesso, nell'unità, «l'opposizione degli opposti è l'opposizione senza opposizione» (Cusano, *De visione Dei*,, trad. a cura di G. Gusmini, Studium, Roma 2013, p. 153), intese perciò le differenze come tutte esistenti nell'Uno *nella forma stessa dell'Uno simpliciter* (predicabili dunque come non-opposte e perciò… *non predicabili*: se infatti, come scrive Eckhart «là dove l'angelo più alto e la mosca e l'anima sono uguali» (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 133), di quel "luogo" non si può dire né che sia angelo o mosca o anima), ritroviamo intatto il problema di partenza, che, a quanto pare, è *il* problema dell'intera parabola filosofica di Schelling (ma anche di Plotino, se si vuole l'Uno, al tempo stesso *non-vuoto* – come lo è invece l'Essere di Parmenide, il quale, coerentemente, *esclude* qualsivoglia generazione –, ma privo di differenze).

sarebbe un puro nulla, stante che dire "essente" è dire *determinatezza*, fosse pure il positivo, perciò determinato, significato di "nulla" (Cfr. Cap. IV, § 1).

Ma questo Dio che si sottrae completamente all'"essere" deve reggersi su un filo troppo sottile e ambiguo. Contro le proprie intenzioni […] finisce con l'assomigliare troppo al *nulla*: non al nulla ricco e promettente del neoplatonismo, del misticismo e della teologia negativa, ma al nulla che è proprio nulla, al nulla *nullo* e assoluto, che ormai, per il pensiero filosofico del nostro tempo, è l'approdo più qualificato del divenire, del movimento, dell'innovazione, della libertà che intendono portarsi "al di là dell'essere"[26]).

Ritornando al capoverso precedente: in quanto considerato *nell'altro aspetto* (e cioè come *presagio*), ci troviamo sbalzati nella dimensione – lo si è detto – dell'eternità di tutte le cose, in cui è il concetto stesso di *potenza*[27] (azione, forza, causa…) che non trova spazio alcuno, se non – ma questo *necessariamente, stante che appartiene all'essenza della verità di essere negazione dell'errore* – come autocontraddizione (errore in quanto *errare*) e perciò come originariamente tolto in seno al *destino* della verità: eternità del *concetto astratto dell'astratto*, in tutte le sue specifiche dimensioni erranti, avvolte e infinitamente oltrepassate dalla concretezza del destino e al tempo stesso conservate in esso come negate.

E anzi: stante che per il *destino* la "verità" non va "raggiunta" (come invece si crede da Platone a Hegel), essendo invece il Luogo intramontabile dell'apparire di ogni "mondo", la contraddizione, in relazione ad esso, si costituisce non come "concetto astratto dell'astratto", ma come *concetto astratto del concetto astratto dell'astratto*. Che è dire: la contraddizione (eterna come ogni essente) è posta, onde, *inconsapevolmente* – la contraddizione appare infatti *come tale* (dunque *come negata*) nel concetto *concreto* dell'astratto – si pone (*immediatamente*, non come primo risultato del divenire di A: Hegel) "A=non-A": concezione astrattamente inconsapevole dell'isolamento (inconsapevole) di A (=concetto astratto del concetto astratto dell'astratto=A). Il quale A, *apparendo originariamente in connessione col destino* (necessario predicato di ogni essente e perciò "sfondo" immancabile di ogni "mondo"), *dunque concretamente*, ma al di fuori della rete isolante che lo stravolge isolandolo (=appare, ma non *per* la coscienza nichilista), è appunto ciò di cui *in verità* l'errante dice che è non-A: A=non-A: «nella contraddizione qualcosa è posto come altro da ciò che esso è; appare come qualcosa [in relazione al *destino* infatti – la verità del *destino* non è "laggiù", "fuori della caverna" ma *qui e ora e ovunque* –, A appare *come* A, benché non *per* la coscienza alienata, rispetto a cui resta un apparire *in sé*] e insieme come negazione del qualcosa[28]». Concepire astrattamente A, *in quanto appare in connessione originaria col destino*, significa, *insieme* (poiché la verità di A appare), *concepirne astrattamente l'isolamento* (cioè la concezione astratta): concetto astratto del concetto astratto di A, cioè dell'astratto/parte. Laddove *la consapevolezza* (il concetto) dell'astrattezza del concetto astratto dell'astratto" (=la coscienza della contraddizione) è la coscienza *concreta* dell'errore o l'apparire dell'errore *in quanto* errore (nella luce della verità). (L'argomento viene ripreso al Cap. IV, § 3, nota 48)[29].

[26] E. Severino, *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 55-6.
[27] In molti luoghi della sua Opera, E. Severino riconduce il concetto così decisivo per la nostra cultura a Platone (*Convivio*, 205), in cui *poìesis* è definita ogni "causa" (*aitìa*) per la quale una cosa va *ek tou mé òntos eis tò òn*: dal non essere all'essere (e viceversa).
[28] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 525,
[29] Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., Introduzione, §§ 4-5, pp. 41-61.

2. PRIMA IL MONDO, POI DIO

Riferendoci in particolare a Eckhart e Böhme, abbiamo considerato la distinzione fondamentale fra Divinità e Dio: *Gottheit* e *Gott*, *Ungrund* e *Urkund* (o *Urgrund*), inclusivo, il secondo termine, del carattere di Creatore (e si è vista l'aporia che ne scaturisce se il primo è inteso come esente dalla potenza; se ne può uscire, anche qui, negando al primo non già la potenza creatrice *simpliciter*, ma la potenza creatrice *rivolta al mondo*, affidata in quanto tale a Dio/*Gott/Urkund*). S'è anche detto che la distinzione (*dinamica*: analoga a quella dell'Uno plotiniano che *si* produce innanzitutto come *Noûs*) segnala per noi la pressante esigenza, rispetto alla teologia tradizionale, di considerare "Dio", nella sua ultima e più intima Natura o Essenza, come un innominabile Abisso, radicalmente estraneo a ogni nostro concetto, fosse pure il più apparentemente rigoroso e profondo. Quell'*al di là* dell'essere e del pensiero (oltre che di ogni opposizione: eternità/tempo, vita/morte, immobilità/movimento…), che abbiamo considerato nel suo duplice volto: 1) di *contraddizione* (si diceva: *sia*, nello sguardo del *destino*, nel senso che la coppia dei contrari sia trascesa da un "terzo" che ha la propria radice nell'*impossibile* diventar niente e da niente del mondo creduto evidente; *sia*, all'interno della stessa terra isolata, nel senso che tale "al di là" rende impossibile l'"evidente" e preliminare al di qua come diventar niente e da niente; *sia* – si può aggiungere ora – nel senso che l'"al di là" venga eventualmente o implicitamente inteso *non* come relativamente tale rispetto a "essere", "pensiero", "vita"…, ma *assolutamente*, nel qual caso allora la coppia è fra *contraddittori* – vita/non vita, pensiero/non pensiero, essere/niente: *simpliciter* –, e allora, inevitabilmente, *tertium non datur*) e 2) di *presagio.* (Si tratta del tema di fondo del presente scritto).

Ci pare interessante a questo punto rilevare che il "divenire di Dio" (il suo eterno dinamismo) può essere inteso, e di fatto è stato inteso: 1. Sia anzitutto come un originario divenire (eternamente e necessariamente) sé *come sé* (=*causa sui*) e "poi" anche, su questa base prioritaria, come un divenir (eternamente e necessariamente) sé *come altro* (si pensi ad esempio alla Sostanza di Spinoza: anzitutto in quanto *causa sui* unitamente ai propri infiniti attributi, e "poi", causa di sé come modi infiniti (immediati e mediati) e finiti, sino all'orlo del "mondo" e cioè del divenire nulla e da nulla degli aspetti *esistenzialmente* effimeri dei modi finiti, eterni solo nell'*essenza* loro); 2. Sia – non avvertendo (secondo tradizione cristiana, da Agostino a Tommaso alla neoscolastica) l'esigenza del primo divenire (non accogliendo perciò il concetto di Dio come "*causa sui*") – solo come un divenire (eternamente) sé *come altro* – supponendo, ripetiamo, il punto di partenza non come a sua volta risultato di un eterno divenire –, ma in ogni caso concependo il "Dio" della tradizione teologica (patristico-scolastica, che in questo senso, se non rovesciata, viene integrata) non come l'Originario, ma come essenzialmente *anticipato e sovrastato* da un "Che" (=Nulla) da cui esso, persino nel suo volto di Creatore Trinitario, (eternamente) *nasce*. Ciò che già si può cogliere in Plotino, si diceva, laddove il *Noûs*, corrispondente del Dio aristotelico, deriva eternamente dall'Uno (l'analogo del rapporto dinamico in Eckhart fra *Gott* e *Gottheit*).

Mutatis mutandis anche in modo profondo, Plotino, Spinoza, Hegel e Gentile, ad esempio, esprimono, il primo versante; Eckhart, Böhme e Schelling, ad esempio, il secondo. Nell'alta sapienza espressa da entrambi i fronti, noi pensiamo che sia abbastanza chiaramente reperibile quella Dimensione (variante nella sua configurazione specifica), in cui si rispecchia – ma in forma sghemba e radicalmente stravolta, perciò essenzialmente mascherata e segreta – il *destino* (della verità e dell'eternità della totalità dell'ente), di cui sono perciò il *presagio.*

Diciamo subito che la forma *scaravoltata* del presagio consiste nell'intendere l'Assoluto come legato (in modi differenti e anzitutto come necessità o come libertà) al *divenire*. Inteso questo nell'unico modo in cui da sempre è stato inteso: come diventar altro e da altro e perciò, da che il mito cede alla filosofia, come quel diventar altro che è al tempo stesso *diventar nulla e da nulla*. Ciò che,

riportato nella dimensione del Divino, non cambia struttura ("divenire" per l'Occidente – per l'Oriente, implicitamente – significa univocamente incominciare e cessare di essere), ancorché vada intesa non nel tempo, ma eternamente (sia pur nell'eternità, il divenire conserva inevitabilmente la propria natura, per cui là dove esso si produce, là "qualcosa" esce dal proprio nulla corrispondentemente a "qualcos'altro" che vi cade).

Così Hyde travolge originariamente Jekyll, imprimendo sulla risata di apparente vittoria di questo («Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?[30]») il proprio ghigno dionisiaco. Al punto che – se si lasciasse cadere il tema del presagio – Jekyll, *sibi relictus* e dunque senza alcun residuo alternativo, in linea di principio o di diritto, *non sarebbe altro* che lo stessissimo Hyde, in quanto suo polo dialettico-negativo. Appunto: "se"; ma è un'ipotesi autocontraddittoria, stante che il *destino* – la struttura originaria della verità, le cui determinazioni sono infinite (in quanto necessariamente connesse all'infinità del Tutto), ma il cui nocciolo consiste nell'*apparire dell'esser sé* (il "trascendentale del trascendentale") da parte di ogni essente – è il *predicato necessario* di ogni non-niente. Sì che nulla appare ed esiste senza di esso. O la verità è già da sempre nell'apparire; stravolta però, stiamo dicendo, dall'esser sopraggiunta, e perciò dall'apparire, *in esso* della follia e cioè dalla persuasione che il mondo sia l'"evidenza" dell'uscire dal nulla e del ritornarvi (e perciò dell'agire: giacché "fare" è far essere/non essere: cfr. nota 27): due dimensioni in contesa fra loro (di cui l'"uomo" è il tragico teatro), che non consistono però, si badi, in Jekyll e Hyde, giacché questi, *entrambi*, stanno dalla parte della follia (=la convinzione, non consapevole di sé, che le cose, diventando nulla, così diventate, siano – esse, le cose: i non-nulla – nulla: identità degli assolutamente opposti). Noi appunto intendiamo reperire quel "residuo" – in verità (nell'inconscio più profondo della "filosofia") l'infinito Tutto – che non si risolve affatto in "Jekyll" (il Dio *del divenire*, il Dio della follia e che è a sua volta un divenire), ma di cui Jekyll, nella sua tragica grandezza (le sapienze dell'Occidente) e suo malgrado, è l'indecifrato segnale.

A questo punto, è chiaro: perché mai intendere l'Assoluto a sua volta come un divenire, se non perché, anzitutto e primariamente (anche se poi ci si studia di distinguere fra "primo" *in sé* e "primo" *per noi*, al fine di sostenete che veramente "primo" – "primo" *in sé* – è Dio, mentre il mondo, di diritto "secondo", è "primo" solo *per noi*), il divenire "evidentemente" esiste e va perciò spiegato – e non lo spiega un Assoluto che non ne reca traccia? Noi cerchiamo la *vita*, dice il nichilismo: e qui gli erranti sono tutti d'accordo. «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?»[31]; «Dio non è un Dio dei morti ma dei vivi»[32]. Salvo non rendersi affatto conto che la "vita", concepita com'è in quanto "sforzo" (il *conatus* di Spinoza), importa l'intendere le cose per natura assolutamente disponibili al nulla e solo *per accidens* esistenti. Così procede il nichilismo e nell'atto medesimo in cui canta le lodi a Dio, intesse un ordito che omaggia oggettivamente il Divenire – il suo vero (=coerente con le premesse accettate) e ultimo Dio.

«*È perché il mondo diviene che Dio diviene*»[33].

L'"immanentismo" che accomuna, ad esempio, i citati Plotino (in cui il *leit-motiv* dell'*al di là*, lascia perciò campo, diciamo, anche al *presagio* di una "ultra-trascendenza" *inaudita*), Spinoza (i cui infiniti e ignoti attributi della Sostanza richiamano, a loro modo, l'"al di là" plotiniano), Hegel e Gentile infatti (per entrambi, segnatamente per il secondo, ogni "al di là" sparisce e con esso impallidisce la presenza del *presagio*) – per i quali vale, daccapo *mutatis mutandis*, il nesso *necessario* fra "Dio" e il mondo, immutabile e divenire, eternità e temporalità (un nesso tutt'altro che

[30] San Paolo, I *Cor*, 15, 54.
[31] *Lc*, 24, 5.
[32] F. Schelling, *Ricerche filosofiche…*, cit., p. 43.
[33] F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, Mimesis, Milano 2018, p. 52.

pacifico, in quanto *sintesi o unità di contraddittori*[34]) – richiede che il piano del divino, in quanto *necessariamente* legato al divenire, per questa ragione porti inevitabilmente su di sé le tracce di quello, essendo (concepiti) i "due" (come) il Medesimo. Onde il mondo trovi radicamento in una dimensione che coerentemente non lo rifugga senz'altro, essendone *in toto* aliena (dualismo insostenibile), ma in qualche modo ne sia lo specchio archetipo. Capace come tale – almeno in prima approssimazione (ma s'è detto che i "due" non possono far "uno", giacché vale per essi l'*aut-aut* dei contraddittori: se qualcosa esce e torna nel nulla, allora è necessità che tutto esca e torni nel nulla; oppure, se qualcosa è eterno, allora è necessità che tutto sia eterno: limitiamoci qui per ora alla semplice *enunciazione* di questo teorema decisivo[35]) – di "dar ragione" del divenire del mondo, in quanto evidenza prima e ineludibile alla ricerca, diciamo così, *di sé* come Radice ultima o, che è lo stesso, di un *Lógos*, che ne sia il Fondamento *coerente*: non dunque il tempo immagine dell'eterno, come pensava Platone; piuttosto *l'eterno immagine del tempo*! (Giacché infine *tutti* – "immanentisti" non meno che "trascendentisti", e finanche lo stesso Parmenide, salgono al Monte dell'eterno divino col cuore previamente colmo della certezza che il non divino – il divenire del mondo – è l'innegabile primo vero. Sforzandosi dunque la compagine "immanentista" di porre l'*unità* (monismo) fra ciò che è al tempo stesso inteso come *ontologicamente eterogeneo e perciò radicalmente separato*. Ma la compagine "trascendentista" (vi abbiamo incluso, con tutti i limiti delle "etichette", Eckhart, Böhme e l'ultimo Schelling), separando i momenti e dunque rendendoli *realmente due*, non gode certo di miglior salute, dovendo ammettere *che uno dei due è Tutto*).

In tal guisa dunque, sulla base dell'evidenza del divenire in quanto *ratio cognoscendi*, cercando una correlativa *ratio essendi* che, pur nella differenza ontologica rispetto al primo (queste le *intenzioni* metafisiche – che abbiamo giudicato fallimentari in partenza), ne manifesti una certa solidarietà strutturale. Ecco il "Dio" (l'Assoluto, il Fondo/Non-Fondo ultimo) che (anch'esso) "diviene" – ed essendo eterno e non potendo diventar "altro", *diviene eternamente sé* (onde il suo stesso "diventar altro"– secondo quanto dicevamo poco sopra – valga comunque, diventando "altro", come un più profondo diventar *sé*: v. Cap. V, § 1).

D'altra parte, ci pare fondamentale rilevare che l'insopprimibilità dell'evidenza del divenire – che ogni forma metafisico-teologica intende contenere e controllare, proprio perciò *originariamente riconoscendolo* come verità e realtà innegabile: il primo fisico, in questo decisivo senso, essendo il metafisico o il teologo – si rivela presente anche nel "Dio" trascendente e (almeno nelle intenzioni) *in alcun modo diveniente* della tradizione cristiana (di Agostino e di Tommaso, per intenderci) – una terza compagine rispetto alle due citate –, per nulla affatto inteso come *causa sui* da un lato (un celebre tomista del nostro tempo giudica questa attribuzione a Dio come «strana e aberrante»[36]: impossibile, l'avevano già rilevato Agostino e Tommaso, che qualcosa sia causa ed effetto assieme e quindi esista prima di esistere), né, dall'altro, come l'ambito o radice di eterne e necessarie "processioni".

---

[34] Cfr., ad es., *ibid.*, *Sul Diallelo hegeliano*, pp. 81-3 (anche p. 274). Come sarà chiarito in forma definitiva particolarmente in Leopardi, Nietzsche e Gentile, l'essere di Dio implica il non essere del mondo e viceversa: *tertium non datur*.

[35] A suo modo, Schelling avverte l'esigenza di render "uno" ciò che riconosce anzitutto come "due": «Il volere dell'amore [di Dio] e il volere del sostrato [si tratta della Materia, la *Chora* platonica, il *Chaos* coeterno a Dio] sono due voleri diversi» (*Ricerche filosofiche*…, cit. p. 77). Che però egli si sforza di concepire alla radice come «un solo volere» (*ibid.*, p. 74). Risultando del tutto incomprensibile come «una sostanza originariamente ribelle a Dio» (*ibid.*, p. 76) – una sorta di Dio selvaggio o anti-Dio – possa mai essere, nell'essenza, identica a Dio, se non presupponendo (in fondo, sia pur implicitamente, fa *lo stesso* Platone: in questo senso non si tratta affatto di una "rivalutazione" della sua Materia da parte di Schelling, come ne dice E. Corriero, *Vertigini della ragione*, cit., p. 89) una "Madre" originariamente sottomessa e docile e però non belva selvaggia, ma animaletto domestico, per cui – fuor di metafora zoologica – il divenire è pre-compreso come avvolto e ingabbiato dalla Regola assoluta (vittoriosa *a priori*). In tal modo però *rendendo niente il niente* da cui, del tutto imprevedibilmente, stante la sua nientità, le cose si crede scaturiscano (e scompaiano). Il che significherebbe *render niente il divenire stesso*. Trovandosi perciò a celebrare – secondo i parametri preliminarmente condivisi e del tutto contro le intenzioni – non la vita, ma la morte!

[36] C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio,* Edivi, Roma 2014, p. 288.

E tuttavia, questo "Dio" che *non nasce* (derivando o divenendo, da una Dimensione più profonda *al di là dell'essere*[37]), tuttavia *decide*. E perciò è (inteso come) un Dio *libero*. Che, non certo nel tempo, bensì eternamente, *sceglie* (potendo optare per l'opposto) di creare; «ma in quanto Dio crea "liberamente" il mondo, scrive E. Severino, Dio è (da sempre) diverso da ciò che sarebbe potuto essere – in quanto è creatore, è (da sempre) diverso da quel non esser creatore che egli sarebbe potuto essere – e dunque si è da sempre voluto diverso da sé, è diventato da sempre altro da sé»[38].

In altro luogo, Severino ritorna sul tema:

Per lo più, la filosofia greca intende la generazione del mondo come un processo *necessario*. Quando la filosofia ripensa e determina il concetto veterotestamentario di "creazione", intende la generazione del mondo come effetto di un atto *libero* del "Principio" divino. Già nel neoplatonismo l'Uno, il principio, produce anche la materia del mondo e quindi già in questa prospettiva è presente il concetto di "creazione". Ma l'emanazione dall'Uno è intesa come *necessaria*. D'altra parte, se si tien fermo che il Principio è immutabile ed è eterno, la produzione necessaria del mondo diveniente unisce l'immutabile al diveniente, cioè rende diveniente l'immutabile. All'interno della storia del nichilismo si dovrà allora affermare la *libertà* dell'atto creatore. Sennonché il Dio (Principio) della metafisica creazionistica è eterno e immutabile e, insieme, liberamente creatore. In quanto libero, sarebbe potuto non essere creatore e restare tuttavia [poiché immutabile] identico a sé. In questa prospettiva si pensa cioè che l'esser creatore e il non esser creatore siano identici: è inevitabile che lo si pensi, perché altrimenti il Dio eterno e immutabile sarebbe potuto essere diverso da come è [segnato dal divenire, sia pur eterno, non sarebbe senz'altro immutabile]. Dio è ugualmente perfetto sia essendo creatore – come di fatto è, secondo la prospettiva che stiamo considerando –, sia se non fosse stato un Dio creatore. È identico a sé proprio nel suo esser diverso da sé. Anche all'interno della logica del nichilismo [in cui, esplicitamente e nelle intenzioni, la contraddizione va evitata] un libero atto creatore è dunque impossibile[39].

Poche pagine dopo, Severino, sotto un'altra (ma complementare) prospettiva, rileva che un Dio *libero*, è un Dio che è in potenza, *ab aeterno*, creatore e non creatore. Se infatti fosse "puro atto", come lo si vuole, sarebbe impossibile che fosse in atto creatore *e* non creatore; necessariamente sarebbe o l'uno o l'altro e pertanto non sarebbe libero.

Il concetto di un divino Atto puro creatore libero del mondo è una contraddizione non solo perché implica che l'Atto puro sia un ente in potenza, ma anche per il modo in cui la metafisica creazionistica intende il rapporto tra l'Atto puro e il tempo. La creazione, dice questa metafisica, non avviene nel tempo, ma è creazione del tempo; Dio non è nel tempo. Ma proprio per questo è impossibile che l'essere in potenza […] *preceda*, inscrivendosi pertanto nel tempo, il libero atto creativo di Dio: come si è detto, l'essere in potenza, da parte dell'Atto puro, è *ab aeterno*. Così come è *ab aeterno* l'atto creatore […] Da ciò segue che l'Atto puro, libero creatore del mondo, è *ab aeterno* – e pertanto *sub eodem* – in potenza e in atto creatore libero del mondo: che esso è creatore in potenza significa che esso è creatore in atto *in quanto* è creatore in potenza[40].

---

[37] Si tratta, lo si è ben visto, della "cifra" di Plotino; che tuttavia, ripetiamo, per il nesso necessario fra Dio e mondo (la Materia stessa, per Plotino, essendo in fondo l'Uno medesimo nel suo ultimo risvolto: in tal guisa il suo monismo assume la configurazione di un vero e proprio *acosmismo* – che richiama la nota critica di Hegel a Spinoza), è stato da noi considerato entro la compagine "immanentista" (daccapo, il limite rilevante delle "etichette").

[38] E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 27.

[39] E. Severino, *Dike*, cit., pp. 305-6.

[40] *Ibid.*, pp. 314-5. Aggiungiamo: da sempre grava sul tema l'opposizione fra onniscienza di Dio e libertà ("libero arbitrio") dell'uomo. Due contradditori, onde la prima si presenta come la negazione più netta del secondo e viceversa. Parimenti da sempre, in ambito cristiano, si tenta (vanamente) di conciliare l'inconciliabile: da Boezio (v. *De consolatione philosophiae*, V), ai Padri, alla Scolastica (incluso Dante: *Paradiso*, XVII, vv. 36-42), a Cusano (*Docta ignorantia*, I, 22), tutti si affannano a mostrare che la suprema previsione divina non toglie la contingenza. Laddove è chiaro che la "contingenza" davvero non tolta dalla prescienza di Dio è, se mai, la nostra *ignoranza della (sua) necessità*. Onde Dio prevedendo tutto, antivede anche, e inevitabilmente, le nostre ipotesi. La nostra ignoranza dunque e non la contingenza *qua talis*, che se ci fosse davvero, *sarebbe essa a togliere Dio*! (Acuto il "lapsus" di Boezio: «il futuro […] se si considera nella sua natura [e come se no?], appare completamente e assolutamente libero»: *op. cit.*, V, 5). Ma – diciamo – se

Vale a dire che delle due l'una: o Dio è immutabile (non diveniente) e allora non decide, sì che non è libero (e perciò, visto che il mondo esiste – *cogito ergo sum* –, *necessariamente* creatore); oppure è libero (cioè trascendente/separato: e lo deve ben essere *per evitare di costituire il medesimo col mondo*, il cui divenire sarebbe perciò *il suo*), ma allora anche Dio, sia pur eternamente, diviene (e non è immutabile) e dunque, decidendo, sia pur eternamente, passa dalla potenza all'atto (stante che il celebre binomio aristotelico è il cuore e l'essenza stessa del divenire), onde in Lui qualcosa eternamente si annienta e si crea (sì che è e non è eterno).

Da questo punto di vista, si deve dire a nostro avviso che, particolarmente considerato sotto questo aspetto, la follia del diventar nulla e da nulla – l'"evidenza" del divenire, come l'intende il nichilismo (inconsciamente persuaso che gli opposti sono identici) – avvolge a priori anche quel modo di intendere il Divino che è la trascendenza "classica", apparentemente esente da divenire (essa che dice "Dio", ma anzitutto lo dice *perché* riconosce alla sua base il divenire innegabile; sì che poi lo ritrova non già *sotto* o *fuori* di Dio – che pur sarebbe aberrante, giacché si ammetterebbe un alterità che renderebbe Dio "finito" – ma appartenente alla sua stessa identità).

Gran questione, cui si aggiunge, in sede cristiana, il problema del Verbo (il Figlio) *generato* da Dio (dal Padre). Cfr. § 3.

NOTA. Sul Dio "causa sui" di Spinoza.

Come si sa, quanto alle prove circa l'esistenza di Dio, Tommaso ammette legittimità solo alla prova *a posteriori* (che può articolarsi in varie guise) o prova *quia* (che muove cioè dagli effetti o da ciò che è *primo per noi*: il divenire del mondo). La dimostrazione *a priori* o *propter quid* (movente dalla causa o da ciò che è *primo in sé*: Dio) è rifiutata, perché, avendo l'ambizione di dar ragione del *perché di qualcosa* (la prova *quia* si contenta di dimostrare l'*esistenza* di qualcosa), presupporrebbe che Dio abbia una causa o ragione che gli è superiore e da cui è deducibile. Ma questo è impossibile, essendo Dio la causa prima; né è possibile che sia "causa di sé", dovendosi ammettere allora, contraddittoriamente, che qualcosa esista prima di esistere («*…nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile*»: *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3). (La dimostrazione *a priori* è scartata da Tommaso, anche perché noi non conosciamo l'*essenza* di Dio. Del resto, se la conoscessimo – com'è per i beati, in Cielo – non avremmo bisogno di dimostrazione alcuna, perché *vedremmo* Dio, essendo *facie ad faciem* con Lui. Sì che la prova *a priori* o non vale: qui sulla terra; oppure non serve: in Cielo. È la ragione dell'errore di Anselmo, che secondo Tommaso tratta una verità *mediata*, come *immediata*; quasi che la conoscenza dell'esistenza di Dio sia un analogo della conoscenza dei primi principi della logica, come tali intuitivamente noti).

È dunque falso per Tommaso (e per l'intera scolastica) che *tutto* abbia una causa: la causa prima è infatti incausata e incausabile.

È noto invece che Spinoza rovescia la questione, concependo Dio (la Sostanza infinita) anzitutto proprio come *causa sui* (Cartesio non utilizza il concetto, ma, sintomaticamente e come momento di transizione, ammette la razionalità della domanda circa la causa di *ogni* cosa).

Se il rinvio da Spinoza a Plotino può forse essere considerato abusato, non perciò dev'esser senz'altro negletto. Con forza infatti il grande Greco insiste nel suo capolavoro sull'auto-causazione

---

l'onniscienza di Dio importa l'annullamento della libertà umana, non dovrà dirsi *che annulla anche la propria*? Ci si troverebbe altrimenti ad affermare un Dio che, in quanto onnisciente, *tutto* sa e, in quanto "optante" (sia pure *ab aeterno*), anche *non tutto* sa. Un'altra via sbarrata per affermare un Dio "libero".

dell'Uno[41]. Da "neoplatonico" (ma sia Plotino, sia Spinoza sono grandissimi "commentatori" di Anassimandro), Spinoza ritorna poderosamente sul tema, aprendo al tempo stesso la via di quello che sarà l'ontologismo moderno (immanentistico, monistico e in cui cade il primato, aristotelico-tomistico, dell'atto a favore del primato della potenza: su tutti, Hegel).

Innanzitutto Spinoza riabilita la *prova a priori*: «Dio, causa prima di tutte le cose e anche causa di se stesso, si fa conoscere da se stesso [*a priori*]. Di non molta importanza è perciò l'asserzione di Tommaso d'Aquino secondo la quale Dio non potrebbe esser dimostrato *a priori* per la pretestuosa ragione che non ha causa»[42]. Non già, sostenendo ciò, in senso *negativo* (o euristico), come pure l'intendeva la stessa tarda scolastica (Suarez), semplicemente per ribadire che Dio *non* ha causa (che è assolutamente incausato), ma *positivamente*. E cioè, intendiamo noi: Dio crea *ab aeterno* sé, onde il grande Circolo dell'Essere, additato di nuovo e sempre da Anassimandro, *incomincia in Dio stesso* in quanto *causa sui*: risultato eterno di un movimento eterno (dalla potenza all'atto, dall'essenza all'esistenza). Un movimento che se in Anselmo aveva solo ed esclusivo valore *logico*, in Spinoza – per il quale logica ed eziologia si corrispondono perfettamente – intanto il movimento è logico, *in quanto è causale*.

F. Mignini, celebre studioso di Spinoza, interpreta invece il nesso esclusivamente in chiave logico-immediata (non risultato di un originario produrre: la "dialettica" riguarda solo la "prova"), ritenendo sì che Spinoza professi un'interpretazione *positiva* del concetto di *causa sui* (è il passo avanti rispetto alla scolastica), intendendo però tale "positività" non già come *causalità* riflessa, ma al fine di non limitarsi alla tesi negativa secondo cui Dio non ha causa; perciò il concetto in questione per lui «non implica alcun passaggio immediato dal nulla all'essere [nessun divenire originario o circolo autopoietico]. Non basta, infatti, dire che l'infinito non ha una causa esterna per spiegare la sua esistenza [sin qui la scolastica]; è necessario [ulteriormente] assumere che abbia in sé la ragione positiva della sua esistenza necessaria [ciò che appunto, secondo lo studioso, sarebbe espresso dal concetto di *causa sui*]»[43]. Così intesa, la prova a priori o "argomento ontologico" non allude minimamente a un'originaria *autoproduzione*, ma rispecchia il *sum qui sum* dell'*Esodo* come un eterno, immobile *È* (la cui essenza, diversamente dalle cose create, implica immediatamente l'esistenza). Nessun circolo. E l'espressione "*causa sui*" integra formalmente la carenza in sede teologico-scolastica.

Diciamo: ma il Dio di Agostino e Tommaso la "ragione positiva" ce l'ha già di suo, senza attendere integrazioni dal "*causa sui*": è la sua stessa (dimostrata) eternità. E ce l'ha, proprio *senza* essere *causa sui* (che la renderebbe autocontraddittoria[44]). E va rilevato che Agostino e Tommaso escludono senz'altro il concetto di "*causa sui*", proprio perché l'intendono per primi come circolare autoproduzione, non vedendo in che dovrebbe esser perfezionato il concetto classico di Dio in quanto

---

[41] «Egli dà a se stesso l'esistenza»; «Egli è l'attuazione dell'atto»; «Egli è l'atto di se stesso»; «Egli stesso si attua» «Egli ha creato se stesso»; «Poteva crearsi diverso da quello che si creò?» ecc.: *Enneadi*, cit., VI, 16, p. 1325, VI, 20, p. 1333; VI, 21, p. 1333.

[42] B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene,* in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, p. 97.

[43] F. Mignini, in B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 1626.

[44] Tommaso sa benissimo, è chiaro, che se è *impossibile* che qualcosa, *simpliciter*, esista prima di esistere, non lo è affatto nel senso che qualcosa esista *in potenza* prima di esistere *in atto*. Perché allora non pensa di poter utilizzare la distinzione con Dio? Oh bella, ma perché Dio è eterno e nulla ha da fare col divenire, che riguarda le creature! Col che emerge che per Tommaso l'assurdità del concetto di *causa sui* è il riflesso indiretto e derivato dell'assurdità originaria e immediata, in quanto concezione "diveniristica" di Dio. *In quanto tale* cioè, il concetto *introduce* il divenire in Dio! (Che è proprio quello che invece sarà sempre più pressantemente richiesto dall'evidenza del mondo, esigente un Fondamento che non ne annulli l'innegabilità. L'immanentismo (in generale) va inteso, a nostro avviso, come la Visione-del-mondo, che cerca di assolvere tale immane compito). Dal canto suo, Agostino è lapidario: «coloro i quali ritengono che Dio abbia il potere di generare se stesso, errano […] infatti non c'è nessuna realtà che si autogeneri per esistere» (*La Trinità*, a cura di G. Catalano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019, I, 1, p. 13). V. però § 3.

eterno atto (non vedendo cioè *in che altro modo* lo si possa intendere, il Dio *dimostrato eterno* avendo già in sé, in quanto tale, la ragione della propria esistenza necessaria: insomma, un *plus* indebito e anzi contraddittorio).

Sosteniamo cioè che il concetto spinoziano di *causa sui* – in quanto tale e cioè *oggettivamente* – non si limita ad "integrare" il concetto classico di Dio in quanto Atto puro, nel senso prudente e certo comprensibile di Mignini e cioè lasciandone inalterata l'essenza assolutamente immobile (limitandosi cioè a mettere in luce, a suo avviso, la ragione della sua esistenza necessaria), bensì anzi – se non in ogni senso in un senso essenziale – *ne rovescia* la nozione (in quanto perfetta immobilità). Anticipando Hegel cioè, con questo concetto e indipendentemente dalle sue stesse intenzioni, Spinoza inocula esplicitamente nel suo Dio *immanente* il seme del "divenire", *inaugurando in tal modo l'attacco al grande bastione del primato dell'Atto*. Non più che un *sintomo* (giusti i rilievi, talvolta anche severamente critici, di Hegel nei confronti della "rigidità" della Sostanza), tuttavia aprendo la strada all'immanentismo maturo.

Spinoza infatti – non a caso, agli occhi della tradizione (non solo ebraica), esecrando e ribelle immanentista e anzi, come si sa, addirittura maledetto come eretico irrecuperabile –, in quella nozione, si trova a nostro parere ad intendere l'Originario, positivamente, come un *eterno Gesto autopoietico* (e se c'è produzione, allora c'è eccome passaggio, sia pur eterno, dal nulla all'essere e viceversa).

Hegel ha scritto che «o tu sei spinoziano, o non sei affatto filosofo»[45]. Da anni ormai va di moda criticare Hegel e magari sostenere che non ha capito Spinoza. Noi pensiamo tutto l'opposto: chi dice così non ha, lui, capito Hegel, che è dire *l'essenza stessa della filosofia*. Che è *una*, nel suo sviluppo, onde non è "Hegel" che capisce (o non capisce) "Spinoza", ma è *Ciò che in entrambi capisce*, che, svolgendosi e contrastando con sé, capisce sé. (Sostenere ciò non significa però sposare senz'altro la filosofia hegeliana).

Non bastassero le pagine dell'*Etica* (non bastasse l'Opera di Spinoza), sarebbe dunque per noi Hegel il discrimine: la sua categoria dell'"essere" che, eternamente e attraverso la totalità delle altre categorie, diventa "Idea" (passando dalla potenza all'atto, in forma assolutamente irresistibile ed endogena, senza accoglier nulla dal di fuori), ribadisce alla grande il tema plotiniano/spinoziano del Dio-*causa sui* (in quanto originaria *Actio* autoriflessa), al tempo stesso capovolgendone la *priorità* "attuosa" di Dio: l'Idea, in quanto atto rispetto all'"essere", infatti, è pur Spirito (il vero e compiuto "Dio") *in potenza*.

Ebbene il famoso *incipit* dell'*Etica* – «Intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza» – suona per noi, se non intenzionalmente, *sintomaticamente*, come la teoretica anticipazione destinale di ciò. Il germe di cui Hegel è la pianta e Gentile il frutto (senza scordare Nietzsche, che ben giustamente aveva indovinato in Spinoza, pur mal conosciuto, un "fratello" speculativo).

Una stessa evidenza (un'"intima mano") – il divenire del mondo – spinge segretamente da un lato a concepire Dio stesso come un originario circolo autocreativo, ma anche, e più radicalmente dall'altro, a diventar circolarmente sé non già, fin da subito, nella forma *perfetta e compiuta* (così l'immanentismo anti-dialettico della Sostanza spinoziana) *al di qua della storia del mondo* e dunque *nonostante* la storia del mondo (ridotta per conseguenza a un'inconcepibilità), ma *attraverso* di essa (intesa perciò come la *sua* stessa storia, logica e cronologica).

Si pensi in ultimo allo "spinoziano" Gentile: certo, Spinoza non è né idealista, né, tanto meno, è ovvio, attualista; tuttavia è "immanentista" e il "pensiero", per lui, non è già più un atto umano, bensì divino: segno di idealismo (aprendo al Dio-Concetto di Hegel e con ciò ponendosi già, in qualche modo, al riparo rispetto alla critica di Tommaso e di Kant all'"argomento", per i quali pensiero ed

[45] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1949, p. 137.

essere fanno *due*). Spinoza non è idealista, ma il suo pensiero rappresenta una tappa formidabile di avvicinamento all'immanentismo sempre più rigoroso che la filosofia di Hegel e, ancor più radicalmente, di Gentile esprime. E forse che l'Atto gentiliano non è *autoctisi*? E perciò, *poiché pensiero che è divenire*, originario circolo produttivo onde l'Io (eternamente) *diventa* Io=Io.

Una sorta di riconoscimento postumo del carattere *ontologico*, e non solo logico, del significato della prova *a priori* di Spinoza, oggettivamente rispecchiante, per l'utilizzo del *causa sui* – *autentico sigillo dell'immanentismo, onde il nesso necessario fra eterno e divenire impronta quello come eterno divenire* (=*causa sui*) –, non semplicemente un autosufficiente ed eterno *È*, ma il suo stesso eterno *farsi*: l'essenza divina, che logicamente implicando l'esistenza, *simul* la produce[46].

3. IL "FIGLIO", LA TRINITÀ *CELESTE* E LA *GRANDE* TRINITÀ

Donde la necessità di pensare un Dio che *genera* e che perciò ha "figli"? Nella consapevolezza, del resto, che il Dio cristiano è inteso – di contro a quello greco – come *libero*. E perciò *libero* di creare/non creare il mondo (la necessità di crearlo, a ben vedere, è la stessa necessità di esserlo, di esser sé come quell'altro che è il divenire e perciò di essere, assurdamente, un immutabile che anche diviene – salvo che, ammettendo appunto la sua libertà per escludere ciò, segue che il mondo, essendogli *altro*, lo rende, assurdamente, "finito": da Scilla a Cariddi). Ma: Dio è libero anche di non generare il "Figlio"? Come avrebbe potuto non creare il mondo, così avrebbe potuto anche non generare il "Figlio"?

La risposta dipende da come intendere il *Figlio*. E quindi da come intendere la Trinità.

Quando, ad esempio, Cusano si impegna a cristianizzare l'Uno plotiniano concependolo *filosoficamente* come Uni-trinitario (*Unus, Aequalitas, Nexus*) – Unità (Padre): "U"; Uguaglianza dell'Unità (Figlio): "U=U", Nesso fra Unità ed Eguaglianza (Spirito): "U=(U=U)" –, egli concepisce il Figlio nel senso che «un'unità ripetuta una sola volta genera l'eguaglianza dell'unità; e con ciò non si intende altro se non che l'unità generi l'unità. E questa generazione è eterna»[47]. L'Identità isolata, la Differenza (che è tale non solo perché altrimenti non ci sarebbe che *ripetizione* dello stesso, ma anche e soprattutto perché U, generando(si come) U=U, diventa un "altro" – sì che il momento dell'"uguaglianza" è lo stesso momento della differenza), l'Unità (o Identità: si tratta infatti di un *Medesimo* che si svolge in sé) dell'identità e della differenza – U-concreto = [U-astratto = (U=U)] –,

---

[46] In un suo interessante lavoro, E. Scribano mostra giustamente stupore dinanzi al «costante e ossessivo ritorno da parte di innumerevoli autori [della scolastica] sull'impossibilità di tale prova [*a priori*], quasi una diga eretta contro una tentazione permanente e ricorrente» (*L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 72). Bene, ma – chiediamo –: in che consiste questa pressante "tentazione"? Ci pare decisivo identificarla nell'*immanentismo* – non già anzi una semplice "tentazione", ma una necessità e un destino. Sulla base dell'evidente divenire che, una volta riconosciuto, non può più tollerare "sistemi" che oggettivamente lo distruggano. Ebbene, stiamo appunto dicendo che il concetto di *causa sui* spinoziano (onde intanto la causalità è intesa logicamente, *in quanto la logicità è intesa causalmente*) è per l'appunto la radice coerente del suo immanentismo (grandiosamente immaturo).

[47] *La dotta ignoranza*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, p. 82. (Si rilevi di passata che, in tutt'altro contesto – *non caratterizzato cioè dall'idea alienata per cui l'identità "si genera" e però è frutto (impossibile) del diventar altro* – è stata rilevata l'inevitabilità della *differenza* fra i due momenti costituenti l'i*dentità* A=A. Le due "A", originariamente eguali (non poieticamente "eguagliate" dal circolo onde A *diventa* A=A), sì che l'una è soggetto e l'altra predicato, proprio perciò sono necessariamente *differenti*; ché, se differenza non ci fosse, allora si avrebbe mera *ripetizione* – A, A –, *non* costituendosi per conseguenza alcuna identità. «L'identità è certamente identità di una differenza. Ma come si determina questa differenza? Ché la differenza fra l'essere e l'essere [fra A e A] non può valere come la semplice ripetizione, nel predicato, del soggetto. La ripetizione dell'essere [di A] non determina alcuna differenza tra l'essere e l'essere [fra A e A] […] Rispondiamo dicendo che la differenza – l'unica differenza – immanente all'identità è la stessa differenza fra il momento astratto e l'intero», ossia fra "A" e "A=A": E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 189).

onde il secondo che nega il primo è a sua volta negato come mero "altro" *dall'immanente medesimezza* e con ciò ricondotto al punto di partenza (cioè al primo), fattosi però concreto in quanto né generante né generato, ma *spirito*, che è dire unità di entrambi. Il Circolo Eterno che impariamo da bambini come "segno della croce". (In concreto il Padre (U) è l'unità/identità (Spirito) di sé e del Figlio (U=U); così il Figlio e lo Spirito).

La trinità *celeste* – diciamola così –, in cui ognuna delle tre eterne ipostasi si costituisce in concreto come l'unità/identità di tutt'e tre. Possiamo anche esporla come "coscienza dell'autocoscienza": pensiero di pensiero di pensiero: *pensiero del pensiero di sé*: in fondo Aristotele ci era già arrivato[48].

Ora, come intendere tale concretezza per cui ciascuno dei "tre" è identico all'*unità/identità* di tutti e tre? (Essendo cioè diversi solo in quanto isolatamente o astrattamente presi, ciascuno per sé).

Da sempre la teologia cristiana chiama "Padre" (cui corrisponde il "Figlio") il primo momento: la prima Persona, la Radice della trinità. Che è concepito come tale proprio perché (eternamente) *genera* e perciò non è in sintesi *immediata* con gli altri due momenti.

È cioè chiaro (il giovane Hegel impara anzitutto da qui) che il concetto di Dio in quanto "Padre" (P) – considerato *come tale e cioè come distinto* da quell'Altro, identico a Sé (e pur differente), che è il Figlio (F) e dunque da quell'ulteriore Altro, lo Spirito (S), costituente l'Unità/Identità loro – nomina la Fonte generante secondo una connessione non analitico-immediata, ma *poietica* e dunque dialettico-mediata. E come mai, ci chiediamo, se non perché la *persuasione nichilistica del diventar-altro* (risalendo a Dio *dall'evidenza del mondo*) la raggiunge sin da principio, costringendo a pensarla *come un "esser sé" che, in concreto, è un diventar sé*. Così appunto il "Padre"; che può esser davvero sé (P=P o, che è lo stesso, P=F) – e dunque coscienza che è autocoscienza –, solo concependo tale uguaglianza come *generazione* (diventar altro) e perciò come quell'ulteriore generazione, in cui consiste la *sintesi* (Dio come Spirito) di generante e generato (diventar altro come compiuto diventar sé). (Dovrà dirsi allora, ci pare, che l'immutabile essenza dei Tre si esplica nell'eternità *come un diventar relazione con sé*. Sì che, in questo senso, il teorema plotiniano/eckhartiano secondo cui «la relazione […] non riguarda l'essenza»[49], si riferisce, daccapo, a un'"al di là", "irrelato" o "separato", rispetto a un "divenire" oggettivo e "trinitario", *che gli è "successivo"* – ma anche incomprensibilmente tale).

La conseguenza inevitabile di ciò, ci pare, è che, *volens/nolens*, il concetto di *causa sui*, in qualche modo, appartiene necessariamente anche al Dio di Agostino e Tommaso (il cui Dio "diviene" dunque non solo perché, nell'eternità, "decide": v. § 1). Giacché Esso, *pre-compreso alla luce del divenire evidente* (non si va da Dio al mondo, ma dal mondo a Dio: e non già per "dimostrarlo *a posteriori*", ma, più in profondità, intendendone inconsapevolmente l'identità secondo il ritmo e la struttura di quello), è concepito sin da principio, secondo la logica del divenire, come "Padre" – il generante, il creatore (perciò Eckhart, *presagendo tutt'Altro*, fugge dal "Padre", in cerca di uno Sfondo indicibile non "paterno" e perciò *non operante* in alcun modo – da cui non si capisce però come possa scaturire qualcosa) –, come tale potendo *esser sé* – essere in relazione con sé – solo generando sé (dalla potenza all'atto) e cioè la propria autocosciente identità: non essendolo cioè, immediatamente, sin da principio. E perché mai? Perché, ripetiamo, *se lo fosse, non porterebbe su di sé, ab origine, le stigmate del diventar altro e perciò, essendone alieno, non ne potrebbe dar ragione in alcun modo.* (Il carattere "trinitario" non è certo accessorio a Dio: si tratta dell'intuizione profonda che il cristianesimo ha della Verità come "movimento" di *negazione della negazione*: Hegel – che perciò critica la "rigidità" della

[48] Analogamente Plotino, riconoscendo all'Uno (prima ancora che al *Noûs*) che «Egli stesso è la sua contemplazione come per una certa autocoscienza spirituale eternamente immobile, ma ben diversa dal pensiero dell'Intelligenza» (*Enneadi*, cit., V, 4, 2, p. 859). "Ben diversa" da come il *Noûs* è pensiero di sé: e cioè – stante che non si può certo attribuire ad esso carattere *discorsivo* (necessariamente l'Intelletto *totum simul cogitat*) – in quanto si tratta, diremmo, di un pensare i molti non già *come molti* (così appunto il *Noûs*, sia pur per sguardo sinottico e immediato), ma *come (o nella forma dell') uno*.
[49] M. Eckhart, *I sermoni latini*, a cura di M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2019, n. 8, p. 43.

Sostanza di Spinoza[50] (al tempo stesso però apprezzandone lo sforzo immanentista di contro al trascendentismo cristiano) – glielo riconosce ampiamente, anzi si può dire addirittura che dal cristianesimo lo impari[51]).

Sia pure infatti, come dice Agostino, che il Padre è «il principio di tutta la divinità (*totius divinitatis*)»[52], ma se lo fosse anche come originaria e attuale relazione a sé (Dio=Dio) e unità/identità di tale relazione [Dio=(Dio=Dio)], se fosse cioè originariamente – immediatamente – in atto Trinità compiuta e autocosciente (*perché no? non sarebbe anzi più corretto, stante l'eternità in atto di Dio?*), non porterebbe su di sé *alcun* segno del divenire, perciò Dio non sarebbe *Padre* (e dunque, anzitutto Padre *di sé*); e invece è detto "Padre" non per caso, ma perché *è necessario che il divenire lo segni già in quanto tale* e perciò – sia pur nella sua "trascendenza" – "diventi" trinità (relazione concreta di identità con sé). *Anzitutto* "quella" trinità – *celeste* la si è detta – che il Padre eternamente realizza rispetto a sé isolato e inconscio, senza alcuna differenza *di contenuto* rispetto al "Figlio" (differenza, che invece si produce, come vedremo, nell'altra forma di dialettica trinitaria: la chiameremo *grande* dialettica, coinvolgente il mondo, come integrazione e necessario prolungamento della *celeste*). Sì che, nel suo esser trinitario in potenza, il Padre *diventa* eternamente sé come autocoscienza: P=P, *Pater sui*. "*Pater",* perché lo diventa in concreto o attualmente, generando(si); e "lo diventa", non potendo esserlo senz'altro o immediatamente, perché il divenire lo impronta di sé, raggiungendo il suo stesso esserne (apparentemente) "separato" (trascendente): in tal senso *causa sui*. E perciò eterno – e necessario – processo poietico in cui "qualcosa", passando all'atto, viene generato uscendo eternamente dal nulla (la relazione, dunque l'autocoscienza) e, corrispondentemente, qualcos'altro precipita eternamente nel nulla (l'isolamento inconscio in quanto relazione potenziale): «…il Padre non ha un Padre dal quale è, mentre il Figlio è dal Padre per essere e per essergli coeterno [ma in quanto eternamente *partorito*]»[53]

Questa, la potenza terribile di Hyde (del diventar altro), che arriva sin nel più alto dei cieli (Jekyll: l'esser sé supremo), configurandolo secondo l'"identità" propria (sotto la maschera fittizia di un'"altra dimensione"). Di qui il tentativo, *contraddittorio* (perché: 1. elaborato sull'"evidenza" del diventar altro; 2. negativo di ciò che è preliminarmente riconosciuto "evidente") e al tempo stesso *presago*, di Eckhart: liberarsi di Dio (Padre) proprio a partire dal suo stesso esser trinitario. E anzi *necessariamente* trinitario, in quanto l'esser sé, che nella logica diveniristica è *generato*, è

---

[50] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 113. In Spinoza, la non del tutto esplicitamente avvertita esigenza della natura trinitaria (comunque *relazionale*) della Sostanza o Dio – che pure "ama se stesso" – essendo Essa, al tempo stesso e inevitabilmente, identica a sé (e perciò relazione di identità con sé) fa di Essa, oggettivamente, un esser in relazione a sé nel modo dell'*in sé* (diventando *per sé* – dunque esplicitamente S= (S=S) –, come coscienza del suo esser coscienza di sé, solo nella riflessione del filosofo). Sulla inconsistenza concettuale dell'esser *in sé* identico a sé, onde, in questa *prospettiva realistica* (in quanto tale, la Sostanza non è Pensiero; come invece dirà l'Idealismo) in cui l'essente in questione *pur sempre appare*, senza tuttavia apparire come identico a sé e perciò non in grado di poter escludere, nel suo *nascosto* esser sé, *di esser altro*, cfr. E. Severino, *Tautótēs,* cit., cap. X. (Anche l'Essere di Parmenide è necessariamente *in sé* identico a sé: un autentico cavallo di Troia per lui, giacché introduce nella fortezza apparentemente inespugnabile: 1. Il molteplice: E=E (non lo riconosce lo stesso Parmenide?); 2. La contraddizione, giacché, in quanto *implicita*, la relazione di identità non può escludere *esplicitamente* il proprio opposto).

[51] Si badi: anche il *destino* concepisce la verità come "negazione della negazione", ma l'identità formale con il concetto cristiano-hegeliano si chiude qui: nessun diventar altro – celeste o logico, terrestre o fenomenologico – riguarda il destino della verità, *che è originariamente negazione della negazione* – avendo se mai in sé, negata, la follia che vuole il diventar altro e il suo Dio (perciò "Padre") corrispondente (inclusa la "*Gottheit*" – non si sfugge – inevitabilmente e a sua volta *generatrice* del Generatore).

[52] Agostino, *La Trinità*, cit., IV, 20, p. 317.

[53] Agostino, *La Trinità*, cit., VI, 11, p. 401. Ed è ben vero che «"Padre e Figlio e Spirito santo" non li possiamo nominare simultaneamente, anche se essi non possono esser altro che simultaneamente (*cum tamen non possint esse non simul*)» (M. Eckhart, *CVG*, cit., p. 781), ma questo, diciamo, vale appunto non già assolutamente, bensì rispetto al mondo (al tempo storico e al linguaggio), altrimenti la "generazione" del Figlio non sarebbe che apparenza. Ma se si esclude che lo sia, allora, nell'eternità, il Figlio "succede" al Padre (e lo Spirito al Figlio) e perciò e in questo senso, *non gli è simultaneo*; onde il legame fra loro non può avere carattere immediato, ma *dialettico*.

imprescindibile. (Ma non si dovrà dire che anche la *Gottheit* è uguale a sé? No –, si cerca sintomaticamente di rispondere: e infatti è intesa (come ad esempio è chiarissimo nel disperato neoplatonismo di Cacciari e Vitiello: cfr. nota 63) – per non limitarsi semplicemente *a spostare* il problema da Dio alla *Gottheit – al di là del proprio stesso esser sé*! Daccapo ci troviamo in presenza di una "soluzione" dal duplice volto: *contraddizione* e *presagio* (quella, in quanto si cerca di disintossicarsi sparandosi in testa; questo, come "sentore" di "mal-stare"; di un'originaria, misteriosa colpevolezza, che tutto avvolge e deforma).

Ripetiamo: nel caso in questione (dialettica *celeste*), il Figlio è lo stessissimo Padre (*nell'eterno movimento* di diventar) identico a sé e perciò – necessitando il superamento della differenza (se ci si fermasse al Figlio) e quindi dell'identità dei differenti[54] – a sua volta identico come unità dei due: ognuno dei tre è sì in concreto tutt'e tre, ma come (eterno e inevitabile) *risultato* e *conquista* (P=P=P –, ove *ogni* "P" è appunto in concreto la stessa trinità[55]). Perciò, in questo originario contesto, Dio *non è libero* (di generare), *perché non è libero di NON essere sé* – passando appunto e perciò, necessariamente, dalla potenza all'atto *come relazione con sé*. Onde il Figlio (l'autocoscienza), in quanto "generato", esce eternamente dal nulla (= il Padre diventa eternamente P=P, da P che "era": P "era" in atto come spirito *inconscio e astratto* – in potenza come *autocoscienza concreta*: P=P e

[54] F, come momento del diventar concretamente sé da parte di P, non è ancora, in quanto tale, P *concreto*; ma è P nel suo esser uscito dal proprio isolamento inconsapevole di sé ed è perciò P=P come negazione di P isolato e inconscio e perciò come generato ("partorito"): in quanto tale *differente, altro* dal generante. Sì che se ci si fermasse a questo livello avremmo i differenti posti come identici. La "necessità" dell'esser sé (al di fuori del *destino*) è dunque l'*energia* (*poíesis*) che conduce ad oltrepassare questa condizione, come tale transeunte, per conseguire l'autentica identità di P, che, in quanto negazione della negazione, non è né Verità inconscia (P), né coscienza (cosciente) di una Verità altra (F), ma coscienza (cosciente) della Verità *di sé* (S). E dunque: né spirito inconsapevole (P), né spirito consapevole di sé come un altro (F), ma spirito consapevole *di sé come sé* (S). Giacché in quanto negata come mero "altro", l'autocoscienza è ricondotta *ipso actu* al punto di partenza (P), *del quale* costituisce l'autocoscienza. Rimbalzando sull'inconscio iniziale, lo rende *coscienza* di cui è l'autocoscienza. Così lo spirito (la Verità: il Padre) si è fatto sapere (sapere la Verità: il Figlio) e tale sapere è appunto *suo*: sapere di sé (saper*si* della Verità: lo Spirito Santo). Fattasi cioè eternamente coscienza e perciò autocoscienza (=generazione del Figlio: Dio vero da Dio vero, ma non identici in *ogni* senso; né Luce *da Luce*), la Verità, tornando circolarmente a sé, si fa dunque autocoscienza *di sé* (Spirito, unità/identità del Padre e del Figlio). Se dunque nel Figlio/momento il Padre si sa bensì, ma *non* come tale, nel Figlio che diventa Spirito, il Padre si sa invece *come tale*. Anche: nel Figlio Dio si sa come tale: *ecco lo Spirito*. Identità concreta che vale per tutte e "tre" le Persone, nella quale non è perciò negata la differenza, ma in cui è contenuta in quanto superata. Infatti, in concreto, il Padre è sempre Padre-del-Figlio (=coscienza dell'autocoscienza) e il Figlio è sempre Figlio-del-Padre (=autocoscienza della coscienza) – e questa loro infrangibile unità (eternamente risultante) è lo Spirito Santo. (Così Hegel renderà del tutto esplicito questo supremo sforzo di pensare l'"esser sé" poieticamente e cioè mediante il diventar altro. Cfr. *NOTA 4*).

[55] Dio «non deve essere ritenuto triplice per il fatto che è Trinità; altrimenti il Padre solo o il Figlio solo sarebbero minori del Padre e del Figlio insieme – benché non si trovi come si possa parlare di Padre solo o di Figlio solo, dato che sono sempre e inseparabilmente sia il Padre con il Figlio, sia il Figlio con il Padre, e non perché siano entrambi padre o entrambi figlio, ma perché sono sempre l'uno nell'altro e nessuno dei due da solo […] così noi chiamiamo "Padre" il Padre da solo, non perché sia separato dal Figlio, ma perché entrambi insieme non sono il Padre (*sed quia non simul ambo pater est*). Pertanto, poiché il Padre da solo, o il Figlio da solo o lo Spirito Santo da solo, è grande quanto lo sono insieme il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, non si può dire in nessun modo che Dio è triplice […] [mentre] quaggiù, fra le cose corporee, una cosa sola non è grande tanto quanto tre insieme, e due cose sono qualcosa di più di una sola; nella somma Trinità, al contrario, una cosa sola [essendo in concreto l'unità dei tre] è grande tanto quanto tre insieme, due cose non sono qualcosa di più di una sola, e in sé sono infinite. Così ciascuna in ciascuna, e tutte in ciascuna, e ciascuna in tutte, e tutte in tutte, e tutte sono una sola» (Agostino, *La Trinità*, cit., VI, 9, pp. 395 e 404-5). Chi dunque si unisce al signore ed è con Lui un solo spirito (cfr. 1 *Cor*, 6, 17) diventa "più grande" di quel che era: ma «quando il Figlio uguale al Padre, si unisce al Padre, uguale a lui, o lo Spirito Santo, uguale ad essi, si unisce al Padre ed al Figlio, Dio non diventa più grande rispetto a ognuno di essi, poiché non c'è modo che quella perfezione cresca [ciò che, si badi, vale guardando al *concreto* in quanto *risultato*; giacché il movimento dell'*astratto* proprio questo importa: la "crescita" – tolta la quale non c'è movimento, dunque non c'è generazione, quindi né "padri" né "figli"]. Ma perfetto è sia il Padre, sia il Figlio, sia lo Spirito Santo, e perfetto è Dio Padre e Figlio e Spirito Santo, e perciò Dio è Trinità, piuttosto che triplice» (*ibid.*, p. 397). Gli fa eco Eckhart: «[…] e se uno che avesse il Figlio, ed il Padre con esso, immaginasse di avere di più che avendo il Figlio soltanto, sarebbe nel torto. Infatti il Padre con il Figlio non è più che il Figlio solo, e, reciprocamente, il Figlio con il Padre non è di più del Padre solo» (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 105). (Daccapo: solo considerando il risultato, non il punto di partenza e/o il momento mediano).

ulteriormente come P=(P=P): coscienza dell'autocoscienza: spirito cosciente concreto). Difficile sfuggire, date le premesse e il contesto, alla logica del *causa sui*. Giacché P può esser concepito "in atto" solo nel suo stesso essere in potenza: atto minimo richiesto inevitabilmente dal concetto di *causa sui*, senza il quale sarebbe assurdamente il nulla a produrre. Giacché nell'eterno sviluppo "trinitario" Dio *diventa sé* (ed ha appunto natura *una e trina* proprio perciò – il che in verità non sarebbe condizione necessaria e sufficiente; *sennonché*, come più volte s'è detto, la "monotrinità" (e più in generale l'"esser sé"), è preventivamente intesa nel segno del *diventar altro*, onde la sua radice è sintomaticamente intesa come "Padre"). Fuor di metafora biologico-naturalistica, infatti, il "Figlio" è, in concreto, il prodursi in atto dello Spirito (del Padre) e dunque il suo *sapere* in esso non già un "altro" in quanto tale (se ci si fermasse al Figlio), ma un altro *in quanto se stesso*: così la Sostanza-che-è-Potenza (Padre) si fa Anima-che-è-Sapienza (Figlio) e l'Anima, Anima-della-Sostanza (Spirito-che-è-Amore). (Ove l'"alterità" del Figlio non può neppur esser *tale* senza riferirsi al Primo (al Padre), solo rispetto al quale è l'"altro", onde non di "due" separati si tratta, ma del Primo divenuto e perciò dell'unità dei "due")[56].

In tal senso (=nel senso dell'esser *causa sui*, a parte il resto, s'intende), ci pare che il filo che lo differenzia dal Dio spinoziano si faccia assai sottile e la professione di fede in cui consiste il "Credo" (*symbolon*) niceno-costantinopolitano non possa non esser messa in discussione. Certamente l'eterna processione è lo svolgersi di un *unico* Dio entro di sé, in forma assolutamente autonoma e irresistibile, uscendo dall'*inseità* originaria per farsi consapevole di sé e concretamente identico a sé – dunque da "Dio vero a Dio vero". Laddove però: 1. i "due" Dèi sono sì lo stesso, *ma anche non lo sono*; 2. né (e in senso complementare) si procede "Luce da Luce" e cioè pensando sì che la Radice della trinità è "Padre", dunque forza generante, ma poi anche intendendo il generato come identico *simpliciter* al generante. In tal modo però – e cioè ripetendo lo stesso come inutile doppione –, solo in apparenza *si procede*, dovendo anzi rinunciare al concetto di "Padre" – visto che la generazione importa necessariamente l'insorgere di un che di *differente*. Un Dio trinitario *paterno* (=generante sé) è un Dio che *diventa* Dio: nel risultato essendo *e non essendo* identico all'inizio; né l'inizio è già di suo Luce se non in potenza – ché daccapo il Figlio ripeterebbe meccanicamente il Padre, essendone invece il *sapere* e cioè, appunto, la "Luce", la coscienza di cui quello, come momento astratto e principiale, è privo. (Laddove, diciamo, il "segno della croce" esprime appunto una verità ben più profonda di un meccanico ribadire per tre volte il medesimo, mutando semplicemente – ma per quale ragione? – il nome: identica, certamente, la sostanza, ma non in *ogni* senso: identico il "soggetto" nel suo diventar altro e altro dell'altro).

Torniamo all'*arcidialettic*a in quanto dialettica c*eleste* e forniamone uno schema: P→ F (= Non-P) → S (=Non-Non-P) in quanto vero P: S=(P=F). Il Padre cioè è (=eternamente diviene) lo Spirito

---

[56] Scrive Hegel: «all'interno della religione, si concede che parecchie figure non vengano prese in senso proprio; così si dice: Dio ha generato, e genera dall'eternità, suo figlio. Il sapere stesso, *il diventare oggetto dello spirito divino* [corsivo ns.], viene espresso tramite la locuzione "generare un figlio"; *nel figlio lo spirito si sa* [corsivo ns.], poiché si tratta della medesima natura. La relazione del generare, il rapporto tra padre e figlio, deriva dalla natura vivente: non dal modo d'agire spirituale, bensì naturale, organico» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 39). E Gentile: «Quindi identità del figlio col padre; ma anche differenza. Identità con differenza che importa in Dio un processo spirituale, lo Spirito. Dio è sì uno, ma in quanto trino; e però è spirito» (*Sistema di logica…, cit.,* I, p. 158). Vien da dire che Dio stesso, nella trinitaria dialettica *celeste*, "sperimenta" nel Figlio – euristicamente assunto come "determinazione rigida" – l'istante eterno dell'alienazione nel suo esser altro: coscienza bensì del Vero (di Dio), ma *non in quanto sé*. E perciò, rispetto al Padre, un altro separato e autonomo: Coscienza della Sostanza (Dio, Verità: Figlio) nel punto mediano – in quanto Anima di una Sostanza (diventata) *altra* –, "successivo" cioè alla Sostanza *senza* Anima (Padre), ma "antecedente" all'Anima della *stessa* Sostanza divenuta e cioè all'esser divenuto Spirito in quanto coscienza di sé, da parte del Padre. Che se, dentro di sé, perde "dapprima" la propria identità (ma inevitabilmente in quanto astratta, perciò originariamente perduta), diventando altro, anche, "poi", la riguadagna ritornando in sé *dall'altro* e dunque essendo sé, proprio nel suo esser altro. (In termini moderni: l'Oggetto (Padre) fattosi Soggetto (Figlio) si sa in esso "dapprincipio" come un altro, ma questo "altro" è *lui stesso* divenuto e perciò "altro" *come sé*: unità di Oggetto e Soggetto: Spirito).

come unità/identità del Padre e del Figlio[57]. Identicamente per F e S e perciò, *in concreto*: P=F=S (inteso ciascuno dei tre come la risultante sintesi identitaria di tutt'e tre). Infatti il Padre è sempre Padre-del-Figlio (=coscienza dell'autocoscienza) e il Figlio è sempre Figlio-del-Padre (=autocoscienza della coscienza) – e questa loro infrangibile unità/identità è lo Spirito Santo. Conservandosi nel Figlio, il Padre non consente (oggettivamente) che questi valga *per sé* (un "mero altro"), ma come un altro che è *lui stesso* divenuto, sì che l'autocoscienza in cui il Figlio consiste *è la sua*: Lui stesso fattosi coscienza della verità e cioè coscienza *di sé* in quanto autocoscienza della Verità: sapere della Verità come genitivo oggettivo e soggettivo (o sapere che non solo sa la Verità e sa di saperla: il Figlio; ma è anche sapere che, sapendo di sapere la verità, sa di sapere *se stesso*: sapere di sapere di *essere* la verità).

La differenza (in seno al risultato) consistendo fra i momenti astratti dell'Intero (o del Concreto). Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: l'identità (astratta) o affermazione: P isolatamente posto in quanto Verità inconscia; la differenza (il suo diventar altro generandosi) o negazione: F, a sua volta per sé preso in quanto sapere la Verità, e come tale diverso da P; la concreta unità/identità dell'identità astratta e della differenza: negazione della negazione: S, o, circolarmente, P concreto, in quanto saper*si* della Verità. In eterna successione: Verità inconscia →Verità cosciente →Verità autocosciente. Ove, daccapo, ognuno dei "tre" è (risulta come) l'unità/identità di tutti e tre: P=F=S, perché e in quanto PFS=FPS=SPF (=PPP=FFF=SSS).

(Volendo interrompere al minimo il discorso – che richiede importanti sviluppi ulteriori – ci limitiamo qui per ora al rilievo – per altro assolutamente decisivo –, secondo cui l'enfasi delle identità conseguite cela tuttavia *la loro impossibilità*, giacché crede di potersi costituire attraverso il divenire in quanto diventar-altro: *nello sguardo del destino* è infatti impossibile che il diventare (*identico all'*) altro – e perciò l'*esser altro* (come risultato) – si costituisca infine come un *esser sé*: Hegel è il pensatore in cui, ai più alti livelli, si mostra questo modo, grandiosamente alienato, di concepire l'identità. Benché tenti di fuggire la contraddizione ponendo la relazione fra gli opposti come "unità" e non come "identità", resta comunque imprigionato nel consentire al diventar altro: del primo al secondo e poi al terzo. Sì che il "risultato", che isolatamente assunto, si presenta come *unità*, è però l'esito del diventar *identico* all'altro. In Hegel, cioè, la filosofia invera la religione (il cristianesimo) condividendone e anzi coerentizzandone la follia di fondo. Il tema si prolunga in *NOTA 4*.

Si aggiunga che, nella cornice tracciata, "Figlio" e "Spirito" nulla hanno (ancora) a che vedere col mondo (il "Figlio" essendo, s'è detto, il Padre stessissimo in relazione a sé in quanto è lo "Spirito" e cioè la sintesi identitaria della relazione loro come *risultato* del chiudersi del Proto-Circolo (dialettica *celeste*), in cui Dio, tornando a sé, produce il proprio concreto "esser sé"), SE NON in quanto il carattere *paterno* di Dio, perciò *generante* – l'Essere di Parmenide non genera e non ha figli! (esso, che *in linea di principio* potrebbe ben essere "trinità immediata/non dialettica", ma al prezzo di ammettere nell'essere il molteplice e l'autocoscienza, *tolta la quale è tolta la relazione*) –, è la chiara spia, come già più volte è stato detto, che l'Errore fondamentale è già silenziosamente in funzione come la vera Radice di quello che vanamente ci si sforza di concepire, esso, come la Radice).

---

[57] Diciamo: "unità" considerando la differenza; "identità" considerando l'uguaglianza. Laddove, valorizzando il lato della differenza e posto il segno "⊃" come significante "implicazione", si può così schematizzare: essendo P (o F o S), in quanto concreto, l'*unità* di P e F, si ha: P=(P⊃F)=S: l'Identità concreta, come impara e insegna Hegel, è l'*unità* di sé e della (propria) differenza. E poiché i diversi uniti sono espressioni dell'Identico, vale anche e nello stesso tempo che l'identità concreta (=P o F o S) è l'*identità* di sé e della differenza: P=(P=F)=S. (In *entrambi* i casi, soggetti all'alienazione del diventar (identico all') altro, essendo comunque affermata la contraddittoria identità degli opposti). Insomma, come in concreto P è l'*unità* dei suoi momenti considerati nella loro astratta differenza, così lo è, di par diritto, in quanto *identità*, stante che la differenza è differenza (è il differenziarsi) dell'identità e l'identità è identità della differenza (del proprio differenziarsi). (In quanto assunti in modo *puramente formale*, vale per i concetti di "identità" e "differenza" l'esser in concreto ciascuno, *a sua volta*, l'unità/identità di entrambi, di cui la differenza interna è data dai momenti – identità e differenza astratte – dell'identità concreta loro).

Facciamo un passo avanti.

Altro però, diciamo, il "Figlio" in quanto è *lo stesso* Padre in relazione di unità/identità con sé ("Figlio", s'è insistito più volte, perché *generato*, onde l'identità concreta – e perciò l'autocoscienza – è *conquistata* dal Padre/Spirito in quanto *Causa* del proprio esser *Pater sui*): trinità (e dialettica) *celeste*; *altro* il "Figlio" *in senso stretto* e cioè in quanto è la Sapienza divina, non però infinitamente infinita, ma, per così dire, *concentrata* in relazione al mondo (agli infiniti mondi possibili, creabili). E dunque assoluta *relativamente* alla dimensione creaturale (ristretta a questa, cioè), non assolutamente assoluta: *Lógos, Verbum*, *Idea* ("per mezzo di lui tutte le cose sono state create"). Dio stesso (P), naturalmente, non però in quanto tale, ma *in quanto creatore-del-mondo*: non infinitamente infinito, ma infinito relativamente al mondo: *Gott*, non *Gottheit*. Il protagonista del celebre Prologo del Vangelo di Giovanni: Dio stesso, ovviamente, non però, stiamo dicendo, in quanto tale, ma in quanto *decisione* creazionistica e perciò eterno punto di partenza della *grande* dialettica (così la diciamo), in cui si prolunga la *celeste*, culminante nella *creazione del mondo e poi, a seguire, nell'Incarnazione, vita, morte e resurrezione del Figlio* – cioè di Dio stesso.

Un bellissimo pensiero di E. Severino, rivolto all'idealismo hegeliano in quanto inveratore del cristianesimo, può ben dar l'idea della grandezza della questione:

> Cos'è la verità? Hegel ha sollevato la filosofia moderna alla consapevolezza che la realtà è pensiero. Quando oggi si ricorda questa formula non se ne percepisce quasi mai la potenza e l'inevitabilità. Pensare una realtà esterna al pensiero è come voler saltare al di fuori della propria ombra. Ma un pensiero che pensi soltanto il mondo, e non riesca a pensare se stesso, è chiuso in una tomba: non vedendo sé, non vede la luce che consente al mondo di mostrarsi; quindi non vede la realtà vera. Il primo movimento del pensiero è dunque, sì, il suo volgersi al mondo; ma per poi rivolgersi a se stesso. Il pensiero è cioè un circolo: un uscire da sé, andando nell'"altro", nel mondo, per ritornare a sé portando il mondo con sé, liberandolo cioè dalla tomba e dalla morte.
>
> Ma – pensa Hegel – non sta proprio in questo circolo l'essenza del cristianesimo? Dio si è fatto uomo, è venuto nel mondo; ma non per restare uomo e mondo, nella morte e nella tomba, ma per ricondurli a sé. L'incarnazione, morte e resurrezione di Dio sono il circolo assoluto della realtà e della verità, lo Spirito che risulta dalla generazione del Figlio da parte del Padre. Lungi dall'essere un "mistero" inesplorabile dalla ragione, la Trinità cristiana è invece la stessa essenza più profonda della vera ragione.
>
> La "filosofia della storia universale" non può avere dunque altro compito che rintracciare, nella sovrabbondante varietà e complessità dello sviluppo storico dei popoli e degli Stati, la presenza del circolo divino del pensiero [e in ogni caso, posto che *stricto sensu* la filosofia di Hegel, nei *contenuti* suoi, non sia senz'altro la verità, resta per noi la sua insuperabile lezione *formale*: rintracciare nella storia del mondo *il circolo assoluto, se non divino, della verità* – rintracciarne cioè *la storia speculativa* e dunque la sua crisi mortale, ancorché non come circolo, ma *come divino*]. Un compito immane, che Hegel affronta in modo abbagliante […] La storia non è abbandonata al caso, ma è guidata dallo Spirito, appartiene anzi al suo stesso prodursi[58].

Citando Agostino (*De Trinitate*, VI, 10, 12), Eckhart concepisce il Verbo come «un'arte [*ars: téchne, poìesis, actio*] che contiene tutte le idee immutabili dei viventi, che in essa fanno tutte una cosa sola»[59]; «il vivente progetto dell'artigiano […] il Verbo, il *Lógos* o l'idea delle cose […] la causa prima di ogni cosa è l'idea, il *Lógos*, il Verbo nel Principio […] il *Lógos*, ovvero l'idea […] il Verbo o l'arte […] il Verbo stesso, modello delle realtà create»[60].

---

[58] E. Severino, *Nascere*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 250-1.

[59] M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni* (d'ora in poi *CVG*), a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017, p. 81. «Quindi tutte queste cose che sono state fatte per mezzo dell'Arte divina ["tutto è stato fatto per mezzo di lui": *Gv* 1, 3] presentano in sé una certa unità e una forma e un ordine» (Agostino, *La Trinità*, cit., VI, 12, p. 403).

[60] M. Eckhart, *CVG*, nn. 10-29, pp. 77-95.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος	*In principio erat Verbum*
καί ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν	*et verbum erat apud Deum*
καί θεὸς ὸ λόγος	*Et Deus erat Verbum*

Poiché il Figlio è *generato* dal Padre, Eckhart si domanda perché mai, nel Prologo di Giovanni, «si dice: "in principio era il Verbo" e non piuttosto "dal principio"?»[61]. Tra le possibili, varie risposte che avanza, spiccano quella secondo cui «il Verbo o l'arte permane nell'artigiano (*in artefice*), per quanto proceda fuori nell'opera», oppure quella per cui «è proprio della ragione cogliere le cose stesse nei loro principi», o, ancora, quella secondo la quale « il Verbo stesso, modello delle realtà create (*exemplar rerum creatarum*), non è qualcosa di esteriore verso cui Dio rivolga lo sguardo […], ma è nel Padre stesso», e, in ultimo, la ragione per cui il Figlio «è nel Padre, piuttosto che dal Padre o Principio, è che "da" indica la causa efficiente […], mentre lo "in" indica la natura della causa finale», ove «la causa finale [*id quod philosophus dicit*: come insegna Aristotele] è la causa prima in assoluto»[62].

In ogni caso presupponendo senz'altro – diciamo nel linguaggio di Cusano – il *contrarsi* di Dio (il Padre, la trinità *celeste*) nel Figlio (in senso "ridotto": non più la stessa Sapienza infinitamente infinita del Padre/Potenza in quanto *Pater sui* dell'autocosciente trinità *celeste*, ma Sapienza-relativamente-al-mondo). Concepito in questo senso, il Verbo (*Lógos*) vale come modello ideale dell'essere di tutte le cose possibili. Diciamo: *il corrispondente eterno dell'eterna Decisione* (libera?, ne parleremo), *"concepita" dal Dio trinitario, di creare il mondo*. Nel senso cioè, stiamo dicendo, che *alla sua eterna decisione corrisponde la generazione* (ulteriore, rispetto all'originaria) di sé come *Lógos* "ristretto" (=il suo contrarsi come Dio-*creatore*); certamente da parte della stessa sostanza dell'Uno-trino (*formalmente* il Padre – o il Figlio o lo Spirito Santo concretamente intesi – vi è interamente presente), tuttavia non esaurendone affatto l'infinità, strabordante e trascendente (analogamente una mia decisione autentica – se si crede nel "decidere" – è costituita certo della mia stessa sostanza, ma è ben lungi dal ridurre a sé, se non formalmente, la mia identità concreta). E dunque infinito *rispetto* al mondo (= il Padre stesso, daccapo; ma in quanto *infinità finita*: *Lógos-del-mondo* – o degli-infiniti-mondi-possibili), non già *assolutamente* tale, come invece lo è "Dio" (in concreto, ogni membro della trinità *celeste*): l'analogo, diremmo, della *Gottheit*, in quanto infinitudine abissale e indicibile della verità: "alterità assoluta" nel suo duplice aspetto di *contraddizione e presagio* (="il più simile" – cfr. *Implicatio* – nella "terra isolata", dell'apparire infinito e "trascendente" del Tutto della "terra che salva"). Parallelamente, si diceva sopra, il Verbo così inteso è l'analogo di *Gott* in quanto "creatore del mondo". Una "regione" di Dio (infinita sì, ma rispetto al mondo). (Inutile, s'è detto, affannarsi alla ricerca di una Dimensione che nulla abbia esplicitamente a che fare con l'"agire" – già appartenente, s'è visto, alla natura "trinitaria" di Dio –, restando al tempo stesso, implicitamente, all'interno della logica dell'"agire": chiediamo infatti a Eckhart: donde *Gott*, se la *Gottheit* non genera?[63]).

---

[61] *Ibid.*, n. 40, p. 107.

[62] *Ibid.*, nn. 41-42, pp. 109-1.

[63] Né ha senso tentare di evitare l'aporia invocando – come fa R. Otto – una logica alternativa alla logica "naturale": una logica «"mirabile" e singolare» (*Mistica orientale, mistica occidentale*, a cura di M. Vannini, SE, 2011, pp, 226-7), per cui «quella sola e stessa cosa [=*Gottheit*] che è in quiete come unità eternamente tranquilla […] senza operare, proprio essa è ciò che conferisce l'essere e la vita, operando senza interruzione» (*ibid.*, p. 195). Infatti tale "mirabile" logica (o metalogica), essendo *altra* dalla logica "naturale" (=principio di non contraddizione), sarebbe *altra dal suo altro e perciò… logica naturale*! "Naturale", giacché espressiva della *natura* trascendentale dell'essere (senza *alter*-native). Onde ritorna il nostro tema: se non mera contraddizione, allora presagio.

Due domande: 1. Se e poiché il Verbo in quanto Sapienza *del mondo* è "generato", vuol dire che, in qualche misura, esso preesiste eternamente in potenza nel Generante (così già il *Figlio,* propriamente tale, in quanto autocoscienza del Padre: Sapienza assolutamente assoluta). Appunto, chiediamo, *in che misura* (avendo già rilevato – v. finale § prec. – l'assurdo di un Dio libero creatore *et simul* perfettamente in atto)? 2. Se il Dio trinitario/celeste *non* è libero di generare il Figlio (nel "movimento" dialettico-trinitario in cui, s'è visto, il Padre produce eternamente la concretezza di sé e cioè del proprio esser Spirito), giacché sarebbe ben assurdo che fosse libero di *non* esser sé (e però dovrà dirsi che la sua vera libertà proprio in questo consiste: nella dialettica *necessaria* consistente nell'eterno movimento del "diventar sé": da P a PPP; ripetiamo: se fosse in piena e concreta relazione con sé *ab initio* o immediatamente, non sarebbe qualificabile in alcun modo come "Padre", dunque esente dal virus mortale del diventar altro, dunque, ancora, *del tutto inetto a darne ragione*, come invece dovrebbe, essendo inconsciamente concepito proprio con questo scopo!), il Verbo (=Dio stesso naturalmente, ma in quanto è *una* dimensione – sia pur infinita – fra le sue infinite dimensioni: il Verbo, appunto) – come la teologia cristiana tradizionale da sempre sostiene, distanziandosi del neoplatonismo – è a sua volta libero di creare il mondo (avendo perciò potuto non crearlo)? In forma semplice: Dio ha da sempre in seno la *similitudo* intelligibile (*Lógos*) di questo mondo che ha creato (e di infiniti altri mondi che non ha creato): avrebbe potuto non crearlo?

Proviamo a rispondere al primo quesito.

Per la teologia cristiana, tutto ciò che può esistere esiste originariamente in Dio, *in quanto causa dell'essere di tutte le altre cose*: un'identità, questa (=Padre *contratto*=creatore-del-mondo=*Verbum*/*Logos*/Figlio *stricto sensu;* nel linguaggio di Eckhart, la stessa *Divinità*, *Gottheit*, non però in quanto tale, ma in quanto *Gott*), in cui consiste *uno* – sia pur infinito (l'infinità dei mondi possibili) – degli infiniti contenuti dell'originario *Pater/Gottheit.*

(Ma intanto e anzitutto, si ripeta, eternamente generante il proprio esser sé P=(P=P), come Circolo *celeste* inevitabile; se non si vuole che la Radice Prima sia priva, come tale, di "segni" di ciò che eternamente *ne segue* – e che allora seguirebbe dal nulla come suo *a quo* –: così *in rebus* per la *Gottheit,* che altrimenti non "effonderebbe" *Gott*. *Insomma e calcando bruscamente la mano sulle conseguenze ultime: il mondo con evidenza diviene; il Pater, che ne è la Radice, sia pur intesa come "trascendente", è necessità che, in qualche modo, si costituisca a sua volta come un Divenire originario*. Si badi: su questo "in qualche modo" corre la storia dell'Occidente e la sua coerenza/incoerenza o fedeltà/infedeltà rispetto alla premessa fondamentale o "evidenza" del diventar altro. Irrinunciabile allora l'attributo di *Pater* per Dio; ciò che nulla ha a che vedere con una sorta di sdolcinato sentimentalismo: Dio è per essenza *Abbà*, il corrispondente aramaico di *Pater*, e l'"abbazia" è la sua casa, l'essere stesso, nel suo divenire eterno e storico. Dio non ci ama *perché* è "Padre" (o come un "Padre"), ma è "Padre" perché è il Creatore/Generatore sommo, che non può non vedere in qualche modo sé anche nelle ultime propaggini del creato: *ad imaginem et similitudinem suam*: *nostram*, dicono all'unisono, in *Genesi*, le "tre" voci dell'Uni-Trinità. *Cur Deus homo?*, domandava Anselmo. Si risponde: perché, prioritariamente e innegabilmente, *c'è il mondo e dunque l'"uomo"*).

Tornando al tema: da sempre e per sempre dunque preesiste in lui la *similitudo* (Tommaso: *Summa contra Gentiles*, I, 49) di tutte le cose create (e non create). Tutto ciò che potrebbe esistere (anche ciò che Dio non crea) esiste cioè in lui *in modo intelligibile*. Ed ecco il Verbo (=il Padre "contratto"): generato (=in quanto "deciso" in seno al Figlio stesso, a sua volta e originariamente, generato), non creato e perciò della stessa sostanza del Padre: «Egli – dice san Paolo – è l'immagine del Dio invisibile, Primogenito di tutta la creazione [per così dire, "figlio" del Figlio in quanto *seconda* generazione, corrispondente alla *decisione* di creare il mondo]; poiché in lui sono stati creati tutti gli esseri nei cieli e sulla terra, i visibili e gli invisibili […] Tutte le cose sono state create per mezzo di

lui e in vista di lui; egli esiste prima di tutti loro e tutti in lui hanno consistenza» (*Col,* 1, 15-17). La Sapienza: che già nel Vecchio Testamento, splendidamente, così parla di sé:

Il Signore mi ha creato all'inizio del suo operare, prima delle sue opere più antiche. Dall'eternità sono stata costituita, dall'inizio, prima dei primordi della terra, Quando non c'erano le sorgenti delle profondità delle acque. Prima che le montagne fossero piantate, prima delle colline io fui partorita; e ancora non aveva fatto la terra e le campagne e i primi elementi della terra. Quando fissò il cielo, io ero là, quando stabilì il firmamento sopra la faccia dell'abisso. Quando impose al mare la sua legge, che le acque non trasgredissero la sua parola; quando fissò i fondamenti della terra, io ero al suo fianco, come ordinatrice [Architetto], io ero la sua delizia giorno per giorno, ricreandomi alla sua presenza sempre, ricreandomi sul suolo della terra e mia delizia erano i figli dell'uomo (*Prv*, 8, 22-32).

In che senso allora intendere il passaggio dalla potenza all'atto – nella "generazione" – da parte della "Sapienza"? (Tra virgolette, perché, sebbene infinita e dunque assoluta *relativamente* al creato/creabile, è a sua volta infinitamente lontana dall'esaurire gli infiniti contenuti pur della "stessa" Sapienza – perciò, assolutamente assoluta – di Colui che la "genera": altro cioè l'assoluta Sapienza rispetto agli infiniti mondi possibili e a questi correlativa, altro la Sapienza assolutamente assoluta, in cui il "creaturale" è totalmente oltrepassato nell'Abisso dell'Innominabile Eccedente: *Gotthet,* la chiama Eckhart; *Ungrund*, Böhme: *alto presagio* per noi del Tutto infinito: cfr. nota 113). È chiaro infatti che essa "Sapienza" è un eterno contenuto dell'infinita autocoscienza della Trinità e perciò, in questo senso, "atto" (divenuta cioè autocosciente unitamente all'eterno movimento del diventar sé da parte del *Pater* in seno alla dialettica *celeste*). Ma non lo è allo stesso titolo, in quanto (sia pur eternamente) *decisa*. (in questo senso e corrispondentemente, diciamo, s'impone una *seconda* generazione – ristretta – del *Lógos*). Altrimenti il "decidere" del Padre non avrebbe alcun rilievo (laddove questo atto del Dio cristiano, inteso dalla teologia tradizionale come "libero", si presenta come un tratto irrinunciabile). Decidere: *de-cédere*, cioè colpire (*cédere*) separando da (*de*). All'eterna decisione, "concepita", appunto, da Dio (Padre) di creare il mondo *corrisponde* così la "generazione" del Verbo (Figlio in senso stretto), che passa all'atto, proviamo a dire, nello *spicco* che eternamente assume, "separandosi" perciò dagli altri infiniti contenuti costituenti il Volto concreto dell'Innominabile. Questo "spicco" è ciò che eternamente esce dal nulla, in quanto de-ciso (nell'Abisso dello spirito divino); cui fa riscontro l'andar eternamente nel nulla dell'*omogeneità*, diciamola così, fra il Verbo (le infinite *similitudines* degli infiniti mondi possibili) e gli infiniti altri "contenuti" inauditi (in cui consiste l'Innominabile Verità e Bellezza di Dio – e dunque del *Lógos* in quanto "prima" generazione). Laddove è chiaro che il Verbo è Dio ("…e il Verbo era Dio": *Gv,* 1,3), la sua stessa sostanza; così, dicevamo, se, *formalmente,* io sono pur tutt'intero in una mia "decisione", quella, al tempo stesso, è ben lontana dall'esaurire e risolvere in sé la mia concreta identità; ma, chiarito ciò, nessun dubbio *che quella sia io*. Una *distinzione* preziosa, che nel passo dei *Proverbi* citato appare plasticamente in forma "mitologica" come un rapporto fra "due", e tuttavia così intimo ed esclusivo da lasciar trapelare, nella differenza, l'identità sostanziale. La Sapienza (*Lógos, Verbum, contractio Patris*) che crea il mondo è cioè lo stesso Assoluto assolutamente tale in quanto Forma della infinitamente infinita *Gottheit* e il cui contenuto è costituito dagli infiniti mondi possibili. (In relazione ad essa, *l'infinità di infiniti* in cui la *Gottheit* consiste, in quanto *distinta* da *Gott*, è solo indirettamente presente: ciò che, dopo il peccato, e dunque l'entrata nel mondo della morte (*Rm,* 5, 12), diventa senz'altro *Deus absconditus*).

Liberamente (il Verbo crea il mondo)? Dunque e corrispondentemente: è libero il Padre quando, "concependo" la decisione, *genera* il Verbo (dandogli perciò spicco)? Gran questione. Proviamo a rispondere a questo secondo quesito.

S'è detto che *ab origine* il *Padre* non è in atto come relazione consapevole di sé a sé (e cioè come *coscienza dell'autocoscienza*: Hegel ne sarà il traduttore speculativo e immanentistico): Padre, Figlio, Spirito Santo: Trinità *celeste* come *risultato* (altrimenti non sarebbe inteso da sempre come "Padre", come tale "generante", e però, ripetiamo un'ultima volta, *sarebbe del tutto estraneo al divenire rispetto a cui, come suo (apparente) a priori, è invocato e "costruito" a posteriori per darne ragione*). Il Padre genera eternamente sé come sé (e come unità, che è Amore, di sé con sé); indi, nell'eternità, "genera" *stricto sensu*, ulteriormente, contraendosi in sé, sé come *Verbum*, dando il via alla *grande* dialettica, i cui fondamentali momenti, per un verso – *proòdos, exitus* – sono appunto, in "successione", il proprio "contrarsi" come Figlio/Verbo, la creazione del mondo, l'incarnazione, il Venerdì santo e la morte mistica di Dio sulla croce; e per un altro – *epistrophé, reditus* – la Pasqua della sua resurrezione, la fine del mondo, la resurrezione dei morti e il Giudizio Universale).

Diciamo che la risposta è implicata analiticamente nell'argomentazione svolta. Posto che la natura di Dio è "paterna", per necessità – *per la necessità di "spiegare" il divenire del mondo, come il protologico innegabile* –, se tale "natura" o "essenza" *interrompesse* il suo dispiego (nell'eternità e nel tempo), o quanto meno se esistesse la *possibilità* (ecco la "libertà") di non procedere oltre rispetto a uno dei passaggi citati (un esempio clamoroso: nell'orto di Getzemani, Cristo accetta liberamente l'amaro calice. Avrebbe potuto rifiutarsi? Alla luce della tradizionalmente dichiarata libertà, è inevitabile rispondere di sì! Con esiti disastrosi, come ognun vede, per il destino e la verità del cristianesimo); ebbene se ciò accadesse, allora tale "natura" *contraddirebbe se stessa*. Dunque? *Dunque* la "libertà" della Radice ultima del divenire del mondo (di Dio/*Pater*) non consiste se non nella *necessità* di esser fedele *sino in fondo* al destino della propria identità, non avendo senso l'esser libero di NON esser sé. In guisa che, come Dio genera necessariamente l'unità/identità trinitaria dell'esser sé, così necessariamente "decide" il Verbo (=decide di "generarlo") e, mediante esso, crea il mondo, incarnandovisi con pari necessità e necessariamente morendo in croce e perciò resuscitando nella gloria: «Non bisognava [di necessità!] che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (*Lc*, 24, 26). In tal modo, diremmo che l'"incarnazione" – il dogma che fa del cristianesimo, come sapevano bene gli idealisti, la più filosofica delle religioni – non incomincia nel ventre di Maria, ma… *da sempre*. Ogni "tappa" del processo indicato, a partire dalla stessa Trinità o dialettica *celeste*, è già, di suo, *lato sensu*, "incarnazione" (o suo segno indefettibile): "incarnazione" non solo sensibile (l'uomo Gesù), ma anche intelligibile.

La domanda va allora precisata: se dunque Dio non decide *liberamente* di "generare" il Verbo (e quindi, in eterna successione, di creare il mondo) in che modo questo, in quanto essere già di suo passato all'atto nel "movimento" originario del Dio trinitario (=tutto è in potenza nel *Pater/Gottheit*), passerebbe *ulteriormente* all'atto in quanto *comunque* (se non "liberamente") "deciso"? Risposta: il divenire (eterno) non potendo esser sconfermato per le ragioni dette e ripetute (non bisogna attendere Hegel per veder portare il divenire in Dio!), è necessità che tale "decidere" venga inteso "deterministicamente", onde lo "spicco" citato resta confermato, ancorché non in (eterna) concorrenza potenziale con il suo opposto (inesistente). Infatti non decidere "liberamente" (non potendo cioè decidere in senso opposto) non significa senz'altro non decidere – la "decisione" potendo (*dovendo*, in questo caso) essere *necessaria*. Ove il contenuto "deciso" passa comunque dalla potenza all'atto (ulteriore: lo "spicco"), come il "determinismo" insegna (per altro nella sua autocontraddittorietà – giacché il necessario non esce dal nulla e se vi esce non è nulla di necessario).

Dall'esser atto unitamente a tutti agli altri infiniti contenuti in condizione di "parità" con questi, all'esser atto *in forma emergente* (rispetto alla quale "era" in potenza) e perciò "separato" rispetto a quelli: così sopraggiunge, necessariamente, nello spirito eterno di Dio, la "decisione" di dare spicco (="generare") al Verbo (in cui il mondo è in potenza; esso che è eterno ed eternamente passato all'atto, *ma non nel risalto specifico* – che perciò esce eternamente dal nulla essendo esso il vero "generato" o "deciso" – rispetto agli altri infiniti spettacoli divini) e, corrispondentemente di creare

(*ex nihilo*), alla luce di quello, il mondo (questo mondo, fra gli infiniti possibili: *tre volte* potenziale nel *Pater/Gottheit*). Questo "risalto" è ciò che eternamente esce dal nulla, in quanto *necessariamente* "de-ciso". (Secondo un sistema – anche se può suonar strano – che richiama a suo modo, *mutatis mutandis*, il "modello" *Top-down* neoplatonico-spinoziano[64]).

E se può giustamente parer strano – anzi senz'altro contraddittorio – che l'Infinitudine concreta della verità (*Gottheit, Ungrund, Divinidad*), nonostante ciò, *non* sia l'Intero *fuor del quale nulla*, ma solo il "Top" del sistema; se può ben risultare assurdo che al Perfettissimo per definizione ed essenza possa aggiungersi, come di fatto si aggiunge, *altro* (che nel divenire del mondo non cessa di incrementarsi), ebbene questo colossale inconveniente è una forma emergente della contraddizione di partenza, per cui, muovendo dall'angosciante diventar altro (la filosofia nasce da *thaûma*), gli si vuole sovraordinare il Tutto compiuto (=Dio). (Così inteso, però, il celebrato Dio-della-vita, rendendo originariamente *nullo* il pericolo dell'esistenza, si rivela pietra tombale e Dio-della-morte: sarà la grande obiezione di Nietzsche e la carta vincente dell'ateismo novecentesco).

Nell'isolamento della terra Dio stesso […] che pur intende essere infinito, è un finito a cui possono aggiungersi all'infinito gli enti creati, che o devono essere intesi come *qualcosa*, ossia come un *non-niente*, e allora si aggiungono alla *realitas* divina, che pertanto è finita, oppure devono essere intesi come *nihil absolutum* per salvaguardare la divina *omnitudo realitatis* – il suo essere infinito che non manca di alcunché –, la quale però sarebbe anche, in questo caso, l'unica realtà possibile (e l'affermazione di Tommaso che le creature sono *prope nihil* mostra in modo esplicito la contraddittorietà del rapporto tra Dio e l'altro da Dio)[65]

Già Agostino, anticipando l'imbarazzo speculativo di Tommaso, aveva dovuto confrontarsi con lo stesso assurdo. Sforzandosi di immaginare (*cogitabam*) la materia originariamente creata da Dio e riconoscendo a questa un caos di forme in divenire, la individua come

un qualche cosa che stesse tra la forma e il niente, non formato e non niente, un senza forma quasi niente (*nec formatum nec nihil, informe prope nihil*) […] ma quello era un tutto ed era un niente quasi (*illud autem totum prope nihil erat*) […] Tu, o signore, da quella informe materia hai tratto fuori il mondo: materia che avevi creato dal nulla, quasi un nulla (*fecisti de nulla re paene nullam rem*)[66].

Quando il "quasi" fa la sua apparizione, la filosofia si sposta più in là[67].

L'impossibilità per il Tutto (compiuto: trascendente) di essere in relazione con "altro" è ciò che conduce destinalmente all'immanentismo (prima incoerente e cioè "statico": Spinoza; poi (più) coerente e "dinamico" e cioè *dialettico*: Hegel, inveratore di Spinoza[68]).

---

[64] Come tale privo di rilevanza categoriale riconosciuta all'"errare" (proprio perché si muove dal Perfetto) – all'opposto di quanto accade nel modello *bottom-up* hegeliano – e perciò "rigido", non dialettico, in cui, nonostante l'oggettivo peso ontologico del divenire a partire dalla Vetta del sistema (come s'è visto), la Verità non si costituisce, per tale assenza (che, rispetto alla dimensione storico-mondana, si esprime come assenza – e cioè non parallelismo – della *persuasione* che l'errore sia il vero), come autentica negazione della negazione. (Cfr. il § "L'imperfetta perfezione di un Dio disabitato dall'errore", in F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, cit., pp. 293-5).

[65] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 483-4.

[66] Agostino, *Le confessioni*, a cura di C. Mohrmann e C. Vitali, Rizzoli, Milano 1978, XII, 6-8, pp. 342-3.

[67] Citando Boezio (*De consolatione philosophiae*, III), Eckhart (*CGV*, n. 216, p. 315) evoca la creazione del mondo in cui «Dio ordina al tempo di derivare immediatamente dall'eternità stessa […] in modo che il tempo e l'eternità siano realtà *quasi* [corsivo ns.] continue e contigue reciprocamente». Laddove nell'avverbio, daccapo, si riflette il profondo disagio teoretico di chi, sia pur oscuramente, avverte l'*impossibilità* della sintesi dei contraddittori. Si costituisca essa come l'esito di un atto libero della Trascendenza (onde sarebbe ammesso assurdamente un *altro*, come tale strutturalmente *antinomico* rispetto a quella); oppure come nesso immanentistico (onde l'eterno, necessariamente unito al tempo, non sarebbe eterno).

[68] Anche se oggi, per inconsapevolezza nichilistica, si tende a rifiutare come obsoleta e fastidiosa ogni "storia unitaria della filosofia" e perciò a interpretare i filosofi, anti-hegelianamente, come "isole", senza per altro, e contraddittoriamente (non riconoscendo più legittimità a verità *definitive*), rinunciare al "più" e al "meno". Così, ad esempio, per F. Mignini e

NOTA 1. Di infinito in infinito all'infinito

E forse che, cristianamente, la Gioia dei "beati" in Cielo è riducibile alla contemplazione del pur formidabile Modello del mondo (o degli infiniti mondi possibili) e cioè del Figlio *stricto sensu* e alla Sapienza corrispondente (distinta, come tale, dalla Sapienza assolutamente infinita del Padre)? "Gioia" che, cristianamente e in concreto, non può non "ampliarsi" all'infinito come un infinito "divenire" *nell'infinita infinitudine* del Padre (*Gottheit*). E però *non* certamente nel senso dell'uscire e tornare nel nulla! Bensì *dell'apparire processuale degli eterni spettacoli di verità,* in cui Dio si offre via via, in un crescendo di sublimità, in cui nulla di ciò che appare cada nell'oblio, ma anzi tutto resti conservato, in un ampliamento inesauribile di Gloria.

Così, l'infinità concreta del Padre da un lato e, dall'altro, l'impossibilità, non che di risolverla in un'inconcepibile immediatezza, comunque di esaurirla in un'"esperienza" finita, richiedono un infinito "divenire", nel cui contesto *ultraterreno* non è più pensabile come un incominciare ad essere venendo da nulla e un cessare di essere tornando nel nulla. Stiamo dicendo che il cristianesimo, *iuxta propria principia*, non può permettersi di non sfruttare in Cielo il concetto di divenire *non* nichilistico, che Severino mostra come l'*unico* concetto possibile di divenire (ad esclusione cioè della fatale "evidenza", implicante nel suo, tanto necessario quanto cieco risvolto, l'identità degli assolutamente opposti), inteso come *apparire e scomparire degli eterni* (in questo caso, degli eterni spettacoli della Gioia cristiana in cui il Padre consiste – salvo ridurre il *facie ad faciem* paolino a un'immediatezza, in cui, del tutto assurdamente, si annienterebbe di colpo l'infinito iato fra Creatore e creatura, ancorché beata). Con la differenza, rispetto al divenire *non* nichilisticamente inteso, ma appartenente ancora alla "terra isolata" (al "mondo", dice il cristiano: ma poi *praeterit figura huius mundi*: I *Cor*, 7, 31), che mentre questo, nel fatto, mostra l'imperversare dell'*oblio*, quello non può non escluderlo tassativamente, costituendosi perciò, nella forma, come *il più simile* rispetto al divenire nel "tempo" della "terra che salva". In cui, si diceva sopra (cfr. *Implicatio*), l'ampliamento progressivo, inarrestabile e inesauribile del cerchio della Gioia non lascia nulla dietro di sé

Di infinito in infinito («di gloria in gloria, *a claritate in claritatem*»: II, *Cor*, 3,18) – *all'infinito*, giacché, in cornice cristiana, la differenza originaria fra Creatore e creatura implica che questa, sia pur conoscendo Dio non più *per spaeculum et in aenigmate* sì anzi *facie ad faciem* (I *Cor*, 13, 12), anche non lo conosca mai (come Dio conosce sé). Dio, dunque, sarà sì *in tutti* (cfr. *ivi*, 15, 28), ma mai *Tutto*: così la "trascendenza" in terra si prolunga – ancorché nello *splendor veritatis* – anche in Cielo, onde converrà dire che l*'homo viator* è trasceso *due volte* da Dio[69].

Grande presagio di ciò che, secondo il destino della verità, attende l'"uomo" dopo la "morte"! («Poiché il minimo di sofferenza attuale ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria, *in sublimitatem aeternum gloriae*»: II *Cor*, 4, 17). (Cfr. E. Severino, *La gloria, Oltrepassare* e *La morte e la terra*, cit.). Cfr. cap. VI, § 5 sgg.

Di cui del resto, come vedremo (cap. VI §§ 6-7), sono intrise anzitutto le *Lettere* di san Paolo (ma in merito, l'abisso delle *Enneadi* lascia a sua volta senza fiato[70]): ciò che fa di esse non semplicemente

---

C. Sini, a ben vedere, Spinoza è più profondo di Hegel e Gentile (che non l'avrebbero capito); e per M. Vannini Eckhart è addirittura più profondo di tutti. (Laddove, per coerenza interna, dovrebbe invece prevalere la lettura gadameriana nel senso del comprendere non mai "meglio", ma solo *diversamente* – salvo per altro non avvedersi che proprio questa tesi, al di là delle intenzioni, si presenta, proprio essa, nella sua falsa modestia teoretica e senza basi, come *il meglio*).

[69] Diceva un mistico spagnolo del XVI secolo, Fray Luis de León: "In Dio si scoprono sempre nuovi mari quanto più si naviga". E Meister Eckhart interpreta l'espressione paolina «alla gloria futura» (*Rm,* 8,18), «perché sempre in divenire, sempre futura, sempre in compimento» (*I sermoni latini,* cit., n.119, p. 101).

[70] Si consideri, come esempio, questo passo davvero stupefacente per la *potenza del presentimento, nella testimonianza del destino, circa l'avvento della "terra che salva"*: «lassù tutto è trasparente […] ognuno è manifesto ad ogni altro nel suo intimo e in ogni dove […] infatti ognuno porta in sé tutto e in ogni altro vede tutto; perciò ogni cosa è dappertutto, ogni cosa è tutto e ciascuno è tutto e lo splendore è infinito. Ciascuno di quegli esseri è grande, poiché lassù anche il

dei capolavori "letterari", come talvolta si dice, giudicandone la forma; o magari, guardando al contenuto, vuote iperboli mitologiche che nulla han più da dire al nostro disincanto "scientifico", ma autentiche profezie di Verità.

(Si potrebbe rilevare: ma allora anche il *destino della verità* implica "divenire" in "Dio"! Anche il Tutto eterno è dunque raggiunto e così coinvolto senza scampo dal "divenire"! E' chiaro però, detto in breve, che in seno al *destino*, il "divenire" (infinito) in "Dio" che ci attende dopo la "morte" – «Attendono gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono»: Eraclito, fr. 27 –, in quanto *apparire e scomparire degli eterni* (spettacoli di beatitudine) non ha ai propri piedi (o alle proprie spalle) *quell'altra forma di divenire consistente nell'uscire e tornare nel nulla*, in cui l'identificazione (per altro sognata: un incubo – come tale realissimo, ma il cui contenuto è assolutamente nullo) degli assolutamente opposti costituisce la Base (errata) implicante per *coerenza* la *morte di ogni eterno* che non sia il Divenire stesso[71]).

(Vale in ultimo ricordare la prospettiva di Eckhart circa la sorte dei "beati". In sintesi: se, *immediatamente* intesa, la gioia dei beati, secondo tradizione cattolica, si differenzia in base ai meriti individuali (onde «si riceve un più e un meno»[72]), *mediatamente* – e cioè attraverso l'amore, onde «l'uomo divino ama di più la gloria di Dio in Paolo [=in un altro beato] che in se stesso», sì che «nell'amore essa diviene a lui propria»[73] – «quel che è di uno è di tutti»[74]. In tal guisa conseguendo quel "più simile" al *pareggiamento* di cui dice la *testimonianza del destino*[75] – non fosse che per la grave contraddizione, incombente all'orizzonte, costituita dall'Inferno, di cui Eckhart, sintomaticamente, *tace*).

NOTA 2. Sulle "forme" dell'informe

Si può domandare: posto che la "materia prima" (πρώτη ὕλη), in quanto tale, ha natura intelligibile e, in questo senso, è "forma": Aristotele e Plotino[76]; sì che il "sinolo", in quanto sintesi tra materia (che in ultimo è forma) e forma, è unità di elementi immobili, universali ed eterni, donde riceve la sua evidente mobilità, individualità e precarietà?

---

piccolo è grande […] eppure, ogni singolo essere è diverso e, nello stesso tempo, tutte le cose appaiono in esso. Lassù è puro anche il movimento [sul presupposto che "quaggiù" il divenire implichi *l'assurda eppur evidente* (Leopardi!) identità degli opposti]…»: *Enneadi,* cit., V, 8, 4, p. 911.

Sempre in correlazione all'avvento della "terra che salva" – in cui ciascun cerchio "umano", "prima" di ospitare, in un infinito "divenire" senza oblio (*lassù è puro anche il movimento*!), gli eterni spettacoli della Gioia, accoglie anzitutto la *totalità* concreta (e cioè concretamente esperita) del dolore e del piacere (che nella notte del nichilismo è pur sempre dolore) di ogni altro "uomo", restando tuttavia eternamente individuato dalla propria eterna umanità isolata (Fabio, Cristina, Daniele…): che è dire *dal proprio dolore* (cfr. E. Severino, *La gloria,* cit. e *Oltrepassare*, cit., capp. IX-X e, in questo nostro scritto, cap. VI, §§ 5 sgg.) –, si consideri l'escatologico *presagio evangelico* (non grandioso come quello di Plotino, ma, nella sua semplicità metaforica, a suo modo, egualmente strabiliante), secondo cui «Non c'è nulla di nascosto che non sarà svelato, né di segreto che non sarà conosciuto. Pertanto ciò che avrete detto nelle tenebre, sarà udito in piena luce; e ciò che avrete detto all'orecchio nelle stanze più interne, sarà annunziato sui tetti» (*Lc,* 12, 2-3; v. anche 8. 17). Un'autentica profezia! (In un tempo come il nostro, che – per altro necessariamente – non sa più che farsene di "profeti", convinto, ma in genere tacendolo a se stesso, che l'unica ammissibile "profezia" consista nell'antivedere il necessario diventar nulla del Tutto).

[71] Fermo restando che la "coerenza" è un tratto della verità, sì che nell'errare essa può tutt'al più costituirsi, restando incoerente, come una "coerenza" *meno incoerente* rispetto ad altre sue forme: così il nichilismo dispiegato rispetto alla onto-teologia.

[72] *CVG*, n. 392, p. 519.

[73] *Ibid.*, n.395, p. 521.

[74] *Ibidem.*

[75] E. Severino, *Storia, gioia,* cit., IV.

[76] Nella *Metafisica* (VII, 1036 a e 1037 b), forse su suggestione platonica (*Timeo*), Aristotele ne parla come la "dimensione" – lo *spazio* – degli oggetti matematici; Plotino, a sua volta, come di una «forma infima» (*Enneadi,* cit., V, 8, 7, p. 917).

Ci pare in merito che Platone, con la sua celebre cosmogonia, ci possa aiutare a rispondere.

Com'è noto, egli si vale del "concetto" di "materia" (*chora*) – coeterna al Demiurgo – come di una dimensione assolutamente caotica:

piena di forze non somiglianti né equilibrate, [prima dell'intervento dell'Artefice] non era in equilibrio in nessuna parte, ma oscillando inegualmente da ogni parte, era scossa […] E prima tutte cose [i quattro elementi, scossi in moto disordinato] erano disposte senza ragione né misura: quando poi dio prese a ordinare l'universo, da principio il fuoco e l'acqua e la terra e l'aria, che pure avevano qualche vestigia di sé, erano tuttavia in quello stato, come conviene che sia ogni cosa *dalla quale dio è assente* [corsivo nostro: si tratta per noi di un'intuizione decisiva: v. subito a seguire]: e così stando allora queste cose, egli dapprima le adornò di forme e di numeri[77].

Tale ambito, dice Platone, è inattingibile in forma diretta, perché privo di forma (il *che cos'è*), e dunque solo per via negativa, tramite un concetto «bastardo»[78] o spurio; oppure tramite metafora. Platone, nel *Timeo*, ne offre una serie: *ricettacolo* (49 a); *spazio* (52 a); *nutrice* (49 a, 52 d); *madre* (50 d, 51 a); *natura* (50 b); *materia formativa di tutto* (50 c) ecc.

Si tratta appunto di ciò che Agostino dice che si sforzava di pensare, ma senza successo, finendo, dicevamo sopra, nel corto circuito di un concetto autocontraddittorio: il *quasi niente*.

La mia fantasia si creava forme sozze, orribili, in confusione completa, ma *forme ad ogni modo* [corsivo nostro], sicché chiamavo informe non quello che era privo di forma, ma quello che ne aveva una tale da ripugnare […] Infatti ciò che io immaginavo era informe non per la mancanza di qualsiasi forma, ma solo in confronto con le cose rivestite di una forma più bella: un solido ragionamento avrebbe dovuto farmi capire che, se proprio volevo immaginare l'informe, bisognava togliere via completamente anche le reliquie di qualsiasi forma; ma non riuscivo, giacché più sbrigativamente concludevo alla non-esistenza di ciò che è assolutamente privo di forma, anziché immaginare un qualche cosa che stesse tra la forma e il niente, non formato e non niente, un senza-forma quasi niente[79].

Di che si tratta infine? Che cosa si sta sforzando di pensare Agostino (e che inevitabilmente *non può pensare*)? Non già, come crede Platone, «una terza specie nuova»[80], in quanto fondo ultimo (la *Chora*, la Madre, il *Chaos*) della gerarchia ontologica, rispetto all'immutabile idea e al divenire del mondo (inteso questo già inclusivo e perciò regolato *a priori* dalla presenza delle idee), ma proprio il *medesimo* divenire del mondo, *inteso dopo la (o nell'orizzonte della) "morte di Dio"!* (Perciò né Platone, né Agostino possono pensare ciò da cui sono teoreticamente attesi tanti secoli dopo). Si tratta cioè, stiamo dicendo, proprio dello *stesso* divenire che hanno sotto gli occhi Platone e Agostino, ma dal quale "Dio" (in senso lato; con Nietzsche: "Dio" è *ogni immutabile diverso dal divenire*) è assente e perciò per nulla affatto privo, per sé, di "forme", non trattandosi tuttavia di norme/leggi immutabili, che, come un freno tirato, ne ordinano lo svolgimento, lo dominano "armonizzandolo", impedendo *ab origine* ogni ribellione. Si tratta invece delle "forme" *amiche* del divenire: le "stabilità" *che appartengono cioè alla sua essenza*, essendone la condizione stessa di possibilità: di esistenza e di manifestazione. Giacché se non ci fosse nulla di "stabile" *simpliciter*, nulla diverrebbe. Il divenire essendo infatti "oltrepassamento", richiedente, come tale, l'esistenza e l'apparire dell'oltrepassato e però un punto di partenza e di arrivo e la loro evidente differenza. Ma senza passare il segno (dal punto di vista del divenire)! E cioè giudicando tali "stazioni" come immobilità *di diritto* –, fossero pure le stesse *verità di fatto*, che, in quanto "verità", pur una volta distrutte, resterebbero *vere in*

[77] *Timeo*, 52 e, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 407.
[78] *Ibid.*, p. 406.
[79] Agostino, *Confessioni,* cit., pp. 341-2.
[80] *Timeo*, cit., 49 e, p. 401

eterno. In tal modo sabotando il divenire e cioè rendendo apparente l'*incessante innovazione* che lo caratterizza[81]. Quest'altra forma di stabilità è *nemica* del divenire: «Questa seconda forma di stabilità […] è anzitutto la stabilità [in linguaggio nietzscheano] metafisico-morale, che è costruita e percepibile a partire dalla stabilità che appartenendo all'essenza del divenire, appartiene a ciò che appare e si manifesta con assoluta e innegabile evidenza»[82]. E perciò si trova a contraddire l'innegabile evidenza, nella misura in cui anticipando essenzialmente l'ancor nulla (e conservando in sé l'ormai nulla), *spegne ed annulla quel nulla* (*assoluto*: del passato e del futuro), nel quale l'intera civiltà occidentale vede la radice del diventar altro (nella misura in cui cioè ogni cosa, nel divenire, esce *dal proprio* esser stata nulla e in esso ritorna, fermo restando che prima del suo nascere dopo il suo morire c'era e c'è un mondo).

La *Chora* platonica, stiamo scoprendo, non altro cioè *se non il divenire del mondo in assenza di Dio,* con tutte le sue "stazioni" o forme che gli appartengono e che in verità sono tali non già assolutamente, ma sempre *relativamente* al contesto in cui sono riconosciute, essendo in verità e a loro volta *variazioni di stabilità più originarie* e queste a loro volta ecc. ecc. Così, ogni permanere che sottostà al proprio variare è in verità a sua volta il variare di un permanere sottostante più originario. Ogni "permanere" essendo l'arrotondamento grossolano di una certa instabilità e dunque il variare di un corrispondente più sottile permanere; ogni supposta stabilità falsifica "utilmente" (noi abbiamo bisogno di menzogne per vivere: Nietzsche) l'instabilità di una stabilità più profonda[83], la quale a sua volta ecc. ecc. Sino alla Stabilità unica possibile, coerente con la premessa di base: unicamente stabile è il Non-Stabile: il Divenire[84].

Ciò che icasticamente metteva in scena una vecchia pubblicità televisiva del Fernet Branca, ideata da Fusako Yusaki, in cui una plastilina vivente e al tempo stesso (come "materia originaria"), immutabile, si diversificava in se stessa incessantemente, senza soluzione di continuità, nel molteplice degli essenti del mondo. Ove la concezione astratta di ciascuno di essi (che, del resto, il dinamismo della rappresentazione insegnava impossibile) consisteva nel tentativo di fissare un momento di questo vivo divenire, astraendo appunto dalla concretezza della sua stessa intrinseca mobilità.

Perciò, con Agostino, Boezio, in bilico fra neoplatonismo e cristianesimo, si rivolge a Dio come a Colui che, «non indotto da cause esterne a dare forma *alla materia fluttuante* (*materiae fluitantis*)…»[85], intesa appunto come inclusiva – altrimenti non potrebbe "fluttuare" – delle *proprie forme* (amiche): quella "fermezza" coerente, e anzi indispensabile, che, si ripeta, non contraddice il divenire, ma gli appartiene essenzialmente.

Si capisce allora com'è possibile, detto bruscamente, che l'incontro tra l'Idea (un plesso di idee), eterna, immutabile, universale e la Madre, a sua volta eterna immutabile e universale, generi un essente eterno nei due volti citati, ma *non eterno* nella sua specifica individualità (come tale uscente e tornante nel nulla). Come ne sorge questa? L'arcano è svelato, stante che, nel quadro cosmogonico platonico, la Madre non è *simpliciter* un "concetto" puro (nel suo stesso esser "spurio" e "bastardo" quanto si vuole, ma comunque immutabile e universale: pura materia intelligibile), ma è intesa come la sintesi originaria di sé in quanto " Forma" (materia intelligibile) e dei *propri* contenuti, in quanto divenire diveniente di forme-informi (da Hume a Nietzsche: non *sostanze*, ma fasci mutevoli di

---

[81] Giacché nel divenire come uscire e tornare nel nulla, necessariamente, «*appare sempre qualcosa di nuovo*» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2000, n.521, p. 287. L'ancor nulla (*nihil absolutum*) non essendo anticipabile in alcun modo (se non per ipotesi, come tale rettificabile). Si rilevi che un'anticipazione che si presuma *innegabile* è un'autocontraddizione, giacché rende presente e quindi *già esistente* quello che essa stessa, intendendolo anticipare, considera attualmente *non esistente* ("futuro").

[82] E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 133.

[83] «L'organo più grossolano vede molta eguaglianza apparente»: F. Nietzsche, *La volontà di potenza,* cit. n. 511, p. 281,

[84] Il divenire è «l'unico fatto fondamentale» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit. n. 708, p. 387. Cfr. anche F. Farotti, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura,* Mimesis, Milano 2015, pp. 113-25 e 341-3.

[85] S. Boezio, *La consolazione della filosofia,* III, 9, a cura di C. Mohrmann e O. Dallera, Rizzoli, Milano 1988, P. 227.

"impressioni"; non *cose* ma processi e transiti, differenze differenziantisi, in cui ogni eventuale "permanere" *non ha nulla da fare con identità stabili, ma solo con somiglianze casuali*[86]).

Il *Chaos* platonico originario non è altro che è il divenire di Hume e di Nietzsche.

Ed è *su di essa* – la Madre – che, a partire da Platone, cala l'inesorabile gabbia delle Idee immutabili: così le forme *nemiche* (del divenire) avvolgono (credono di avvolgere!) il divenire con le sue forme *amiche*[87]. Intendendo questo, sempre da Platone, come docile al dominio, quasi rassegnato a riconoscere il Valore del superiore mondo. Ma è e sarà davvero così? Non era forse necessario prevedere la *necessaria* ribellione del prigioniero – *vero di verità immediata*, rispetto al carceriere, immediatamente *problematico*? Giacché nessun monismo sarà mai possibile (ogni forma di monismo è destinata a restare un sogno): le forze sono infatti irrimediabilmente DUE e antinomiche: *aut-aut*. E, s'è appena detto, *non* alla pari: quella metafisica è infatti da dedursi sulla base di quella immediata: si potrà mai dedurre (indirettamente) l'inesistenza di questa (posto il Tutto bell'e fatto, il divenire è impossibile) fondandosi sulla sua stessa (creduta) evidenza? (Il tema sarà ripreso in seguito; intanto, cfr. nota 93, parte finale).

Il che non importa affatto, come spesso erroneamente si crede, che «del divenire non c'è *concetto* giacché ciò rappresenterebbe un'interruzione di quel flusso continuo»[88]. Un'ingenuità teoretica – che Platone a suo modo evoca, parlando, s'è visto, di concetto "bastardo" (indiretto, spurio) –, che non vede che il divenire, come tale, non diviene e perciò può ben esser *concepito* nella sua ferma stabilità come la legge indiveniente di ciò che diviene. Diviene il diveniente, non il divenire. Che *trascendentalmente* (il Caos *come tale* cioè, formalmente distinto dal suo stesso esser in sintesi coi contenuti suoi) va concepito come il fermissimo uscire e tornare nel nulla (anche se inteso come non eterno, di certo non diviene dello stesso divenire empirico, di cui è condizione). È questo la "Materia intelligibile": il Divenire (trascendentalmente o assolutamente concepito). Altro che non ve n'è concetto! Così si scambia grossolanamente il trascendentale con l'empirico.

Né deve dirsi, richiamandosi a Nietzsche mediante un'interpretazione riduttiva e alterante, che, *sic et simpliciter*, «conoscenza e divenire si escludono»[89]. Giacché, come chiarisce Severino,

> Il superuomo *conosce* […] "Voi che conoscete": così si rivolge Zarathustra, più volte agli amici che soggiornano sulle "isole Beate". Questo "conoscere" non è la conoscenza che è incompatibile col divenire, ma è il conoscere che rende al divenire quanto gli spetta, cioè lo libera dal "mondo 'vero'" e lo rende "innocente".

---

[86] «La logica è legata a questa condizione: *supporre che si diano casi identici* […] fingere che *questa* condizione sia adempiuta»; «Non "conoscere", ma schematizzare, *imporre al caos tanta regolarità e tante forme* [corsivo nostro: così il lavoro del mitico Demiurgo si prolunga nell'uomo – ma non nel superuomo!], quanto basta per soddisfare il nostro bisogno pratico»; «Siamo stati noi a creare "la cosa", la "cosa identica" […] dopo esserci per lunghissimo tempo a *rendere* uguali, a *rendere* grossolane e semplici le cose. Il mondo ci *appare* logico perché *noi* prima lo *abbiamo* logicizzato»; «L'intenzione era di illudersi utilmente; e il suo mezzo fu l'invenzione di formule e segni con cui ridurre la sconcertante molteplicità a uno schema maneggiabile e conforme allo scopo»; «Non ci sono fatti, tutto è fluido, inafferrabile, cedevole; ciò che dura di più sono ancora le nostre opinioni» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 512, p. 282; n. 515, p. 283; n. 521, p. 288; n. 584, p. 322; n. 604, p. 334)

[87] Dovremo dunque assumerlo come eterno e cioè, con Aristotele, già da sempre incominciato? Impossibile: un passato supposto *infinito* implica infatti l'impossibilità dell'attuale presente. È dunque *dedotta* la necessità dell'Inizio. (Come giustamente facevano notare i teologi francescani all'"aristotelico" Tommaso, che l'ammetteva solo per fede). Così però sorge il formidabile problema circa il *salto mortale* tra il piano formale (eterno, universale, essenziale – materia intelligibile inclusa, che è a suo modo forma) e il piano materiale (temporale, individuale, accidentale, sensibile/corporeo). In relazione a Hegel (risultando tuttavia inintelligibile anche in chiave attualista), così Gentile sintetizza l'aporia: «Il problema più arduo che s'incontra nello hegelismo è proprio questo: posta la logica o nesso di tutte le categorie del reale, come e donde la natura?» (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, V, 9, Le Lettere, Firenze 1998, p. 66). Qui, diremmo, il (metafisico) disagio dinanzi al diventar (identico all') altro (come tale impossibile in ogni caso) si fa anche più acuto, stante la natura *ontologicamente eterogenea* dei due campi; di modo che l'impossibilità, *se di suo non fosse in quanto tale già infinita*, dovremmo dirla raddoppiata.

[88] E. Corriero, *Vertigini della ragione*, cit., p. 52.

[89] *Ibid.*, p. 66. Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 518, p. 286.

Subito prima di affermare che se gli dèi esistessero non resterebbe nulla da creare, Zarathustra dice: "Anche nel conoscere io sento solo la mia volontà che gode di generare e di divenire: e se nella mia conoscenza è innocenza, ciò accade perché in essa è volontà di generare" ("Sulle isole Beate").
La prima parte di questo passo non significa che il conoscere sparisce e non è altro che volontà – quasi che a Zarathustra resti ignota la propria "volontà creatrice". Zarathustra "sente" ("nel conoscere io sento"), cioè avverte, percepisce, conosce – e più di chiunque altro. "Anche nel conoscere io sento solo la mia volontà di conoscere" significa che Zarathustra conosce che anche il suo conoscere è volontà creatrice; volontà di conoscere; volontà di conoscere "la vera dottrina della volontà e della libertà". Qui la volontà non è una forza che produce "valutazioni" immaginarie e valori apparenti che negano il divenire […] Qui la volontà produce la conoscenza della "vera dottrina della volontà", produce la conoscenza di ciò che in verità la volontà è, la conoscenza di ciò che il divenire, e pertanto il divenire della volontà, è. Qui la volontà non è "una specie di divenire che deve creare l'*illusione dell'Ente* [Dio]", ma è una specie di divenire che deve creare la conoscenza della verità del divenire […]
Nel pensiero di Nietzsche la dottrina del "giudizio", inteso come semplice "credenza", che scaturisce dalla "volontà che le cose *debbano* essere uguali quanto più è possibile, non ha dunque un carattere trascendentale [pretendendo cioè senza distinzioni che divenire e conoscenza si escludono] […] Daccapo il pensiero di Nietzsche – come l'intero pensiero contemporaneo – non è uno scetticismo ingenuo che sia costretto a riconoscere di non essere altro, a sua volta, che semplice fede e "valutazione" immaginaria. È sul fondamento della *conoscenza* della *verità* del divenire [che non solo può ben essere pensato, ma che *deve* esserlo; negarlo è pensarlo] che il pensiero di Nietzsche è la distruzione *inevitabile* del "mondo 'vero'", cioè della volontà di rendere il nuovo [che è tale perché *venit ex nihilo sui*] uguale al vecchio, e del "giudizio" in quanto "conseguenza" di tale volontà[90].

Del resto, forse che Platone stesso, nell'atto medesimo in cui esclude il "divenirismo" (=il divenire come essenza ultima di ogni cosa, sì che nulla è mai immobile) che renderebbe impossibile "ogni" conoscenza, non mostra di *conoscere* perfettamente *che cos'è* il divenire?

È ciò che accade infatti nel *Cratilo*, in cui, per profezia contraria, Platone esclude quel che in Nietzsche apparirà inevitabile ammettere. Ma proprio per escluderlo, necessariamente lo deve *evocare*, mostrando di *conoscerlo*. Si tratta della persuasione che «tutte le cose si muovono e fluiscono sempre»[91]. Ove è chiaro che *se tutto* divenisse, come nulla potrebbe mai "essere" (così e così), altrettanto nulla potrebbe esser mai conosciuto. Dunque, «come potrà essere qualche cosa ciò che non è mai allo stesso modo?»[92]. E cioè: se la legge sovrana fosse il Divenire, allora…; ma per Platone lo è invece l'Essere (le eterne idee); sì che il divenire dell'essere (=dell'essere *derivato*, del mondo) *non può costituirsi se non come già segnato* (arginato, dominato, armonizzato) dalla Legge eterna in cui l'Iperuranio consiste, onde le cose non fluiscono *totalmente* e, sia pur provvisoriamente, sono stabili (in virtù della presenza dell'eterna idea in esse). Sì che il permanere nel variare riguarda la necessità dell'*identico*, non la casualità del *simile* (come invece intende Hume). (Nasce così quel divenire "cinematografico" criticato dal Bergson, in quanto fatto di autentiche "stazioni", di cui il movimento risulterebbe l'inconcepibile esito).

Ma appunto, stavamo dicendo,

anche Platone [come Zarathustra, sia pur all'incontrario], nell'atto in cui esclude che nel divenire di tutte le cose una qualsiasi determinazione particolare possa essere ed essere veramente conoscibile, ammette la conoscibilità del divenire totale: nel senso che egli sa che cos'è il divenire di tutte le cose; ed è perché il senso

[90] E. Severino, *L'anello del ritorno,* cit. pp. 89-2.
[91] *Cratilo*, a cura di L. Minio-Paluello, Laterza, Roma-Bari 1975, 439 c, p. 79. Anche nel *Teeteto* (182 c-d), sempre per escluderla, Platone avanza la stessa ipotesi (che gli appare assurda).
[92] *Ibidem*, 439 e.

e la struttura del divenire totale è manifesto che Platone può escludere l'essere e la conoscibilità di ogni determinazione particolare del divenire[93].

Tornando alla "scoperta" circa l'identità fra la *Madre* di Platone e il divenire del mondo *dopo la "morte di Dio"* e dunque all'incessante mobilità delle infinite "forme" in seno all'assoluta stabilità dell'"Informe" (=della struttura del divenire come uscire e tornare nel nulla), ci pare una profonda (e commovente) conferma di essa una celebre poesia del nostro massimo poeta-filosofo G. Leopardi, *A se stesso*.

Or poserai per sempre,
stanco mio cor. Perì l'inganno estremo,
ch'eterno io mi credei. Perì. Ben sento,
in noi di cari inganni,
non che la speme, il desiderio è spento.
Posa per sempre. Assai
Palpitasti. Non val cosa nessuna
I moti tuoi, né di sospiri è degna
La terra. Amaro e noia
La vita, altro mai nulla; E FANGO È IL MONDO[94].
T'acqueta omai. Dispera
L'ultima volta. Al gener nostro il fato
Non donò che il morire. Omai disprezza
Te, la natura, il brutto
Poter che, ascoso, a comun danno impera,

[93] E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., pp. 93-4.

[94] Con la sua opera (con questo verso in particolare) Leopardi aderisce a suo modo alla metafisica *gnostica*, quanto meno prendendo radicalmente le distanze dalla linea platonico-plotinico-cristiana. Ci pare interessante rilevare in merito come Plotino, nella sezione delle *Enneadi* "Contro gli gnostici" (II, 9), nel fuoco della polemica, finisca per passare il segno, evocando un'immagine (II, 9, p. 323) che si rivela da un lato scorretta e dall'altro contraddittoria. Egli cioè parla di «due uomini [uno gnostico e un plotiniano]» che abitano «la stessa bella casa [il mondo]»: «l'uno [lo gnostico] critica la costruzione e il costruttore […] l'altro [Plotino stesso] invece non critica, ma dice che l'architetto l'ha costruita con molta arte e attende il tempo in cui se ne andrà, non avendo più bisogno di casa». Ma se da un lato la premessa (la casa oggettivamente "bella") è scorretta e non può che essere ricusata dallo gnostico; dall'altro la "non critica" del plotiniano è totalmente disdetta dall'intero impianto delle *Enneadi*: dallo Ἄφελε πάντα, alla "fuga", nel distacco, dalle "cose di quaggiù". Onde Plotino si trova a concepire il "mondo" da una parte come *il migliore possibile* e dall'altro come "fango" da cui è necessario liberarsi e perciò come *pessimo*: l'uomo per lui è infatti «nello stesso tempo presso gli dèi e nell'Ade» (*ibi*d. I, 12). (E il cristiano-plotiniano Eckhart, per il quale *non può non* valere il biblico *Et vidit Deus quod esset bonum* (*Genesi*, 1, 18), a più riprese significativamente esorta: «l'uomo deve essere ucciso»: *Sermoni tedeschi*, cit., p. 101; oppure sentenzia: «tutto quello che è creato è brutto»: *I sermoni latini*, cit., n. 57, p. 70; insegnando a concepire le cose non già come nulla (se vissute) *al di fuori di Dio*, ma come nulla *simpliciter*: "tutte le cose sono un puro nulla", suona una delle proposizioni per cui era stato accusato di eresia). Si tratta a nostro avviso per Plotino (ma vale anche per il riferimento a Eckhart) non già di un "banale" caso di incoerenza entro un capolavoro, bensì dell'emersione dell'*antinomia metafisica* che affligge *ogni* sapienza della "terra isolata", *in cui "Dio"* (comunque inteso, da Platone a Hegel) *e "mondo" sono oggettivamente, ma inconsapevolmente, concepiti come DUE forze contraddittorie*, per le quali vale dunque la più insuperabile irriducibilità: *aut-aut* (che lo gnostico, quanto meno, ha il "merito" speculativo di portare alla luce come l'Originario). Ciò che, ad esempio, appare chiarissimo entro la cornice altissima del pensiero di Spinoza, *monistico solo nelle intenzioni*: cfr. F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, cit. (Alla radice: *ciò che "esce e torna nel nulla" non può esser "buono", bensì massimamente malvagio – tranne che per il superuomo nietzscheano*. La "mistica", più di altre prospettive, *intuisce* ciò; per questo, nella radicalità del suo *acosmismo* tendenziale, mira ad *escludere* l'irenistica soluzione che ammette la "bontà" del mondo *a patto che non sia assunto come scopo* –, i due *contraddittori* strutturandosi infatti *entrambi*, in quanto tali, come scopo. Un'esclusione che, a rigore, importa tuttavia conseguenze *cristianamente inaccettabili* e tuttavia ineludibili: anzitutto che il dogma dell'Incarnazione – *unità dei contraddittori*! – non è un "mistero", ma un *assurdo*, stante che un "vero uomo", come tale, non può esser "vero Dio" e viceversa: cfr. III, § 3, *NOTA*).

e l'infinita vanità del tutto.

Così, per l'"uomo" Leopardi, il mondo senza più alcun Dio (ma non per il *superuomo* di Nietzsche, per il quale il mondo senza "Dio" non è terra desolata, ma ubertosa: «un luogo di salute»[95]).

Un mondo di forme sozze e orribili, in confusione completa e però pur "forme", ma tali da ripugnare: …*e fango è il mondo*…

Agostino aveva visto bene[96].

NOTA 3. Sul "nulla" in quanto possibilità (=esser possibile).

Si diceva sopra (§ 3) che per la teologia cristiana ciò che può esistere, preesiste originariamente in Dio come *similitudo* (cioè in modo intelligibile). Nulla cioè preesiste all'atto creatore di Dio, al tempo stesso tutto preesistendo *ab aeterno* in Dio. In più luoghi, Eckhart ribadisce questo condiviso teorema teologico:

«Tutte le creature sono un puro nulla […] sono fatte di nulla, sono e furono nulla», d'altra parte «nell'eternità tutte le cose sono presenti»[97]; «Bisogna notare che tutte le cose dell'universo non erano nulla "prima della costituzione del mondo" (*Gv* 17, 24), ma avevano un certo essere virtuale»; «di Dio è proprio avere in precedenza in se stesso, in quanto causa prima, tutte le cose che sono, e conosce quelle future prima che avvengano»; «il mondo prima di essere visibile, fu, ma invisibile, non ancora visibile; infatti l'Apostolo dice: "il mondo è stato preparato, perché dall'invisibile avesse luogo il visibile" (*Eb* 11,3)»[98]; «Nel Padre sono le immagini originarie di tutte le creature»; «…l'immutabile stare, prima della creazione, di tutte le creature, fin dall'eternità nel libro vivente Padre-Figlio-Spirito santo»[99]

Se ben si pensa infatti – a prescindere dalla cornice teologica (cristiana) evocata –, per poter esistere è necessario esser pur "qualcosa" prima di esistere: quanto meno la *possibilità* di esistere, ove il *puro nulla* – in quanto tale – non ha la possibilità di esistere. Se l'avesse, non sarebbe "puro nulla", ma

---

[95] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, "Della virtù che dona",* I, a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano 1979, p. 92. Se infatti la verità, come l'intende Leopardi, fosse – davvero e per se stessa (e non per intromissione "umana, troppo umana") – "arida e triste", non sarebbe verità; per di più, se davvero "Dio è morto" (e il superuomo ne gioisce), allora la tavola dei valori dev'esser rovesciata, onde non si dovrà più lodare – come invece fa il Leopardi – i pensieri e gli atti "virtuosi e nobili" (secondo tradizione), pur riconoscendoli – daccapo, contraddittoriamente – *falsi* (v. il finale dell'"operetta morale" *Dialogo di Timandro ed Eleandro*).

[96] Ci pare di altrettanto notevole interesse in merito il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* (G. Leopardi, *Operette morali*, Garzanti, Milano 1982, pp. 291-300), in cui Leopardi fa suo il "materialismo" di Stratone (che nulla ha da vedere col materialismo illuministico), in cui la ὕλη (v. sopra Fusako Yusaki) è concepita come eterna (ma non divina!) Ἀρχῆ di tutte le cose: «Ma la materia stessa niuno cominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab aeterno» (p. 294). In tal modo, riportando sulla scena il primo aspetto dell'aporia di nota 139 (passato infinito?). Ciò che vien confermato nella nota *filosofica*, con cui Leopardi *corregge* il finale *poetico* di un'altra "operetta morale" (*Cantico del gallo silvestre*: «…parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi»: (*ibid.*, p. 290): «Questa – chiosa appunto Leopardi stesso – è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine» (*ibid.*, p. 394). In tal guisa però, evitando bensì la violazione dell'*ex nihilo nihil* (implicitamente consentita dall'ammissione "poetica" che *tutto* diviene), cadendo tuttavia nell'altra contraddizione, consistente nell'esplicita negazione di un "inizio" e dunque nell'affermazione implicita del carattere *infinito* del passato.

[97] M. Eckhart, *Le 64 prediche*…, cit., pp. 687 e 695.

[98] M. Eckhart, *CVG*, n. 45, p. 113; n. 266, p. 371 e n. 491, p. 633.

[99] M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 47 e 266. Già nel Vecchio Testamento (*Sir* 23, 20): «A lui tutto è noto prima d'essere creato»; e san Paolo: il Verbo «esiste prima di tutte le cose e tutte in lui hanno consistenza (*omnia in ipso consistant*»: *Col*, 1, 17)

"nulla" in quanto *possibilità* di esistere, e però "essere", non nulla. Ed è vero che essendo impossibilità ad esistere, il puro nulla "è" a sua volta, ma in tal modo si sta "solo" portando alla luce l'aporia (formidabile, ma di cui qui non ci occupiamo) del nulla che, in quanto pensato e nominato, è pur *qualcosa*. Tale suo "essere" non risolvendosi se non nel positivo significato di "nulla", distinto, come tale, dal significato nulla, per conseguenza «lasciato nella sua assoluta e incontaminata negatività» (cfr. nota 60).

(Di passata, rileviamo, con Severino, che il nichilismo, centrato sulla convinzione del diventar nulla e da nulla, al tempo stesso non riesce a pensare il proprio stesso cardine, il "nulla". Infatti come per un verso, lo stavamo vedendo, il nulla-*ex quo* è "possibilità": esser-per essere cioè e però non-nulla; così il nulla-*ad quem*, non consistendo in un *incipit* o immediatezza, bensì in un risultare o mediazione, è "esser stato" e però, daccapo, non-nulla. Sì che il nulla (assoluto) *da cui e a cui* – nel senso, ripetiamo, di X che, nel suo nascere e morire, non è certo preceduto e seguito dal nulla assoluto, ma è certo preceduto e seguito dalla *propria* nullità o, quanto meno, *da qualcosa di esso* che era e sarà nulla assoluto, tolto il quale è bell'e tolto il divenire stesso di X – si rivela al tempo stesso "essere": "esser per essere" e "essere stato").

Se il presupposto del pensiero (innanzitutto ma non solo filosofico) che nel nostro tempo domina la terra isolata dal destino è che la totalità dell'essere è preceduta e seguita dal nulla, tuttavia è necessario che il nulla sia la *possibilità* dell'essere che incomincia. Se il nulla non fosse tale possibilità, sarebbe impossibile ogni cominciamento dell'essere, e quindi non esisterebbe alcunché. D'altra parte, possibilità dell'essere – cioè la possibilità che l'essere incominci e sia – non è un nulla: è qualcosa, un "che". Essa è quella fondamentale assenza di impedimenti, a che l'essere incominci e sia, che il pensiero filosofico ha inteso come l'incontraddittorietà dell'essere e anzi della totalità dell'essere. La possibilità dell'essere è la stessa totalità dell'essere – sia pure esistente secondo quella forma astratta dell'essere che si distingue dall'esistenza reale e che è appunto la possibilità di tale esistenza. È cioè impossibile che il nulla sia la possibilità dell'essere[100].

Ancora:

Se il nulla non fosse la possibilità (passata e futura) dell'essente, nessun essente potrebbe incominciare ad essere e potrebbe cessare di essere. Nel fondo del pensiero che pone l'essente nel tempo – cioè nel fondo del nichilismo –, il nulla è pensato come possibilità. Ma la possibilità non può essere il nulla. La possibilità dell'essente (che il nichilismo è costretto ad attribuire *al nulla*, per evitare che l'incominciare e il finire dell'essente sia impossibile) è l'*essente* come possibile, cioè in quanto esso è possibile. Ma la possibilità è una forma dell'esser essente: è l'*essente* come possibile, non è il *nulla* come possibile[101].

Due rilievi in merito:

1. Quanto sostenuto soprattutto nella prima delle due ultime citazioni, in particolare là dove si afferma che la possibilità dell'essere si riferisce alla stessa *totalità* dell'essere, riguarda il nichilismo compiuto e perciò la condizione metafisica corrispondente alla "morte di Dio". Giacché la prospettiva cristiana, cui sopra si dava ampio spazio, è ben lungi dal condividere. Ché anzi, alla radice del mondo creato non c'è il mero "possibile", ma Dio. E tuttavia anche si diceva che per tale pensiero (in cui converge l'intera teologia cristiana), in quanto creabili, le cose abitano *ab aeterno* nella mente di Dio: *intelligibiliter*. Sì che l'antinomia circa l'identità del nulla e del possibile

si costituisce anche nella prospettiva teologico-metafisica, perché è vero che in tale prospettiva la possibilità della creatura è soprattutto determinata dalla preesistenza della creatura nel creatore, ma è anche vero che se l'atto creativo fa uscire la creatura dal nulla, questa originaria nullità della creatura dev'essere a sua volta,

[100] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 237.
[101] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 103.

insieme, la possibilità di esistere della creatura, sì che anche in questo caso il nulla è identificato al non-nulla in cui la possibilità consiste[102].

2. Si consideri in aggiunta – in merito cioè al nulla, in quanto precedente, nel divenire, l'essere e che dunque è a sua volta *essere*, in quanto "esser possibile" (=*nulla*=possibilità dell'ente=*ente* possibile) – che la *possibilità* non può esser a sua volta intesa, come a prima vista si potrebbe ritenere, in quanto *generica* (lo stesso vale dunque per l'"esser stato"). (Così, in particolare, è costretto il nichilismo dispiegato – ma non la teologia – a concepirla, nello sforzo di ridurre al massimo l'anticipazione del nulla del futuro, inteso perciò *ontologicamente disimpegnato* rispetto a qualsivoglia "verità"). Altrimenti la realtà che si verrebbe a costituire nel passare all'atto (dall'*esse essentiae*, direbbe Tommaso, all'*esse existentiae*) sarebbe altrettanto *generica*: così il *possibile* come indifferenziato (pensiamo all'ultimo Schelling) diventerebbe *reale* come corrispondente indifferenziato! (Dall'Indifferenza possibile all'Indifferenza reale). Essa dunque è necessità che sia originariamente libera da tale avulsa astrattezza, costituendosi per conseguenza come possibilità *determinata* (come x, y, z…). Sì che anche nella forma intenzionalmente più disincantata e metafisicamente "agile" di nichilismo (pensiamo di nuovo a Gentile), si verrebbe ad ammettere *in rebus* – formalmente in modo non diverso dalla metafisica classica – che tutto ciò che sopraggiunge preesiste come possibilità di x, y, z… In tal guisa – del tutto contraddittoriamente rispetto alle intenzioni – sostituendo il nulla (da cui e a cui) con una molteplicità di enti (possibili ed essenti stati).

E ciò che nella "libertà" del divenire (sia essa la libera volontà, come si ritiene, di Dio, dell'uomo o il caso stesso: in questo senso non importa distinguere) non passa all'atto, risultando *eo ipso* impossibile, diventerebbe nulla, e perciò *esser stato possibile* (e *esser stato reale*, nel caso in cui sia passato all'atto).

NOTA 4. Cusano, Hegel, Leopardi (ed Eraclito)

«Nella sua formulazione universale, il metodo dialettico [hegeliano] afferma che la determinazione diviene sé solo nel suo divenir altro da sé»[103]. Il "metodo" – la dialettica – è presentato così da Hegel *a servizio* del principio di identità/non contraddizione: se non in quanto *immediato* (così lo pensa invece l'intelletto astratto), l'"esser sé" – l'identità con sé, il non esser l'altro da sé – è lo scopo *mediato* infallibile del divenire (mezzo) di ogni cosa (e innanzitutto di "Dio"). Il destino irresistibile della totalità dell'ente.

[102] E. Severino, *La buona fede*, Rizzoli, Milano1999, p. 39. Laddove le buone ragioni del nichilismo, in quanto coerenza della trascendenza e dell'immanenza teologicamente intese – da Platone a Hegel –, stanno in ciò e cioè che le creature, «per quanto anticipate e spiegate dal "Programma" [divino], secondo la teologia cristiana sono da esso create *ex nihilo sui et subiecti* […] Nonostante abbiano alle spalle addirittura il Programma divino, le cose del mondo, in quanto create *ex nihilo*, sono caso, esistono casualmente» (E. Severino, *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010, p. 171); infatti in quanto la realizzazione è nulla quando ancora le cose realizzate non esistono, ne viene che questa loro nullità «non può essere una "spiegazione" o una anticipazione del futuro: è un nulla di spiegazione e anticipazione. Se il programma anticipa ciò che è nulla, il nulla, in quanto o nella misura in cui è anticipato, non è nulla, e se *non* è nulla non è anticipato; ma allora crolla il concetto di "programma". Ciò significa che, proprio perché si produce a partire dal proprio nulla, la realizzazione del programma è un "prodursi da sé", un tendere, un muoversi, un prodursi che non ha nulla alle proprie spalle e che pertanto è un *autómaton*, è *caso*. Il programma è una *forza* che intende guidare qualcosa (la propria realizzazione) che, in *forza* della propria originaria nullità [*due* dunque le forze, *contraddittorie* fra loro: cfr. nota 93], non può esser guidato da alcunché» (*ibid.*, pp. 170-1).

[103] E. Severino, *Tautótēs*, cit., p. 73.

D'altra parte è famosa la tesi di Hegel, secondo cui «tutte le cose sono in se stesse contraddittorie»[104].

Un passo che ha indotto non pochi a fraintendere il senso del "metodo", quasi che Hegel voltasse le spalle con ciò al principio di non contraddizione, sostenendo l'*identità* delle determinazioni opposte. In questo giudizio perdendo niente meno di vista l'*idealismo* di Hegel, onde le cose non esistono se non in quanto *pensate*. Ed è chiaro allora che "tutte le cose contraddittorie" non sono davvero *tutte*, trattandosi infatti delle cose *finite* e cioè astrattamente pensate: «le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono in generale nell'esser contraddittorie in se stesse». Laddove «il *pensare speculativo* consiste in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lasci dominare dalla contraddizione»; esso cioè «è un che di contraddittorio in se stesso, ma anche insieme la contraddizione risoluta»[105] e perciò, in quanto contenuta in sé e risolta come *unità* (non: "identità") delle determinazioni opposte, esso pensare autentico si presenta in Hegel come l'energia che *nega* la contraddizione *proprio in quanto la avvolge includendola*.

In molteplici luoghi della sua Opera, E. Severino ha dedicato grande attenzione a Hegel e alla sua dialettica[106], mettendone in luce il carattere grandiosamente *antinomico*. Hegel, ultimo dei Greci e primo dei "contemporanei" – nelle cose compagno di Aristotele e Nietzsche – non rinuncia alla formidabile cornice offerta dalla tradizione, onde Dio domina e regola il divenire del mondo; al tempo stesso, osando portare *esplicitamente* il divenire persino nel seno stesso di Dio (come s'è visto, lo fa già il cristianesimo, ma *contro le proprie intenzioni*), e perciò "salvando" la storia del mondo, che da mera accidentalità rispetto a un Esser sé bell'e fatto *ab initio*, è sollevata al rango di palcoscenico della viaggio della Verità dentro di sé (che si trova così a dipendere, *contro le proprie intenzioni*, dal tempo e dall'accidentalità).

In tal guisa concependo – antinomicamente, appunto – l'esser sé (l'identità, la tradizione: Jekyll) come un *diventar sé attraverso il diventar altro* (la contraddizione, la modernità: Hyde).

Il pensiero di Hegel è lo sforzo più potente di rendere pensabile il divenir altro, perché addirittura identifica il divenir altro al prodursi dell'"altro di un altro", ossia al prodursi dello "stesso", dell'esser sé. Nel suo significato più profondo, la dialettica hegeliana è la volontà di pensare lo "stesso" – il *tautón*, l'*idem*, l'*identità* dunque – e di pensare il divenir altro come l'autoproduzione dello "stesso", ossia come autoproduzione dell'identità. Nel pensiero di Hegel l'Occidente compie lo sforzo più potente per pensare lo "stesso", l'identità […] Spesso si crede, invece, che Hegel *intenda* negare il principio di non contraddizione e che il suo pensiero sia effettivamente la negazione di tale principio. Non si comprende che Hegel intende *salvare* il significato "concreto" della *non* contraddizione (e del principio di non contraddizione), ma *non* vi riesce e non può riuscirvi, appunto perché per lui la *non* contraddizione è il risultato del divenir altro, e il divenir [identico all'] altro è la contraddittorietà impossibile, l'impossibile identità dei non identici[107].

A questo proposito, ci pare interessante rilevare in Cusano – neoplatonico cristiano e ammiratore di Eckhart – una sorta di anticipazione delle intenzioni teoretiche hegeliane circa l'"identità" profonda di tutte le cose. *Mutatis mutandis* cioè, anche Cusano vede la "contraddizione" come l'inevitabile via lungo la quale ogni determinazione trova la propria identità con sé. In tal guisa, da hegeliano *ante*

[104] G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2016, II, p. 490.
[105] *Ibid.*, pp. 492-4.
[106] Pensiamo in particolare alla Introduzione alla nuova edizione de *La struttura originaria*, cit., § 5; a *Gli abitatori del tempo* Armando, Roma 1981, cap. II e a *Tautótēs*, cit., capp. III-VIII. Costante comunque il riferimento nei suoi scritti a questo gigante, con il quale Severino, diremmo senza pari, ha in comune la straordinaria attenzione e cura per l'*essenza del fondamento*.
[107] E. Severino, *Tautótēs*, cit., pp. 47 e 50.

litteram, concependo lo A=A come l'*esito* di un processo lungo il quale A, essendo diventato non-A, è (stato identico a) non-A.

È noto che, a partire da *La dotta ignoranza,* il tema della *coincidentia oppositorum* vale come la chiave di volta del suo pensiero. Intesa come "apice" del diventar altro. La cui "evidenza" data (l'"evidenza" del divenire), viene da lui *forzata* attraverso i suoi celebri esperimenti matematico-speculativi basati sul *processo all'infinito.* Variamente esemplificata nel primo capitolo de *La dotta ignoranza*, l'operazione matematica consiste nel *far diventar altro*, all'infinito, una certa determinazione matematica – ad es. un cerchio di dimensioni finite e perciò costituito da caratteri distinti fra loro (raggio, diametro, circonferenza…). Tale cerchio, ingrandito illimitatamente, presenta così alla mente la *coincidenza* di tutti i suoi elementi (il raggio, proiettato all'infinito, non differisce più dal diametro né dalla circonferenza ecc.).

In tal guisa "intuendo" in sede matematica (*per speculum et in aenigmate*) ciò che la ragione, vincolata al principio di non contraddizione, non potrebbe mai ammettere e cioè che nel Dio infinito le differenze (*determinatio/negatio*), che valgono nel mondo e per la logica naturale, vengono a cadere o, meglio, *coincidono*. Così l'"intelletto" riesce in qualche modo a cogliere, al di là della "ragione", il volto *formale* del Dio nascosto e per sé assolutamente ineffabile. Mediante l'operare matematico che è un far diventar altro, si mostra dunque che X, al culmine del suo diventar altro (all'infinito cioè), si rivela uguale a Y, Z, K… e a ogni altro ente e dunque, in tale culmine, *è sé come Uno* (*è Uno come sé*).

«Se dunque nella potenzialità della linea finita vi sono queste figure [ad es.: triangolo, circolo, sfera], e la linea infinita è in atto tutte quelle cose che stanno in potenza in quella finita, la linea infinita è triangolo, circolo, sfera»[108].

Dunque il diventar altro, "hegelianamente", come *la via del diventar Sé in quanto Essenza Unica*. Nel diventar altro manifesto – così il divenire del mondo, in cui, con Eraclito, la gioventù diventa vecchiaia, la pace guerra… – si rivelerebbe dunque, benché indirettamente, quell'"armonia nascosta" onde tutto è Uno[109]. Dicevamo infatti che l'operare matematico di Cusano è un divenire che, oltrepassando i limiti di quello "naturale", in cui "ci si ferma" all'identificazione dei diversi (onde il giovane, diventato vecchio, è vecchio), conduce intuitivamente *oltre la contraddizione* – al di là della *coincidentia oppositorum* –, nella dimensione dell'uguaglianza dell'Uno con sé. All'infinito, infatti, ogni ente – che per sé è un'«infinità finita [=un'individuazione dell'Infinito]»[110] – perde per strada sé (la propria individualità), facendosi infinito e perciò, *in questo senso*, identico a tutti gli altri. Identità dell'Identico con sé: U=U.

---

[108] N. Cusano, *La dotta ignoranza*, Rusconi, Milano 1998, p. 92.

[109] «ταὐτὸ, lo stesso, sono il vivo e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando [μεταπεσόντα, precipitando] son quelli, e quelli di nuovo mutando questi»: Eraclito, fr. 88. In che senso Eraclito parla di uno "stesso", ταὐτὸ? Nulla di strano, rileva Severino: si tratta infatti di aristotelismo *ante litteram*, giacché nel frammento eracliteo si fa sentire «la presenza più o meno esplicita di ciò che Aristotele chiamerà *hypokeímenon*, il sostrato» (*L'identità della follia*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 79-80), dedotto da Aristotele per scongiurare l'impossibile identificazione dei contrari. Sì che non di astratta "gioventù" si tratta nel frammento (che, come tale, non diventa "vecchiaia"), ma di "giovane" *e cioè* di "qualcuno" – Socrate, ad es. –, che essendo stato giovane è diventato, lui permanente, vecchio. Tolta la contraddizione? Oppure è stata solo "spostata"? Giacché una volta introdotto il sostrato, il divenire in cui esso passa da una certa condizione a un'altra è pur sempre e daccapo un diventar altro da sé: «Nonostante l'introduzione del sostrato, qualcosa, nel risultato del divenire, è altro da sé. L'introduzione del sostrato permanente non può evitare che il divenire sia quella identificazione contraddittoria dei diversi che secondo Aristotele si realizzerebbe se il sostrato non esistesse e solo il rapporto tra i contrari costituisse il divenire» (E. Severino, *Tautótēs*, cit., p. 17). Ecco allora Cusano, che gioca l'asso di cuori della *concidentia oppositorum*, sfidando Aristotele e la sua logica presentata come insuperabile. Del resto, stiamo dicendo sopra e poi approfondendo ulteriormente, non intesa come il "tetto" della speculazione, ma come la *noche oscura* che lo spirito – *spiritus incedit per ignes* – pur deve traversare, per accedere infine a Sé: aristotelismo "hegeliano" (o "hegelismo" *ante litteram*).

[110] N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., p. 135.

Infatti – spesso nell'enfasi celebrativa della *coincidentia* lo si scorda –, è ben chiaro per Cusano che «Dio non è la radice della contraddizione»[111].

Giustamente è stato scritto a tal proposito che nei suoi scritti «si registra uno spostamento di accento: se, infatti, inizialmente l'intelletto appare capace di conoscere la *coincidentia oppositorum*, che è il suo oggetto concreto, nel tempo della maturità [ad esempio nel *De visione Dei*], essa si presenta come il *murus paradisi*, davanti al quale ragione e intelletto conducono, ma dove anche si arrestano, mentre è *al di là* di esso, e non più *in* esso che va cercata la verità, l'oggetto dell'intelletto»[112].

Rivolgendosi direttamente a Dio, scrive infatti Cusano:

> ho trovato un luogo in cui ti si può trovare in modo rivelato, un luogo cinto dalla coincidenza dei contraddittori [*cintum contradictoriorum coincidentia*]. Questo è il muro del paradiso [*murus paradisi*] nel quale abiti, la cui porta è custodita dallo spirito altissimo della ragione, il quale, a meno di esser vinto, non permetterà che alcuno entri. E solo al di là della coincidenza dei contraddittori, non già al di qua [né in essa!], ti si potrà vedere[113]

"Ti si potrà vedere", cioè, secondo quel "modo" che è concesso all'*homo viator* e cioè come formale Unità dell'Uno: «come l'alterità nell'unità è senza alterità, poiché è unità, così la contraddizione nell'infinità è senza contraddizione, poiché è infinità […] Nell'infinità c'è opposizione degli opposti senza opposizione»[114]; «Di conseguenza, la pluralità che vedo in te, Dio mio, attraverso di me, è l'alterità senza alterità, poiché è l'alterità che è l'identità»[115].

Giacché nell'Uno in quanto tale – analogamente nel Mare rispetto al moto ondoso – ogni differenza si placa e il movimento del diventar altro – in cui la fuggevole apparenza dell'esser sé, registrata dal principio di non contraddizione, precipita da sé e diventa un altro – rivela, nel sottofondo "armonioso" del *pólemos* mondano, il Volto profondo di quell'Esser Sé (U=U), colto alle origini da Anassimandro come *Dikē*. In cui ogni *adikía* (e *hýbris*), tramonta (in quanto individuazione, "colpevole", come tale, per essersi *separata*, sia pur in seno all'Uno, dall'Uno-*Arché*-*Díkē*).

Così la differenza transeunte, in cui consiste X (rispetto a Non-X: X ≠ non-X) diventa non-X (X=non-X): ecco la *coincidentia oppositorum*, cui incessantemente il divenire del mondo "evidentemente" ci espone. Questa, l'"evidenza" e l'"esperienza" di "verità", per così dire, se restiamo al mondo, o, quanto meno, al modo *astratto* di concepirlo (Hegel)[116]. Giacché tale *coincidentia*, a guardar bene – poiché anche l'altro da X (non-X) diventa a sua volta altro e perciò, come tale (=nella specificità sua), *diventa nulla come era accaduto a X* –, mostra una verità più

---

[111] N. Cusano, *Il Dio nascosto*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 8.

[112] G. Gusmini, Introduzione a N. Cusano, *La visione di Dio*, Studium, Roma 2013, p. 32.

[113] N. Cusano, *ibid.*, p. 127. Nella sua Introduzione al *Commento al vangelo di Giovanni* (cit., p. 39), M. Vannini (ammiratore di Hegel, cui spesso riconduce l'amato Eckhart) cita questo passo fondamentale, *senza tuttavia batter ciglio* dinanzi all'*assurdo* dell'identità dei contraddittori (propriamente, nel divenire, si tratta di identità dei contrari – ancorché un contrario sia anche sempre contraddittorio, mentre non vale viceversa). Quasi che l'autentico pensare consista proprio nel padroneggiar le opposizioni scavalcando *simpliciter* il principio di non contraddizione. Così intesa la questione, non si capisce però come si possa "veder qualcosa al di là" di esso. Non si dovrà infatti ammettere che si tratterà di un vedere che è anche non-vedere, di un qualcosa che è anche non-qualcosa e di un di là che è anche non-di là? E di un dire che, dicendo, disdice quel che dice?

[114] *Ibid.*, p. 153.

[115] *Ibid.*, p. 185.

[116] Ci pare di notevole interesse il rilievo secondo cui la "dialettica" del nesso "astratto/concreto", tipica dell'idealismo (da Hegel a Gentile), sia in qualche modo anticipata, nel suo linguaggio, da Cusano, per il quale «lo sguardo assoluto [*concreto*, divino], sciolto da ogni contrazione [ogni modo *astratto* di intendere], abbraccia contemporaneamente e in una volta sola tutti i singoli modi di vedere [le parti, l'astratto, non necessariamente astrattamente inteso], quasi fosse misura adeguatissima [cfr. l'idea "adeguata" di Spinoza] di ogni sguardo ed esemplare verissimo; infatti, senza lo sguardo assoluto [l'Io trascendentale dell'idealista e già di Kant] non ci può essere lo sguardo contratto [l'io empirico]» (*De visione Dei*, cit., p. 81).

profonda (in cui si ri-pristina la non-contraddizione che sembrava perduta; nella contesa, la giustizia, diceva Eraclito) e cioè che l'*exitus* (*génesis*, nascita) *degli* opposti – diversi ma poi anche uguali – si risolve nel *reditus* (*phthorá*, morte), onde i differenti sono bensì identici, non però come tali (X e non-X), ma come la Sostanza loro: lo Stesso: U=U. Qui, *l'alterità senza alterità*; in cui cioè la contraddizione – al di là del muro, in Dio, nell'Uno infinito – è senza contraddizione o «l'ineguaglianza, nell'infinità, è senza ineguaglianza, poiché è infinità»[117].

Isolando così il "risultato" (U=U) dal processo che a questo conduce (in cui l'esser sé di X – per poter diventare U=U – deve annientarsi come X, diventando Y, al tempo stesso conservandosi nella sostanza sua come U, che perciò, attraverso tale *alterante* vicissitudine, si "ripristina" – *in concreto*, a partire dalla propria *astrattezza* originaria, integrerà Hegel, inverando Anassimandro – come U=U), dunque dalla contraddizione reale (*coincidentia oppositorum*) per altro esplicitamente concepita come condizione necessaria per conseguire l'Incontraddittorio (U=U: al di là del *murus paradisi*), Cusano (anticipando Hegel) può ben dire che Dio (inteso appunto come tale, isolatamente dal processo che si svolge ai suoi piedi) *non è la radice della contraddizione* e che perciò in lui – nell'Infinito – la finitezza dell'ineguaglianza/alterità è senza ineguaglianza/alterità o che l'opposizione degli opposti è senza opposizione. Non nel senso che si tratti di diversi non opponentesi e perciò, come diversi, non diversi (identici), ma nel senso che la diversità loro è (ormai) senza diversità e che perciò, nel loro Fondo, sono identici: identità dell'Identico. In Dio, cioè, la *coincidentia* X=Y (X=non-X) – e ogni altra identità dei differenti –, venendo meno la figura di X e di Y (*praeterit enim figura huius mundi*), si risolve in U=U. (Come per Anassimandro, «la loro morte [di X, Y e di ogni cosa del mondo] è sia la pena che esse stesse [contrastandosi] si infliggono per la loro separazione [dall'Uno e, per conseguenza, fra loro], sia la loro remunerazione attraverso il loro

---

[117] *Ibid.*, p. 155. Il quale Uno, tuttavia, non si vede come possa costituirsi in quanto «semplicità assoluta» (*ibid.*, p. 129). Infatti, non diversamente dall'Uno di Plotino (che è detto essere «senza il "qualcosa"»: *Enneadi*, V, 3, 12; ma poi anche si riconosce, contraddittoriamente, che «ogni cosa è in Lui»: *ibid.*, V 4, 2), è in atto «tutte le cose che possono essere» (*La dotta ignoranza*, cit., p. 74), (così anche Eckhart: «Dio ha tutte le cose in sé in una pienezza»: *Le 64 prediche*…, cit., p. 829), la quali essendo bensì in atto, ma in quanto esser in potenza (la "potenza" essendo pur *qualcosa* e però "esser potenza in atto"), implicano, *da un lato*, che Dio non sia "atto puro" e *dall'altro* che non sia "puro Uno", ma Unità dei molti (senza dire della concezione *trinitaria* con cui, cristianamente, Cusano interpreta l'Uno neoplatonico); va aggiunto inoltre che ognuno degli essenti in potenza, per esser sé, è necessario che differisca *proprio come tale* – sia pur nella veste del "possibile" – da ogni altro, sì che il famigerato principio di non contraddizione lungi dal restar fuori del "muro" pare costituisca proprio l'essenza di Dio. A ribadire l'*apparente* oltrepassamento del principio di non contraddizione (sia pur restando all'interno del nichilismo), aggiungiamo: nella sua matematica metafisica, s'è visto, Cusano opera sulle figure geometriche: un cerchio, condotto all'infinito è identico a una retta…. Ma: *se* si opera per *concetti* (anziché su figure specifiche: *questo* triangolo…), allora il "triangolo infinito" non è che la "triangolarità" (la regola degli infiniti triangoli); *diversa*, come tale, dalla "circolarità" (la regola degli infiniti cerchi) e da ogni altro concetto. E non si ha alcuna coincidenza; *se* invece si opera sulle determinazioni specifiche (X, Y, questo triangolo…), allora queste, condotte concettualmente alla loro Radice comune e ultima (l'Uno) – lo vedevamo appena sopra, del resto in linea con le intenzioni di Cusano – si dissolvono come tali, risultando identiche bensì, ma come U=U. Sì che, in qualche modo come in Hegel, la *coincidentia* e cioè la negazione del principio di non contraddizione, si rivela *non più che il mezzo* (il polo *dialettico negativo*, in linguaggio idealistico) *con cui lo stesso principio di identità/non contraddizione concretamente si realizza.* Almeno nelle intenzioni. Restando infatti aperta la ferita mortale – lo dicevamo sopra e qui dal nichilismo si esce – circa l'*impossibilità* che la *morte* del principio di non contraddizione (*reale, vera*: l'identità dei diversi non essendo intesa da Cusano e da Hegel, se non nelle intenzioni, come *apparente*: al più *provano* a intenderla come condizione *temporanea*) sia *la premessa indispensabile della sua vera vita*! Sul presupposto del diventar *veramente* altro, cioè, la sintesi non può esser che *l'esser sé essendo l'altro e cioè come l'esser sé non essendo sé*. La vera sintesi è cioè l'antitesi stessa *smascherata*, onde rimosso dall'isolamento (c'era il "primo", ora c'è solo il "secondo"), il secondo momento si rivela (ecco il "terzo") come autentica *identità* degli opposti (o l'"unità" di cui parla Hegel, cercando di salvare il salvabile, maschera l'identità loro, il primo essendo appunto *diventato il secondo*) in cui, per esser essa identità *davvero tale*, sono richiesti *entramb*i, alla pari: in guisa che, si ripeta, *qualcosa è sé nel suo stesso esser l'altro;* e dunque *è sé non essendo sé.* (Bisognerebbe anche chiedere a Cusano se il "muro" in cui consiste l'identità degli opposti possa davvero esser "muro", piuttosto che "non-muro" – come pur dovrebbe *anche* essere per "logica" interna).

ritorno all'Uno, dove è la loro morte stessa a morire. Il ripristinare di *díkē* è, insieme, *tísis* come remunerazione delle cose e *tísis* come loro pena»[118]).

Così se da un lato Cusano attribuisce il "principio di non contraddizione" al mondo e alla sua logica *limitata*, dall'altro l'enfasi portata sulla sua violazione mediante la celebre *coincidentia*, non deve far perdere di vista che questa non vale come il "tetto" della speculazione cusaniana. Analogamente (e, certo, molto più vistosamente) non lo è l'"antitesi" in Hegel. Ciascuno a suo modo, infatti, pur non potendo rinunciare all'"evidenza" del diventar altro (stante l'estrema fragilità di ogni immediato "esser sé"), avvertono tuttavia l'esigenza di un superiore "esser sé" ("al di là" dei principi primi della "logica" o della loro concezione astratta).

Il che significa per noi – per lo "spirito" di questo saggio cioè – che la condizione eccezionale di Quiete e di Non-contraddizione ricercata da Cusano *al di là* del "principio di non contraddizione" – in quanto tale *oscuramente avvertito* come essenzialmente appartenente al mondo, *regio dissimilitudinis infinitae* (cfr. *Implicatio*, nota 51) – se da un lato si risolve in un'autocontraddizione, dall'altro vale per noi come *presagio del destino*[119].

Laddove il senso esplicito della denuncia cusaniana circa la finitezza dei principi primi della logica classica (riassunti nel "principio di non contraddizione": PNC) è tutta centrata sull'"evidenza" di opposizioni che nel mondo, senza soluzione di continuità, si vanificano nel diventar altro e nel far diventar altro (come per i suoi esperimenti mentali). In questo contesto, il PNC si rivela anzi, in ultimo, non limitato, ma *falso*.

Per condurre allo scoperto il fondo del suo pensiero, vale la pena di rovesciare quel che in genere si dice di Cusano e cioè che per lui il PNC è cogente solo nella dimensione del finito, ma è sospeso in quella dell'infinito. Infatti se da una parte le varie differenze finite (*omnis determinatio negatio*), non restano certo ferme e anzi precipitano incessantemente nel proprio altro (così le determinazioni matematiche che egli piega ad esser altro); dall'altra all'infinito esse tutte trovano la propria fermissima identità in Dio, *che non è la radice della contraddizione* (dice Cusano). E la trovano all'infinito come la loro stessa essenza e requie: U=U. Come dire che il PNC vale per l'infinito, mentre è palesemente smentito nell'orizzonte del finito.

Certo, nel campo del finito, il cerchio non è il triangolo (gli si oppone e viceversa), mentre all'infinito – dice Cusano – sono identici. Ma c'è mai un cerchio *disegnato* che resti uguale a sé e non muti incessantemente (per il realismo scientifico, nella propria dimensione oggettiva e materiale; per l'idealismo all'interno della cangiante coscienza che lo pensa)? Si dirà allora che il cerchio come "regola" (dunque concepito, non disegnato o immaginato) resta, questo sì, fermo e uguale a sé. Sarebbe però come assolutizzare la geometria e cioè *una certa prospettiva* geometrica, laddove, ben al di là di Cusano, abbiamo sperimentato l'instabilità anche di Euclide! Oltre il quale la retta come la "linea più breve fra due punti" *è diventata altro*: un arco di cerchio, ad esempio. Mentre, si diceva sopra, all'infinito le determinazioni varie s'identificano sì fra loro, ma non come quelle che erano

---

[118] E. Severino, *Díkē*, cit. p. 107.

[119] Nel cui sguardo (al di là della critica cusaniana, che pone il diventar altro alla base dell'esser sé) il "principio di non contraddizione" (tra virgolette) appare come «la regola fondamentale che il nichilismo dà a se stesso. Giacché questo principio afferma sì che un ente non è altro da sé, ed è se stesso, ma lo afferma *sin tanto che è* (è sì necessario che un ente sia *quando è*, ma non è necessario che sia *simpliciter*). Pertanto, nel divenire, l'ente non è l'altro da sé e insieme è l'altro da sé: *non* è l'altro da sé quando e in quanto è, ed è l'altro da sé quando e in quanto è diventato nulla». Sì che tale principio «assume l'evidenza stessa del diventar altro: è la struttura stessa del diventar altro. Questo principio viene quindi negato, dal pensiero del nostro tempo, nella misura in cui esso si presenta, nella tradizione dell'Occidente [e quindi, *nonostante l'insistenza circa la coincidenza degli opposti*, nello stesso Cusano], come una verità definitiva che, esterna al divenire – cioè in quanto essa è l'esser sé che alle cose in quanto esistono nell'Immutabile [come l'Uno per Cusano] e non nel mondo compete –, rende impossibile il divenire pur avendolo assunto come evidenza innegabile» (E. Severino, *Díkē*, cit., pp. 329 e 343)

(che *tentavano*, nel loro incessante fuggire da sé, di essere), ma nella comune essenza loro U=U – e però non identità dei diversi, *ma degli identici (dell'Identico)*.

Scendendo la vertiginosa china del rinnegamento (tanto più aggressivo quanto più dolorosa è stata l'esperienza del suo fallimento metafisico) del PNC e non più con intenti ultra-metafisici (teologico-negativi) come in Cusano, ci pare doverosa una sia pur breve sosta sul pensiero di Leopardi. Non già un collegamento estrinseco con Cusano, ma al fine di mostrare come anche il "Dio" assolutamente *sui generis* del nostro grandissimo filosofo-poeta – quanto più è possibile agli antipodi rispetto a tutti gli dèi evocati dalla tradizione – non possa davvero prescindere dal PNC *simpliciter* (nichilisticamente inteso, è ovvio), ma solo da *quel certo modo* di assumerlo, con cui la tradizione ha inteso dimostrare Immutabili *diversi* dal Divenire. (E di riflesso, per mostrare come l'Uno teologico-neoplatonico – "pensato al di là del pensare" o "così Altro da non poter esser sé nemmeno come Altro", come si suole dire per accentuarne la "distanza" (e più si dice, peggio si fa) – manifesti per noi un intenso valore di *presagio*; non essendo per sé preso che pura contraddizione –, prescindendo cioè dal *destino* che, nella sua *intimissima lontananza*, pur ne costituisce il fondamento).

Ebbene (e in forma sintetica) se in una *prima fase* del suo pensiero Leopardi esclude in natura – nella vita, nell'esistenza – la presenza di contraddizioni: «la natura è tanto savia e coerente»; «in natura non si trovano contraddizioni»; «niente in essa [natura] è contraddizione»[120]; il che significa anzitutto che il diventar altro (nulla e da nulla), in quanto "evidente", non gli appare affatto contraddittorio[121]; in una *seconda fase* (a partire dal maggio del 1824, nei giorni in cui sta scrivendo le *Operette morali*, in particolare il *Dialogo della Natura e di un Islandese*), Leopardi, «quasi d'improvviso»[122], attribuisce *proprio alla natura* (vita, esistenza), in quanto è tale, la contraddizione. Laddove nella fase precedente Leopardi incolpava la "ragione" di aver sconvolto il disegno della "buona" natura, intenta a tener nascosto all'uomo l'aspra verità. Quale? «Tutto è nulla» (*P* 72): proprio tutto e senza eccezione («anche la mia disperazione»: *ivi*). Non già nel senso che, *simpliciter* (immediatamente, direttamente), ente = niente; ma nel senso che ogni esistente è nulla perché *si annulla* e così, divenuto nulla, è nulla. Certo, le cose anche *sono* (fino a che sono), ma proprio nel loro "esserci" (o "essere"), esse

> sono anche unite al proprio nulla passato e futuro. Se non si mantenessero in questa unione sarebbero eterne; ma questa unione col proprio nulla passato e futuro svuota anche il loro presente: la loro capacità di resistere *stabilmente* al nulla […] è essa stessa un nulla, e in questo senso tutte le cose presenti nel mondo sono nulla [sulla base di ciò e anticipando Nietzsche, Leopardi *inferisce l'inesistenza* di ogni altra dimensione, la cui esistenza renderebbe impossibile l'innegabile "evidenza"]. Anche quando sono, anche sin tanto che sono, le cose sono nulla, perché è un nulla, in esse, la capacità di resistere stabilmente – eternamente – al nulla[123]

Questo mostra implacabilmente la ragione, irrompendo nella natura, in tal modo traviandone il pietoso lavoro di copertura (è la sostanza dell'originalissima interpretazione leopardiana del "peccato originale", ove la buona natura, nei panni di Dio, non vuol far conoscere ad Adamo la tremenda verità, che il serpente/ragione invita invece a scoprire). Come a dire – questa la prima convinzione di Leopardi – che se l'uomo, *per natura* (se cioè la sua natura fosse necessariamente legata alla ragione), avesse questa consapevolezza antivitale, allora la natura *sarebbe contro natura*. La natura, che è volontà di vita, sarebbe volontà di morte! Entro questa prospettiva, la natura gli appare cioè, per sé

---

[120] G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., I, *PP*. 66 e 375, pp. 65 e 242 e II, *P* 1597, p. 570. (D'ora in poi, nel testo, alla citazione dello *Zibaldone*, farà seguito, in parentesi, il numero del pensiero corrispondente).

[121] Non diversamente da Aristotele, la contraddizione non consiste nell'esser nulla da parte di qualcosa *simpliciter*, ma nell'esserlo *quando* il qualcosa è (e nel non esserlo *quando* il qualcosa non è). Per il resto è del tutto "naturale" che qualcosa (non-nulla) diventi, e una volta diventatolo sia, nulla.

[122] E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, p. 431.

[123] E. Severino, *Il nulla e la poesia*. *Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, p. 42.

considerata (come istinto vitale immediato, al di qua della riflessione critica su di esso e sul mondo), saggia e amorosa: «l'uomo non doveva per nessun conto accorgersi della sua assoluta e necessaria infelicità in questa vita, ma solamente delle accidentali (come i fanciulli e le bestie): e l'essersene accorto è contro natura […] poiché spinge infatti al suicidio, la cosa più contro natura che si possa immaginare» (*P* 66).

"Contro natura" – sì, diciamo, ma solo sul piano dell'*utile* e cioè, come dirà Nietzsche, dell'«utile *falsificazione*»[124] (senza la quale l'uomo, ma non il superuomo, non può vivere). *Non della verità*.

Infatti, se la natura non fosse *per se stessa* (ancorché inconsapevole di sé nell'uomo) contraddizione e assurdità, il dirla tale, da parte della ragione, sarebbe *falso*. Ma forse che l'irruzione della ragione porta con sé il falso? Risponde Leopardi: no di certo. Anzi, sia pur impietosamente, solleva il velo dell'utile errore "naturale" e, paradossalmente, rende l'uomo un "dio" (secondo l'esortazione del serpente: *eritis sicut dii*), nella misura in cui conosce ora la verità. In tal guisa mostrandosi assolutamente *conforme* a natura (la Natura dell'Islandese: *il Caso come circolo insensato ed eterno di produzione e distruzione*), di cui si rivela l'autocoscienza. Ma allora *eterna a sua volta*! È il motivo della festa per il superuomo nietzscheano, capace in ciò di coerentizzare l'"uomo" leopardiano, il quale, contraddittoriamente, considera la "verità", come tale necessariamente ubertosa e felice, arida e triste.

Se tutto è Caso, non si dovrà allora sostenere che la ragione sopraggiunge a caso e senza alcun perché? Se tutto è caso anche l'accadere della ragione lo è. Nonostante l'apparente sensatezza dell'inferenza, riteniamo che si debba invece dire di *no*, perché se la Verità è Caso, vale però anche il reciproco e cioè che il Caso è Verità e però, in quanto Verità, "necessità" (*la necessità per il Caso di esser se stesso con tutte le sue inevitabili implicazioni*, anzitutto l'esser cosciente di sé come autocoscienza della contraddizione – che è per natura).

Non si respinga troppo frettolosamente questa inferenza, giacché se *e poiché*, con Leopardi, tutto è Caso, il Caso, in quanto Vero, non è e non può esser a sua volta "casuale" – se lo fosse potrebbe esser detronizzato, quando che sia, dai suoi antichi avversari, anzitutto Dio; che è ciò che la premessa esclude, *ergo*. Già fa capolino la tesi di fondo sopra annunciata: la denuncia di falsità *ad angolo giro* a carico del PNC, anche senza uscire dal nichilismo, non regge: sia pure che manca il Perché, ma forse che questa Mancanza, che vien posta con tanta enfasi, è non-Mancanza?

(Bisognerà allora riconoscere che la tesi "tutto è nulla" nomina solo una parte della verità (mal vissuta dall'uomo Leopardi, nostalgico della tradizione, e perciò mal interpretata, dimezzata); l'altra dice infatti, con lo stesso diritto, "tutto è essere". La loro sintesi suona: *tutto è divenire*. Il tremendo che l'"uomo" non può sopportare, ma che per il *superuomo* – che ne è l'autocoscienza: il "superuomo" *è* la "Natura matrigna" (cioè "benigna") – si rivela *gaia scienza*).

Ecco in fondo perché, nella seconda fase, come si diceva, Leopardi approda alla sofferta convinzione che la contraddizione e l'assurdo – l'*impossibile eppur esistente* – appartengono alla natura stessa e cioè alla vita, all'essere in quanto tale («Il nulla è negli oggetti e non [solo] nella ragione…»: *P* 2493).

Così, dinanzi al nostro desiderio di piacere mai soddisfatto e perciò alla delusione e al dolore ricorrenti che ne seguono e che distruggono la vita, onde in fine è il piacere stesso, di cui non possiamo fare a meno, che produce dolore, Leopardi chiede: «chi mi sa spiegare questa contraddizione in natura?» (*P* 4087). In natura! Assurda e incomprensibile dunque *per se stessa*, non già traviata dalla ragione. Onde «la vita è per se stessa un male» (*P* 4043). L'essere in quanto tale lo è. All'essenza del quale appartiene infatti – essendo un divenire – il nulla. Ora se è vero per Leopardi – come per l'intero Occidente (la "terra isolata" dal *destino*) – che il diventar nulla e da nulla è l'"evidenza" stessa, come tale non contraddittoria (contraddittorio è che l'ente sia nulla *quando* è, *non* che diventi nulla:

[124] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 584, p. 322.

Aristotele), ecco che ora, in questa seconda fase, Leopardi, *per via indiretta* (la via "diretta" essendo quella della *testimonianza del destino*!), giunge a concepire il divenire – comunque riconosciuto come l'innegabile "evidenza" – come l'*impossibile contraddizione esistente*. Giacché se è vero che «tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente» (*P* 4100), «chi può comprendere questa mostruosità?» (*ivi*) e cioè che all'essere in quanto tale appartenga (positivamente: *come affermato*) il proprio contraddittorio (il nulla)?

Il che significa che il nemico primo dell'essere è l'essere stesso! «Sei carnefice della tua famiglia, de' tuoi figlioli e, per dir così, del tuo sangue e delle tue viscere», dice, in cornice mitologica, l'Islandese alla Natura. L'essere come tale è il principio del proprio annientamento (la natura non è affatto buona e savia, ma incomprensibile e atroce):

> l'essere, come tale, è ciò per cui esso non è, è la causa del proprio non essere […] l'essere è non essere perché è annientamento di se stesso […] L'essere è male; appunto perché è non essere […] La contraddizione non è che l'essere non sia [è il lato per cui l'"evidenza" è riconosciuta e valorizzata], ma che l'essere sia la causa del proprio non essere […] Ma è contraddittorio [dice *P* 4100] che il non essere, piuttosto che l'essere, appartenga all'essenza dell'essere. È contraddittorio, e tuttavia questa contraddizione è l'evidenza stessa, la stessa realtà evidente, la verità stessa […] è contraddizione, e tuttavia, insieme, evidenza ineliminabile e non smentibile […] È manifesto, certo, incontrovertibilmente vero che il nulla appartiene all'essenza dell'ente; e cioè che l'ente è nulla. Ma che l'ente sia nulla è la violazione del principio supremo della ragione, ossia è contraddizione assoluta, l'assolutamente *incomprensibile* […] Dunque l'incomprensibile, l'assolutamente senza senso *esiste*. La sua esistenza è l'evidenza suprema[125].

Quando dunque «si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura», è necessario affermare che il PNC è «assolutamente falso» (*P* 4098).

Leopardi si sente costretto a dichiararlo *falso*, perché gli appare irrinunciabilmente *vera* l'"evidenza". D'altra parte, come nessun altro pensatore, Leopardi giunge sino al ciglio dell'abisso in cui si spalanca il *destino*, che però non vede, perché pur riconoscendo che l'"evidenza" conduce all'affermazione dell'assurdo – dire l'"ovvio" e cioè che l'ente "diviene" è dire, in forma coperta, che *l'ente è niente*; e questo, come nessuno, Leopardi infine lo riconosce –; tuttavia il riconoscimento dell'impossibile non lo conduce a dichiararne *eo ipso* l'inesistenza, sì anzi ad affermare che *l'impossibile, proprio in quanto tale, esiste!*

> L'Occidente permane e domina, proprio perché, volgendosi verso la propria essenza, si mantiene insieme lontano da essa, sì che per la lontananza i tratti della sua essenza non si lasciano cogliere. Il pensiero di Leopardi si trova *sulla linea più avanzata* che l'Occidente può raggiungere muovendo verso la propria essenza, e oltrepassando la quale l'Occidente scorgerebbe, nella propria essenza, i tratti della follia estrema del nichilismo. Leopardi riesce a pensare e a dire che, poiché le cose si annullano ed escono dal nulla, esse *sono* nulla. Riesce a raggiungere il pensiero essenziale dell'Occidente [ormai planetario] […] Ma proprio perché il pensiero di Leopardi *appartiene* all'Occidente, esso, portandosi verso la linea più avanzata, non la oltrepassa[…][126]

(Può forse risultare interessante tener ferma la connessione natura/ragione della prima fase del pensiero di Leopardi, ma traslata ad angolo giro e collocata in seno al *destino*. Come suonerebbe allora? Dovremmo allora confermare che sì, è la "ragione" – la follia del nichilismo – che sconvolge

---

[125] E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit. pp. 440-4. «La vita è naturalmente uno stato violento, poiché naturalmente priva [dunque *per natura* contraddizione] del suo sommo e naturale bisogno, desiderio, fine e perfezione, che è la felicità. E non cessando mai questa violenza [onde la felicità è sempre infelicità], non v'è solo un momento di vita sentita che sia senza positiva infelicità e positiva pena e dispiacere» (*P* 4075).

[126] E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 41.

e travia la "natura", ma appunto in quanto questa sia intesa come l'autentica natura ed essenza dell'ente in quanto tale e cioè come la sua eternità. Che la "ragione" – sopraggiungendo: per la *necessità* che compete al *destino*, in quanto *negazione della negazione*: insostituibilità dell'errore! – sfigura entro la rete della follia).

S'è visto dunque che per Cusano la rinuncia alla ragione (PNC) è il prezzo (temporaneo però – e tuttavia in quanto sede di *vera* violazione, sufficiente a *non* potersi costituire da "medio" rispetto al ripristino dell'"esser sé") da pagare per accedere, al di là del *murus paradisi*, nel "luogo" in cui la contraddizione è tolta; in Dio cioè, colto per formalissima e astrattissima *approssimazione* –, fermo restando che la sua Essenza oltrepassa infinitamente la mente umana. Sì che proprio al culmine dell'*epistḗmē*, conformemente all'insegnamento di Plotino, l'Uno appare *più eccedente* che mai: «mentre sono elevato in modo altissimo, ti vedo come l'infinità; e per questa ragione ti so inaccessibile, incomprensibile, innominabile, immoltiplicabile e invisibile»[127]. Confermandone l'*assoluta alterità* (del suo Contenuto), egli ne parla appunto come Dio *ignoto*: «O Dio, sei ignoto a tutte le creature, proprio perché abbiano in questa sacratissima ignoranza una maggior quiete, come essa fosse un tesoro incalcolabile e inesauribile […] O fonte delle ricchezze, vuoi essere compreso dal mio possesso e rimanere incomprensibile e infinito […] Tu, Signore, discendi per essere compreso, e tuttavia rimani incalcolabile e infinito»[128]. (Come poi tale "fonte inesauribile di ricchezze" possa costituirsi come *simplicitas absoluta*, è contraddizione che risale a Plotino – il cui Uno è inteso appunto come "semplicità piena" («in Lui c'è vita e ogni cosa è in Lui»[129]) – e alla sua lettura della *distinzione* in Platone e Aristotele (per altro non esplicitamente distinta dalla "separazione"), come *separazione*[130]. Ad evitar la quale, sembra necessario ricorrere all'unità *indifferenziata*, che però si esclude sia vuota, come l'Essere parmenideo. Ed ecco la contraddizione, che si somma all'altro equivoco ermeneutico, già discusso sopra (§ 1) circa l'"al di là dell'essere").

---

[127] N. Cusano, *De visione Dei,* cit. pp. 149-51.

[128] *Ibid.*, p. 175. Al tempo stesso, però, l'alterità conclamata del Dio trascendente (cui Cusano dedica anche un altro scritto, *Il Dio nascosto*), viene da lui messa in questione nei luoghi in cui lo nega appunto come "Altro" («tu [o Dio] non vedi altro che te […] in che modo, allora, crei cose diverse da te? Sembrerebbe infatti, che *tu crei te stesso* [corsivo nostro], così come *vedi te stesso* [idem]»: *ibid.*, p. 145); giacché se Dio fosse "Altro", avrebbe *oltre di sé* – essendo per conseguenza *finito* – il suo correlativo "altro" e cioè ciò rispetto a cui è appunto "Altro" («…[Dio] essendo l'infinità, niente è al di fuori di essa. Infatti l'infinità assoluta include e abbraccia tutte le cose. Perciò se ci fosse l'infinità e anche altro oltre ad essa, non ci potrebbero essere né l'infinità né altro»: *ibid.*, p. 153). M. Vannini ha sottolineato con forza questa tesi, per affermare che in tal modo – *ablata alteritate* – Cusano «con grande chiarezza nega la dottrina biblica della creazione – fondamento di tutta l'alienazione – per la quale il mondo e l'uomo sono altro da Dio» (*Mistica e filosofia*, cit., p. 72 sgg.); citando come prova ulteriore un'altra opera cusaniana, significativamente titolata *De non aliud*. In tal guisa intendendo identificare, per l'assolutizzazione di questo lato – l'*immanentista* –, la posizione teologica di Cusano. *Il fatto è però* – diciamo – *che c'è anche, potentissimo e del tutto esplicito, l'altro lato*! Onde seguendo Eckhart (alla cui radice c'è Plotino; e Vannini proprio da Eckhart muove, valorizzandone anzitutto, se non esclusivamente, il lato inaudito ed eretico e cioè appunto "immanentista" o anche, ma senza mai nominar Gentile, soggettivo-attualistico-trascendentale), Cusano ne ripete la distinzione – la diremmo *panenteista*: Dio è immanente all'universo, al tempo stesso trascendendolo infinitamente. Sì che è altro dal mondo come lo è il Tutto rispetto alla parte inclusa: il Mare rispetto all'onda: *altro e non altro* –, in guisa che Dio sussiste in due modi: uno come "in sé", l'altro come "per le creature", essendo perciò al tempo stesso Indicibile infinità trascendente (*Gottheit*) e Trinitario, Creatore, Salvatore… (*Gott*), conoscibile perciò dall'uomo, ancorché in forma astrattissima (*per speculum et in aenigmate*). (Bisogna in ogni caso cavarsi gli occhi, ci pare, per escludere il momento di trascendenza "oggettiva" in Eckhart. Fra le numerosissime citazioni possibili, basterebbe questa: «Dio non si rivela in questa vita mai tanto, che questo non sia nulla di fronte a quello che [oggettivamente, come riserva trascendente e infinitamente indicibile di senso] egli è»: *Le sessantaquattro prediche*…, cit., p. 255)

[129] *Enneadi*, cit., V, 4, 2, p. 859.

[130] Cfr. E. Severino, *La filosofia antica, Rizzoli,* Milano 1984, p. 199. Se dunque l'Uno non può non essere l'unità del molteplice – nella quale «deve pur consistere se non vuol essere la semplicità del vuoto e del manchevole» (*ibidem*) –, è allora inevitabile che ne porti in qualche modo traccia (*intelligibile* –, come da Platone e Aristotele ad Agostino a Tommaso a Eckhart e a molti altri è sempre stato detto). Negarlo importa trovarsi a sostenere che nell'Uno non c'è *nulla* di molteplice, onde questo avrà assurdamente nel nulla il suo *a quo*.

Se questo è cioè per Cusano l'esito mistico (neoplatonico-cristiano) della disassolutizzazione del PNC, anche per Leopardi, a suo modo, la rinuncia alla ragione (PNC) è il prezzo che si paga per accedere, al di là del muro delle *illusioni*, alla *Verità*: a "Dio". «Ecco Dio: e la sua necessità dedotta dall'esistenza, e la sua essenza riposta nell'infinita possibilità» (*P* 1646).

Si tratta naturalmente di chiarire. Giacché con Leopardi, lo si diceva, il *presagio* lo si può rintracciare solo nella radicalità con cui il suo genio esprime la lontananza più abissale dal *destino*, sì da trovarselo, paradossalmente e a totale insaputa, proprio dinanzi: proprio nel cuore della sua eccezionale *cecità veggente*: *l'impossibile* (riconosciuto come tale: qui il *presagio*, altissimo, in Leopardi, il suo esser senza pari "veggente") *esiste* (qui la "cecità").

"Dio"? Ma in tanto è chiaro che anche Leopardi non può fermarsi al divenire del mondo senza rivolgersi all'"Assoluto" come suo fondamento ultimo. Dunque all'"Uno". Formalmente identico a quello del teologo Cusano (e di tutti gli altri teologi "unizzanti"). Ma si tratta qui *del Dio tenebroso del nichilismo*! Ancorché «pur sempre appartenente alla schiera degli dèi della tradizione metafisica [in questo caso inclusiva del suo stesso rovesciamento]»[131]. In ogni caso "dedotto", dice Leopardi. Si tratta cioè – anticipando così Nietzsche di oltre cinquant'anni – dell'*inferenza negativa*, onde, sulla base della «fatale e sensibile evidenza» (*P* 141) e cioè «del puro fatto reale» (*P* 1342), il fatto in cui cioè consiste il divenire evidente («l'unico fatto fondamentale»[132]), *si deduce* l'inesistenza di "Dio". Nel linguaggio di Leopardi: «distrutte [su quella base] le forme Platoniche preesistenti [=qualsivoglia forma di Essenza preesistente che anticipando l'ancor niente, lo rende già esistente] alle cose, è distrutto Iddio» (*P*, 1342).

Ove ci pare decisivo sottolineare due aspetti fondamentali: 1. L'inferenza si fonda proprio sul PNC (negato come base legittima per affermare Dio, è recuperato, ancorché non *simpliciter*, bensì come espressione e suggello del puro ritmo stesso del divenire; non appunto, *come via che ne conduca al di là*!): il Preesistente infatti *rende ente il niente*: è l'assurdo che Leopardi rifiuta (sia pur dunque nella veste *aderente al divenire e non ulteriore ad esso*, il PNC è implicitamente ammesso come irrinunciabile); 2. Nel *P* 1646, che abbiamo citato, presentando per così dire il *suo* Assoluto – l'Assoluto necessariamente richiesto, cioè, dal divenire, di cui è dunque la Garanzia metafisica e non l'affondamento –, Leopardi scrive "ecco Dio"; invece nel pensiero appena citato, in cui è esposta l'*inferenza negativa*, Leopardi usa il termine "Iddio": «…è distrutto Iddio»; «tolte le idee innate, è tolto Iddio» (*P* 1616)[133].

Si tratta evidentemente di *due* diversi (opposti) dèi. Il primo *necessario* (al divenire manifesto), il secondo *contraddittorio* (rispetto al divenire manifesto). Ove, daccapo, la "necessità" e la "contraddizione" in parola trovano fondamento sul PNC inteso come l'espressione *formale* – trascendentale – del divenire stesso (sì che non potrà dirsi, come invece Leopardi a un certo punto della sua riflessione, si trova a dire, che esso è *senz'altro falso* – in tal guisa distruggendo se stesso!). Tenendo ulteriormente conto che sulla base del PNC così inteso (oltre che del divenire innegabilmente manifesto: ancora una volta logica ed esperienza, insieme), Leopardi giunge

---

[131] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 219.

[132] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 708, p. 387.

[133] Se in Leopardi dunque il termine "Dio" indica il vero Dio (che è poi l'anti-Dio: Caso, la "Natura Matrigna", Dioniso) e "Iddio" il Dio *della grande illusione* (cristiana anzitutto), ciò che appunto la filosofia distrugge; in Maddalena de' Pazzi, in linea con Eckhart e Böhme, "Iddio" (Divinità, *Ungrund, Gottheit*) vale *più di Dio*, onde «l'intelletto abbissato […] vorrà più che Dio e non vorrà niente fuor di esso. Desidererà Iddio e da sé si priverà di esso Dio» (*Le parole dell'estasi*, Adelphi, Milano 1984, p. 161). Così, appunto l'Assoluto leopardiano, del tutto coerente con le premesse greche circa l'evidente diventar nulla e da nulla, conduce al tramonto, per la loro incoerenza e contraddittorietà, sia Dio (*Gott*), sia la Divinità *(Gottheit*), che è poi Dio stesso nel suo risvolto *inutilmente* "più profondo": «Le spiegazioni mistiche passano per profonde: la verità è che non sono nemmeno superficiali»: Nietzsche (*La gaia scienza*, trad. it. Mondadori, Milano 1971, af. 126, p. 126). (Laddove per noi, nello spirito di questo saggio, la distinzione in parola – *per sé presa* comunque contraddittoria – nasconde un profondissimo *presagio*, che certo non può apparire nello sguardo dell'isolamento).

all'affermazione di un Assoluto come tale *indiveniente*. Contraddittorio perciò almeno nella forma (pur se non più *anche* nel contenuto, come per tutti gli altri dèi della tradizione da Platone a Hegel), onde è posto (porre=porre: l'argomentare in questione non intende essere altro da sé) un Assoluto (A=A), con cui si nega *ogni altro* esser sé e cioè si afferma il tutto (restante) come incessante diventar altro (A=non A). Diremmo: affermazione doppiamente incontraddittoria della contraddizione[134]. (Si rilevi in questi formidabili sbandamenti non già estrinsecità di pensiero, bensì anzi lo sforzo più profondo da parte del nichilismo di pervenire al massimo della coerenza con le proprie premesse).

Ebbene in che consiste il "Dio" *coerente* (di Leopardi)?

Negato da Leopardi per *inferenza negativa* ("Iddio è morto") ogni eterno, segue che

> Tutte le cose son dunque possibili, ed è quindi necessaria e preesistente al tutto l'infinita possibilità. Ma questa non può esistere senza un potere il quale possa fare che le cose sieno, e sieno in qualsivoglia modo possibile. Se esiste l'infinita possibilità esiste l'infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera. Viceversa non può stare l'infinita onnipotenza senza l'infinita possibilità, L'una e l'altra sono, possiam dire, la stessa cosa. Se [e *poiché*, stante che il mondo evidentemente esiste] dunque è necessaria l'infinita possibilità preesistente al tutto […] lo è dunque anche l'onnipotenza. Ecco Dio: e la sua necessità dedotta dall'esistenza [del mondo], e la sua essenza riposta nell'infinita possibilità, e quindi formata di tutte le possibili nature [quest'ultima conseguenza implicando l'inconveniente indicato nel "secondo rilievo" della *NOTA 3*] (*P* 1646).

Ecco "Dio", dunque, in quanto «Essere onnipotente» (*P* 1620), che è "infinita possibilità/infinita onnipotenza" e cioè *Divenire* (=Caso, Caos, Dioniso come lo chiama Nietzsche): «Ciò vuol dire che "Dio" è la stessa struttura del divenire. L'assolutezza dell'unione di infinita possibilità e onnipotenza infinita è l'assolutezza del divenire. L'unico assoluto è il divenire che travolge ogni preteso assoluto»[135].

D'altra parte, è di notevole interesse rilevare che Leopardi si mostra *al tempo stesso* convinto che l'evidenza negativa, ben intesa, escluda *ogni* eterno (senza distinzione), inaugurando quella forma di *scetticismo astratto* (che avrà così fortuna sino ai giorni nostri e ad esempio fatto valere da U. Spirito contro il suo maestro G. Gentile), in cui non si vede che c'è metafisica e metafisica, così come c'è eterno ed eterno: *altro* cioè l'eterno "amico" del divenire (=il divenire stesso assolutamente pensato), *altro* l'eterno "nemico" (eterogeneo rispetto al divenire manifesto, come l'Idea di Platone o di Hegel o il Dio cristiano, le leggi di natura di Galilei, la geometria euclidea come ancora la pensa Kant, le leggi eterne dell'arte, dell'etica, dell'economia…). Se cioè *questo* è il negato dall'inferenza, *quello,* nell'atto medesimo, è l'affermato. Il che significa che "ben intesa", l'inferenza negativa nega ogni eterno *tranne uno*.

Non rilevando ciò, è inevitabile concludere che se non esiste *alcunché* di eterno e necessario, allora è necessità sostenere che

> *Nemmeno* la possibilità infinita (richiesta dal *fatto* [il "fatto" in cui consiste l'evidenza del divenire] che le cose esistono, cioè dal carattere fattuale dell'esistenza) è un'esistenza assolutamente necessaria, una dimensione eterna. Quindi Dio, l'"Essere onnipotente" che o in cui va realizzandosi l'infinita possibilità, può "sussistere da sé 'ab aeterno', ed aver fatto tutte le cose, benché anch'egli, assolutamente parlando non sia necessario", cioè sia "senza ragion sufficiente" (*P* 1620). Dire che sussiste da sé 'ab aeterno', ma senza ragione sufficiente; e che "assolutamente parlando", non è necessario significa che la sua stessa eternità è un fatto, è un fatto il suo non aver avuto cominciamento […] Non esiste alcun eterno […] e quindi l'"Essere" (ossia l'infinita possibilità) è senza ragione sufficiente, senza fondamento, senza principio, senza perché. L'"Essere" è cioè esso stesso un fatto, c'è perché c'è […], la stessa "forza" per cui sussiste è un fatto e c'è perché c'è. E dire che l'"Essere" è

[134] Cfr. F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, cit. pp. 18-9.
[135] E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 134.

senza principio e senza perché equivale a dire che il principio dell'"Essere" è il nulla. Il nulla è il principio anche di Dio, in quanto infinita possibilità[136].

Conclusione di singolare interesse per noi – «Il principio delle cose, e di Dio stesso [=Il Dio leopardiano, non "Iddio"], è il nulla» (*P* 1341) –, giacché Böhme dice proprio la stessissima cosa (ancorché il contenuto del suo dire intenda essere esattamente l'opposto): «…il Nulla [*das Nichts*] è Dio *e tutto*», nel senso che «"Dio *e tutto*" – cioè veramente ogni cosa, includendo il creato intero – provengono dal Nulla» (vedi *incipit* del § 1).

Due "nulla" sono in questione, apparentemente identici, in realtà assolutamente opposti: quello infatti cui si riferisce Leopardi è in nulla vuoto, il *nihil absolutum, privativum* in quanto assoluta assenza di ente; in questo egli ravvisa – senza l'equivocità dei "mistici", non evitando però la contraddizione del nulla che genera – il non-fondamento di tutto, "Dio" incluso (in quanto infinita possibilità/onnipotenza); quello cui si rivolge Böhme è invece il "nulla" *pieno* (che, seguendo l'equivoco di Plotino, si vuole però privo di molteplicità e perciò assolutamente "semplice") della mistica di ogni tempo: *nihil relativum* e anzi, rispetto al mondo (come dice Schopenhauer), il vero Tutto.

Se ben si vede, due forme straordinarie e radicalmente opposte di *presagio del destino*.

Da un lato, il formidabile lascito di Leopardi, con cui si apre la grande e terribile epoca del nichilismo *esplicito* (secondo una lungimiranza mai più raggiunta da nessuno, Nietzsche escluso): conseguendo cioè nel modo più coerente e rigoroso possibile *la necessità di affermare la contraddizione assoluta in quanto posizione implicitamente incontraddittoria della esplicita contraddittorietà della totalità dell'essere, onde l'assolutamente impossibile evidentemente esiste*, egli si trova così ad additare, in forma perfettamente rovesciata e del tutto inconsapevole, l'*autentica necessità* (il *destino della necessità*), al di fuori della Follia, in cui l'"esistenza" (impossibile) "innegabilmente manifesta", di cui è testimone, non è negata *simpliciter*, ma ricondotta *all'errare dei mortali all'interno della terra isolata dal destino*: il Sogno (l'Incubo) del diventar nulla e da nulla, atteso già da sempre dalla Veglia, che non solo "sarà", ma che anzi quello, nell'inconscio più profondo, *qui e ora* (e sempre) si porta in seno, come sua stessa condizione (=fondamento della stessa contraddizione in quanto è un essente e perciò anch'essa un esser-sé, come tale eterno).

Dall'altro, la "fuga" dal mondo e persino da "Dio", avvertito come *parte integrante di quello* (=non il vero "Dio", ma anch'egli non altro che mondo: Dio-del-mondo), da parte di Böhme (e prima di lui di Eckhart) – ove Plotino resta la matrice "mistica": «Questa è la vita degli dèi e degli uomini divini [si pensi all'"uomo nobile" di Eckhart] e beati: distacco (ἀπαλλαγή) dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον)»[137], verso quel "Super-Dio" (*Nulla, Gottheit, Ungrund*), nel quale, indeterminatamente, è *presagito e indovinato*, come sua scaravoltata e imponente traccia, l'infinità del *destino*, in cui la dolorosa *regio dissimilitudinis infinitae* di Agostino[138] – l'"impossibile esistente" di Leopardi (Plotino: ἀνομοιότητος τόπῳ[139]) – è infinitamente oltrepassata, *non* però nel senso del suo *annullamento* (e

[136] *Ibid.*, p. 113. Si noti: per il riverbero su questi concetti del citato scetticismo astratto di partenza (onde l'eccesso critico con cui si mira a un "di più" ottiene oggettivamente "di meno" e anzi il nulla di un'autocontraddizione), Leopardi si trova fra le mani una "eternità di fatto". Che è dire un "cerchio quadrato", stante che delle due l'una: o tale "Essere" non incomincia proprio e in nessun modo, ma allora è eterno *de jure* e a pieno titolo (inclusivo degli infiniti possibili, ciascuno diverso dagli altri); oppure no e allora incomincia eccome, dunque non è eterno e il suo *a quo* sarà il nulla vuoto (*nihil absolutum*).

[137] *Enneadi*, VI, 9, 11, p. 1363.

[138] Cfr. *Confessioni*, cit., VII, cap. X (cfr. *Implicatio*, nota 51), p. 193.

[139] *Enneadi*, I, 8, 13, p. 167.

della correlativa *creazione*[140]), ma *del suo esser eternamente conservata, nel suo eterno apparire "in carne ed ossa", nel suo stesso esser infinitamente oltrepassata*.

(L'estrema difficoltà di quest'ultimo concetto – *filosoficamente* fondato nelle sue opere maggiori, a partire da *La Gloria* –, viene in qualche misura "contenuta" e didascalicamente attenuata da Severino proprio ricorrendo al grande mito cristiano. Un'indiretta conferma della nostra tesi di fondo:

L'infinito cammino del ri-velarsi degli essenti passa attraverso il tramonto e il compimento della Follia. Questo non significa che la Follia [e con essa il "dolore" e la "morte"] vada nel nulla, ma che tutti gli eterni che la compongono si sono ormai manifestati, e quindi essa è compiuta, è un *perfectum*. Dopo la morte la sua ampiezza abbagliante rimane un punto rispetto all'infinità mai compiuta del cammino in cui la manifestazione del finito si fa sempre più concreta. Per questo a tale cammino si addice esser chiamato *Gloria*. In qualche modo, nella nebbia, il cristianesimo lo *intuisce*. Cristo siede, nella "Gloria", alla destra del Padre. Ma non può aver dimenticato la propria sofferenza, dovuta ai peccati, cioè alla follia estrema, dell'uomo. La ricorda forse da lontano, così come noi ricordiamo il passato? Nemmeno: sarebbe un modo dell'averla dimenticata. Allora l'ha completamente vicina a sé: nella somma felicità della "Gloria" continua a sperimentarla; ed è proprio *quella* sofferenza, in *tutti* i suoi aspetti. Non una briciola di essa va perduta, diventando un nulla. È eterna. Ma essa è una briciola in confronto all'infinita felicità della "Gloria". Al di là del racconto cristiano, si tratta di *pensare* tutto questo[141]).

E dunque: una forma di *Presagio*, diciamo così, "positivo" (quello di Eckhart e di Böhme, come anche di Cusano e certo non solo di loro) – rispetto a quello assolutamente "negativo" (o alla rovescia) di Leopardi – pur nella forma della radicale negatività del "distacco" dal mondo e soprattutto dall'"io" psicologico (*Abgeschiedenheit, Gelassenheit*: tema centrale di Eckhart, risalente ancora una volta a Plotino: «Ἄφελε πάντα»[142], spogliati di ogni cosa! «Tu dunque aumenti te stesso quando getti via le altre cose e il Tutto ti si fa presente»[143]). In ogni caso, diciamo, due formidabili *Presentimenti*: diretto il primo, pur nel *rovesciamento* che lo aliena dal *destino*; rovesciato il secondo, e perciò *doppiamente rovesciato* rispetto al primo. "Diretto" il primo, poiché *incoerente* rispetto alle proprie premesse (le stesse di Leopardi!); "rovesciato" il secondo, poiché rigorosamente coerente con le premesse nichilistiche da cui muove. Onde il primo "arriva" là dove, di suo, non potrebbe arrivare (al Divino), in guisa che vi arriva per "forze" oscure, *indovinando*, di là da quel che esplicitamente ne pensa, una "meta" che oltrepassa infinitamente la "logica" con cui procede; mentre il secondo, proprio perché "arriva" là dove, per logica (nichilistica), è necessità che arrivi, proprio perciò *il suo lascito* più alto è il ritratto più "vero" e senza infingimenti ("gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce") di quel che siamo in quanto "mortali" (un dipinto di F. Bacon può ben restituirci tale nostra straziata immagine).

---

[140] «Poiché ecco, io creo nuovi cieli e nuova terra. Il passato non sarà più ricordato e non verrà più alla mente» (*Is*, 65, 17); «Poi *vidi un cielo nuovo e una terra nuova*. Infatti, il cielo e la terra di prima erano scomparsi; neppure il mare c'era più. E vidi la *Città santa*, la nuova *Gerusalemme*, discesa dal cielo da presso Dio, *preparata come una sposa adorna per il suo sposo.* E udii dal trono una voce possente che disse: "*Ecco la dimora* di Dio con gli uomini e *dimorerà con loro ed essi saranno il suo popolo ed egli sarà il 'Dio-con-loro*'. E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi, non vi sarà più morte né lutto e grida e dolore. Sì, tutte le cose di prima son passate"» (*Ap*, 21, 1-4). Ove appunto l'"andarsene" e il "passare" delle cose di prima è il loro *non essere più*: οὐχ ἔσται ἔτι. (Cfr. Cap. VI, § 1, *NOTA* 1).

[141] E. Severino, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, pp. 179-80.

[142] *Enneadi*, cit., V, 3, 17, p. 855. Ma prima ancora di Plotino è il Vangelo che ispira la "logica kierkegaardiana" del "distacco" a Eckhart, per il quale «bisogna seguire Dio lasciando tutto» (*CVG*, n. 239, p. 341), sul modello apostolico: «Abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito» (*Mt*, 19, 27); «Lasciò tutti, si alzò e lo seguì» (*Lc*, 5, 28); «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua. Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà» (*Lc*, 9, 22-24).

[143] *Enneadi*, cit., VI, 5, 12, p. 1165.

(Ed è ovvio che, essendo il *destino* il "predicato" di *ogni* ente[144] – onde *questo fiore* (cioè, nella "terra isolata", l'*interpretazione*, la *fede* in cui "questo fiore" consiste) non potrebbe *essere ed apparire* se non ne fosse eternamente avvolto e perciò, a suo modo, essendone traccia e "presentimento" (ogni cosa è «un Dio creato», dice, presago, Cusano[145]) –, segue che, a maggior ragione, *ogni* forma di sapienza (occidentale e orientale) è a suo modo un *Presagio*, che perciò, in qualche misura, lascia filtrare lo splendore inconscio del Sole, da cui riceve inconsapevolmente luce la fioca lampada (contraddittoria) in cui essa consiste. Il che non toglie però la differenza "riflessiva" *di grado*, diciamo così, o *per quantità*, fra questa o quella sapienza. Se cioè *tutte*, senza saperlo e pur voltandogli le spalle, sono oggettivamente rivolte al Sole e nonostante tutto non possono parlare d'altro – «A ciò che non tramonta mai, chi potrebbe restar nascosto?»[146] –, a noi pare (come già si diceva nella *Implicatio* introduttiva), che al cristianesimo in generale (in particolare alle sue punte "mistiche": individuate qui in Eckhart, Böhme e Cusano: una contrazione ovviamente e profondamente "ingiusta") vada la palma, nella "terra isolata", del "più simile" a *Ciò che salva*. E perciò, ma *all'incontrario*, anche al più distante dal cristianesimo (corrispondendo perciò al "più dissimile"): alla posizione metafisica del Caso – la "Natura matrigna" –, di cui Leopardi è il formidabile filosofo-poeta: *i due estremi* opposti –, rispetto alla radicalità senza compromessi dei quali può valer la pena, come in questo studio, ignorare (tendenzialmente, s'intende) i pur splendidi "intermedi". I due *contrari*, massimamente distanti, entro lo stesso "genere" costituito dalla Follia, che son tali avendo come *loro comune contraddittorio* la Non-Follia).

---

[144] Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 375, 200, 214; *La struttura originaria* (nuova edizione), cit., p. 77; *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 195**;** *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 343-4; *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 143; *L'identità del destino,* Rizzoli, Milano 2009, p. 226, *Destino della necessità*, cit. p. 467 («la verità appare ovunque qualcosa appaia») ecc. ecc.

[145] *La dotta ignoranza*, cit., p. 135. Così il gesuita J.P. de Caussade (prima metà del '700), splendidamente, a sua volta *presentisce*: «Il momento presente è sempre pieno di tesori infiniti […] La volontà di Dio [si pensi al *destino della necessità*] si presenta in ogni istante come un mare immenso, che il vostro cuore non può esaurire […] Il momento presente è sempre come un ambasciatore che reca l'ordine di Dio: il cuore [nel profondo, *persino nel rifiuto*] pronuncia sempre il *fiat*» (*L'abbandono alla divina provvidenza*, Adelphi, Milano 1989, p. 102). A suo modo, M. Eckhart: «Ogni essenza (*quod quid est*) loda quel che è e predica ciò per cui è» (*I sermoni latini*, cit., n. 251, p. 171). E. Severino: «Se in una coscienza si apre un mondo, si apre la struttura originaria della verità […] Questo vuol dire innanzitutto che il mondo è estremamente più ricco di quanto non appaia […] Ciò che appare è infinitamente più ricco di ciò che dal punto di vista fenomenologico si crede che appaia: appare la tensione fra la struttura della verità [già di suo infinita] e ciò che noi crediamo di avere dinanzi» (*La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 222-3); «…in ogni essente e in ogni sua parte sono presenti le infinite tracce della totalità infinita degli essenti […] All'interno della terra isolata appare infinitamente di più (un'infinità di infinità) di ciò che, all'interno di essa, il mortale "osserva", cioè crede di vedere e che indica col linguaggio» (*Oltrepassare*, cit., p. 528). Ancora una volta – nell'errore, solitudine, isolamento: Follia – va al cristianesimo la palma del "più simile" al *destino*. Conducendo perciò al fondo del proprio abisso di verità il "teorema-presagio" di Alano di Lilla ed esprimendolo così: *quidquid est, in Deo est: Deus est* – al di là di qualsiasi "differenza ontologica".

[146] Eraclito, fr. 16. Eckhart: «Dio non si separa mai dall'uomo, si inclini pure l'uomo verso dove vuole. L'uomo può voltare le spalle a Dio; per quanto l'uomo si allontani da Dio, Dio sta e bada a lui e lo precorre, prima che lui lo sappia» (*Le 64 prediche…*, cit., p. 181). Due grandi *Presagi*.

II

MEISTER ECKHART, GIANO BIFRONTE

1. BREVE STORIA DELLA "DIALETTICA"

Com'è noto, la storia della "dialettica" – intesa come "movimento circolare" della "verità" (riguardi essa il pensiero o l'essere o l'identità di pensiero ed essere, come poi vengano intesi), non cioè come la concepiscono Aristotele o Kant – coincide sostanzialmente con la storia (filosofica) della filosofia: antica, moderna e contemporanea. Semplificando, verrebbe da dire: Platone, Hegel, Gentile. Senonché la questione, già così problematica, a uno sguardo appena più approfondito si rivela assai più complessa e articolata. Senza voler ovviamente inseguire tutte le vicende storico-speculative in cui si dispiega questo concetto così filosoficamente decisivo, ad evocarne l'importanza basterebbe ricordare che la nascita stessa della filosofia, attraverso il famoso frammento di Anassimandro e una volta per tutte, coincide con la prima formulazione del Circolo dell'essere, scandito secondo i "tre" momenti fondamentali costituenti *la necessità della Realtà*.

Per come si esprime il frammento, è infatti necessità – *katà tò chreőn* – non solo che gli enti dimorino nell'eterno Principio – *arkē, ápeiron* –, ma anche che si generino e ritornino, morendo, all'origine loro. Sì che l'uscita degli essenti dall'Uno – la "separazione" degli essenti, nell' Uno, dall'Uno – e dunque l'"ingiustizia" (*adikía*) che si costituisce come "mondo" e perciò come "guerra" fra le determinazioni opposte, ciascuna delle quali vuole impossessarsi della cima della Ruota dell'esistenza scacciandone altre e ad altre impedendone l'approdo, non è un che di *accidentale* o di contingente, che sarebbe potuto non essere (così invece, in linea di principio, la "caduta" di Adamo ed Eva, nel *mito* di Genesi, dipendendo dalla loro "libertà" e dunque dalla *possibilità* di consentire o meno alla tentazione del serpente – per altro *filosoficamente* incomprensibile stante l'esser essi dinanzi alla verità divina, perciò *davvero liberi*, dunque nella migliore condizione di "non poter peccare"), ma, unitamente all'altro semicerchio, quello del ritorno all'Uno e del ripristino di *díkē*, appartiene anch'essa alla Necessità del Tutto.

Se poi in Platone, a dirla nel modo più rapido, la dialettica Uno-molti, riguarda il mondo iperuranico non già nella sua *immutabile* struttura ontologica, ma *solo* quanto al pensiero (del filosofo) che lo pensa, "muovendosi" perciò dalla base di esso alla Cima e viceversa, in Plotino riprende voce la grande intuizione di Anassimandro, onde il "movimento" non riguarda il solo conoscere (rispetto alle idee immutabili), consistendo anzitutto ed essenzialmente nell'eterno divenire onde la Realtà – l'Uno – produce se stessa. Anzitutto concependo circolarmente (*causa sui*) lo stesso Uno (Cap. I, § 2, *NOTA*). E poi, come primo momento dell'*exitus* (*pròodos*) di un "Dio" fattosi anzitutto eternamente identico alla propria identità con sé (e perciò, *in rebus*, "trinitario"), producendo e cioè *esplicandosi* nel molteplice ideale, che Plotino chiama *Noûs*, "Spirito". Né il prodursi del movimento di ritorno (*reditus, epistrophé*) ha inizio con la produzione del mondo e dunque "dopo" l'eterna produzione della terza ipostasi, l'Anima (corrispondente del Demiurgo platonico), giacché *come* già l'Uno stesso è un ritorno a sé, essendo uscito dalla propria astratta originaria irrelatezza (=potenziale relazione con sé), *così* l'Uno, essendo la causa finale del *Noûs* e, mediante il *Noûs*, dell'Anima, determina l'essenziale circolarità delle due ipostasi, che intanto si portano oltre l'Uno (*exitus*), in quanto gli si rivolgono (*reditus*) come alla propria identità ultima (o causa finale). In tal

modo i due semicerchi in cui si esplica la *grande* dialettica metafisico-fisica: Dio-mondo-Dio, sono essenzialmente anticipati e prefigurati nella dialettica *celeste*, puramente metafisica, anzitutto costituita dall'Uno-*causa sui* e "poi", in eterna processione, dal nesso Uno-Spirito-Uno e Uno(-Spirito-)Anima-Uno. Così il divenire del mondo – *l'evidenza irrinunciabile* da cui tutto il "sapere" della "terra isolata" muove – cerca nel Filosofo, e in lui pensa di aver trovato, il Fondamento eterno (la Verità) – perciò essenzialmente *dialettico* –, che lo assicuri e garantisca speculativamente. Ciò che non sarebbe possibile se il Fondamento fosse esente in assoluto dal "divenire". Dunque eterno, sì, ma eternamente diveniente.

Noi abbiamo visto sopra che la riflessione cristiana (anzitutto da parte di Agostino, ma non esclusivamente; si pensi, ad esempio, a Origene, a Basilio o a Gregorio di Nissa) sulla Trinità ha comportato l'inevitabile riconoscimento del suo intimo carattere "dialettico", a partire dal concetto di "generazione" (del Figlio). Così, con linguaggio "hegeliano", Eckhart (citando il *Liber de causis*) esprime il carattere intimamente relazionale della "dialettica *celeste*" (come l'abbiamo chiamata), laddove concepisce appunto la generazione del Figlio come il movimento «dove il medesimo ritorna su se stesso con un "completo ritorno", e il generante è lo stesso del generato in un altro sé, e trova se stesso come altro in un altro sé»[1]. In ciò esplicitando l'implicita uni-trinità plotiniana; nella misura in cui cioè l'Uno non può rinunciare ad esser identico all'identità con sé, che è dire all'esser autocosciente di sé (la *concreta* relazione con sé richiedendo il pensiero): «Egli stesso – riconosce Plotino – è la sua contemplazione come per una certa autocoscienza spirituale eternamente immobile, ma ben diversa dal pensiero dell'Intelligenza […] Se è come una veglia o come un Super-pensiero eterno, Egli esiste secondo il modo di colui che veglia. Questa veglia è al di là dell'Essere, dell'Intelligenza e della Vita razionale»[2]. (Un riconoscimento – dell'Uno autocosciente –, diciamo, che viene però al tempo stesso *disdetto*, ponendo l'"autocoscienza" al di là dell'intelligenza e cioè *al di là del pensare distinguendo* (il cui "frazionamento" è inteso da Plotino come perdita secca dell'Unità), per conseguenza ripristinando su questo versante l'astrattezza dell'Uno-puro-Uno: come tale non relato a sé e però né autocosciente né capace di escludere il non esser sé: il passo avanti *cristiano* è perciò evidentemente esigito).

Ora è chiaro che, restando su questa linea metafisica, in cui le "inserzioni" (per altro sintomaticamente decisive) della "dialettica" non pregiudicano il *primato dell'atto* (i muri della casa scricchiolano, ma il terremoto non è ancora arrivato), non è difficile rilevare con Hegel la natura *non* davvero "dialettica" dell'Essere. *Mutatis mutandis* infatti, la trinità plotiniana, la trinità cristiana e la stessa trinità spinoziana (sostanza/attributi, modi infiniti immediati, modi infiniti mediati), "esprimendo" l'"Essere" come ciò che compie sé *ab initio*, procedono *Top-down* e cioè dal Perfetto in quanto tale, che se mai si specifica via via e cioè "dice" sempre meglio sé, non includendo perciò le proprie negazioni (se non nella forma dell'*astratto* esser sé), dunque, *come tale*, non cresce in alcun modo (valga la metafora di un Cerchio che confermando la propria ampiezza si vada progressivamente arricchendo all'interno). Per conseguenza, conquistatosi compiutamente *ab origine*, del tutto indipendentemente dalla storia del mondo, su di essa, con termine gentiliano, *vi soprannuota*, onde questa non è che *accidens* e movimento vano, nulla di autenticamente partecipe del divenire della verità dell'Essere. In quanto tale, rispetto al divenire del mondo, immaginata come bell'e fatta, ancorché esplicitamente intesa come farsi (ma appunto "solo" come *eterno* farsi, che nulla ha da spartire col farsi storico – ridotto perciò a mera parvenza: all'essere di marmo è stato sostituito il divenire di marmo: mutamento decisivo sì, ma solo sintomaticamente). Perfetta, ma *astratta* Perfezione quella di tale Essere, giacché, non includendo l'errare in quanto errare (=il concetto astratto dell'astratto, come suo eterno momento interno o dialettico negativo), non può costituirsi

[1] *I sermoni latini*, cit., n. 510, p. 288.
[2] Plotino, *Enneadi*, cit., rispettivamente: V, 4, 2, p. 859 e VI, 8, 16, pp. 1325-6.

davvero come *negazione della negazione* – che è dire come il Concreto (e dunque come concetto *concreto* dell'astratto).

È il motivo della critica dello *spinoziano* Hegel alla dialettica mancata di Spinoza, che sa bensì cogliere la necessità della *causa infinita* e perciò della *causa di sé*, che è dire causazione *immanente* e dunque inevitabilmente "circolare" (in questo, la lode), ma in ciò *partendo dalla fine*. E certo che anche in Hegel il principio è la fine stessa, ma "in sé", non già "per sé": *primato della potenza* – in sostituzione del "primato dell'atto", inteso "dialetticamente" solo in apparenza, stante che rispetto al divenire concreto ed effettuale della storia, esso è già da sempre compiuto e perciò trascendente: parmenidismo mascherato. E lo è perché è una "storia" la sua, che non ha nulla a che vedere con l'autentica storia del mondo, ove l'errare (visto come tale con gli occhi della fine) incessantemente si pone al posto del vero – esso che è bensì lo stesso vero, ma in quanto suo momento, non già *simpliciter*. Ciò di cui nel Massimo *in quanto Massimo* dal quale si muove (il Dio trinitario cristiano, l'Uno di Plotino, la Sostanza di Spinoza) non v'è spazio alcuno. E la cui eterna "dialettica" non si connette perciò in alcun modo con la "dialettica" degli uomini in carne ed ossa, con le loro fatiche, le loro guerre, i loro pensieri. Separatezza che è trascendenza: dialettica dipinta rispetto al duro lavoro del mondo. Celestiale e innocuo movimento (che non è nemmeno gioia, perché non sa il dolore), quasi fosse un'eterna "tesi" hegeliana: innocenza, candore, purezza inconsapevole: perfetta imperfezione. Ciò che, sollevato come il vero, esclude *de jure* che "anche" il mondo sia: *acosmismo.* L'infinito "di là", il finito – *quasi* nulla (*de facto* esso è pur qualcosa) – "di qua". E così ribadito l'eterno platonismo, onde il vero esser sé è esterno al mondo e questo non ne è che immagine accidentale, copia malriuscita, ripetizione vana. Un mancato esser sé – la *regio dissimilitudinis* (di Platone, Plotino e Agostino) –: inconsistente, fallimentare doppione, come tale privo di valore.

Hegel – per il quale o sei spinoziano o non sei affatto filosofo – contesta cioè a Spinoza la "rigidità" della sua Sostanza, come tale priva di «vita, spiritualità, attività»: «infatti il momento della negatività è quello che manca a questa rigida immobilità, la cui unica operazione è di spogliare ogni cosa della sua determinazione, della sua particolarità, e ricacciarla nell'unica sostanza assoluta, dove essa non fa che dileguarsi»[3].

Ma come! Non si sta così perdendo forse di vista che la Sostanza di Spinoza attiva lo è eccome? Non è forse vero, come egli scrive nell'*Etica*, che *Dei potentia est ipsa ipsius essentia* (I, p. XXXIV) e cioè che «la potenza di Dio non è altro che l'attuosa essenza di Dio (*Dei actuosam essentiam*)» (II, p. V, scolio)? Ma certo e questo Hegel lo sa benissimo. Quel che gli contesta è in fondo quello che, *mutatis mutandis*, Gentile contesterà a lui (alla sua dialettica cioè, in quanto unita al "sistema") e cioè che si tratta bensì di "divenire", ma in quanto *divenuto* – che è dire *morto*. La Sostanza di Spinoza cioè, agli occhi di Hegel, è – già da sempre e del tutto ingiustificatamente – divenuta sé al di qua del divenire del mondo. Costituendosi perciò come *trascendente* rispetto a quel semi-nulla (il mondo, appunto), che in verità (nichilistica) è così poco nulla da esser in grado di rovesciare il trono di chi credeva di averlo in scacco e a disposizione.

Di qui la necessità di rispondere al (ai) sistemi *Top-down* (vanificanti l'evidenza innegabile) con un sistema *bottom-up*[4] (vedi appunto Hegel), che non sia, come quello (quelli), pietra tombale del divenire del mondo, in ciò ribandendo l'errore, ancorché in forma mascherata, della vecchia trascendenza. Ed è poi chiaro che la diade *bottom-up*, proprio perché *diade*, non sembra esprimere adeguatamente il carattere della dialettica, che è *triadico.* Del resto l'"essere" (categoria) hegeliano, in qualche modo (=in potenza) è la stessa Idea assoluta (e anzi l'Intero medesimo); si direbbe dunque che anche il processo *bottom-up* muova dal *Top*! (o è un *up-bottom-up*). Ma tale "primo", in un sistema autenticamente dialettico, che è dire *bottom-up*, è così spoglio e astratto e carente, da esser

[3] G. W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, La Nuova Italia, cit., p. 142.

[4] Ricaviamo la duplice espressione da F. Chiereghin, *Rileggere la "Scienza della logica" di Hegel,* Carocci, Roma 2018.

sì, come infatti è, il Primo e perciò, inevitabilmente, il Massimo (*in primis et ante omnia veritas* – anzitutto in senso ontologico prima che morale), ma, daccapo, nella sua *estrema povertà* si manifesta *come se fosse il Minimo*. Non così in un sistema *Top-down*: Spinoza, ad esempio, (non parliamo del cristianesimo), comincia infatti dallo splendore di Dio in quanto tale: dal Massimo *in quanto Massimo*. Perciò il "*bottom*" (hegeliano), che è il Massimo *in quanto Minimo*, contiene in sé, al tempo stesso, Massimo e Minimo. Sì che in certo modo potrebbe dirsi che è Tesi e Antitesi: ed ecco la triade.

Ma appunto, accennavamo alla necessità della riforma della dialettica hegeliana da parte di Gentile, per le stesse ragioni contestate da Hegel a Spinoza: nessuna "struttura" presupposta alle spalle del divenire manifesto, che è dire, per Gentile, del *pensiero attualmente pensante* (o in atto o *trascendentale*: non più "mio" che "tuo", perciò sia mio che tuo); "struttura" che, anticipandone l'incessante *innovazione creativa*, la svuoterebbe di senso, rendendo *già esistente* ciò che, per la logica stessa che appartiene alla evocazione di "Dio" e cioè del "sistema" delle eterne categorie, è l'*ancor niente*. Di qui, detto in breve, il necessario svuotamento di Dio – la vera κένωσις –, in funzione del divenire evidente, "aumentando" il quale è necessità che quello "diminuisca" e anzi riduca – esso stavolta! – a *quasi nulla* le proprie pretese.

Ecco il *formalismo assoluto* dell'attualismo gentiliano, onde l'Io (che qui e ora pensa e in tanto pensa in quanto crea quel che pensa)

> può essere davvero a priori [è così riformato anche Kant] solo in quanto non presuppone i suoi elementi, ma li genera da un'unità originaria, che nel suo processo genera l'immediato attraverso la mediazione. Noi nell'esperienza ci troviamo bensì alla presenza dell'immediato, del fatto, del dato: ma ci troviamo alla sua presenza soltanto in virtù dell'esperienza. Per guisa che, soppressa l'esperienza [l'Io trascendentale], vien pure soppresso il dato. E lo stesso dato è dunque un prodotto e dato allo spirito dallo spirito stesso[5]

"Formalismo assoluto", cioè, in quanto l'"Io" non è altro infine se non la Forma stessa del divenire – Divenire trascendentale: il divenire in quanto *assolutamente* posto –: evidente attualmente e non trasceso da ciò che – Dio, la natura, l'inconscio – renderebbe altrimenti apparente la sua creatività (giacché almeno rispetto ad essi, la sua evidente potenza creatrice non sarebbe potenza creatrice; ma lo è, *ergo*), onde l'"oggetto" non è mai "oggetto" *simpliciter*, ma «il soggetto-che-in-esso-si-nega»[6].

> Autocoscienza è soggetto, ma il soggetto in quanto oggetto a se stesso; è unità attiva, viva dei due termini, onde consta l'atto spirituale: soggetto ed oggetto. Senza questa auto-obiettivazione lo spirito sarebbe solo una semplice presunzione, non una realtà che si prova reale. Sicché l'essere (che è divenire) dello spirito, è alienarsi da sé; e in questo alienarsi da sé, realizzarsi come autocoscienza, riflessione o ritorno a sé. Senza il momento della obiettivazione la vita dello spirito sarebbe infranta e repressa nell'atto stesso del suo slancio verso la realtà. Chi dice spirito, dice adunque oggetto. Dice oggetto bensì come termine attraverso il quale il soggetto passa per tornare a se stesso; termine medio del circolo onde il soggetto si realizza, chiudendosi a volta a volta in se stesso. Oggetto, voglio dire, interno al divenire di esso soggetto[7]

Identità trascendentale di teoria e prassi: «Il pensare, nella sua attualità, come autocreazione della realtà assoluta, è conoscere in quanto volere, volere in quanto conoscere»[8].

In tal guisa la "dialettica", lontanissima ormai dalla configurazione attribuitale da Platone, ha assunto la forma più elastica e meno aprioristica possibile. Non già nel senso che manchi l'*a priori*, che sarebbe scadere a ingenuo empirismo naturalistico, ma nel senso che l'*unico* "a priori" coerente col diventar nulla e da nulla è il Divenire trascendentale in quanto pensiero pensante (=divenire

---

[5] G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 1986, pp. 48-9.
[6] G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, II, Sansoni, Firenze 1982, p. 172.
[7] G. Gentile, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, p. 66.
[8] *Ibid.*, p. 55.

diveniente). O il logo, in quanto "spirito" – l'aprirsi stesso dell'evidente divenire creatore/distruttore – non è più disposto ad ammettere alle proprie spalle *nulla* (nessuna fantastica *Idea* o *Natura* – strascichi di vecchie trascendenze rispetto al pensiero *pensante*). L'*unica triade* possibile – nel suo puro formalismo capace di accogliere la "novità" senza vanificarla – si riduce così, al culmine del nichilismo in quanto celebrazione sempre più esplicita del divenire, all'*unità dell'Esperienza*, in quanto *monotriade* o sintesi trascendentale *a priori* di soggetto e oggetto: soggetto, oggetto, unità di soggetto e oggetto. La "dialettica" cioè non è altro che il ritmo del divenire stesso, onde l'Io trascendentale s'individua incarnandosi (*Verbum caro factum est*) nell'esperienza (questo o quell'orizzonte storico nella concretezza dell'*intelligenza di problemi*: soggetto-oggetto) che incessantemente produce (tempo, spazio, individualità) – così l'Infinito si autolimita, negando sé entro di sé –, per oltrepassarne, nella forma dell'io empirico (un individuo, un gruppo, un popolo), il lato ("oggettivo" – inclusivo come tale della stessa soggettività empirica) oscuro, doloroso, nemico; e così ritornando circolarmente a sé sempre più ricco e concreto[9].

Potremmo anche formulare la dialettica attualista in quest'altro modo: fermo restando che nulla esiste al di là dell'esperienza attuale (se esistesse, il divenire evidente, almeno rispetto ad essa, non sarebbe tale e però sarebbe e non sarebbe quel che evidentemente è, il che è assurdo: *ergo*) e dunque che tutto ciò che così "esiste" (nell'immaginazione dell'errante) non è che "mito", espressione di dualismo e alienazione onde uomo e "Dio" (giacché il vero *altro* dall'esperienza, per l'innegabilità dell'*ex nihilo nihil*, è inevitabile che si costituisca come l'Assoluto o "Dio", che dir si voglia) finiscono per negarsi reciprocamente (se l'uomo ha fuori di sé il Tutto allora è nulla, se il Tutto ha fuori di sé l'uomo allora non è il Tutto), segue che l'Alterità infinita (Tesi, il "Padre"), in tanto è pensata (l'idea dell'Infinito che ne ha l'uomo e che non può dialetticamente non avere, nella misura in cui si sa *finito*), in quanto è risolta nell'immanenza del pensare attuale (nel nostro esser rivolti all'Assoluto, ecco che lo scopriamo come la nostra stessa coscienza secondo i modi storici in cui via via l'uomo vi si rivolge) e perciò in un "Dio" che non vive da sé, ma che si fa sempre umanità, storia, finitezza (Antitesi, il "Figlio"). Vale a dire che dietro alle varie forme del divino, storicamente date, non è difficile scoprire l'uomo (Feuerbach lo sapeva bene); in tal senso "Dio" non è mai così *absconditus* da non esser al tempo stesso *revelatus*. *Come* allora se ci fossimo fermati (per assurdo, giacché la verità preme per il proprio auto-riconoscimento) al momento del "Padre", avremmo affermato l'impossibile dualismo e la superstizione servile di chi non vede l'*essenziale umanità di*

[9] Tanti anni fa ormai (cfr. F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Pensa Multimedia, Lecce, 2000), rilevavamo la necessità di riformare la stessa dialettica gentiliana, con cui si sarebbe passato il segno, *stavolta per difetto*, finendo per sboccare in una forma di scetticismo astratto e di nominalismo infondato. In breve: l'attualismo è verità? Certo che sì per Gentile. Dunque, diciamo, necessariamente eterna. E perciò, *come tale* esistente anche se *non* attualmente pensata. "Realismo" inevitabile. In guisa che la storia del mondo, con lo Hegel che Gentile critica (a nostro avviso, stiamo dicendo, riducendo *troppo*), non potrà non essere, per l'attualista stesso, il passaggio tormentato ma irresistibile dal modo dell'"in sé" in cui *ab origine* vige la non riconosciuta verità attualista, al modo del "per sé", di cui Gentile sarebbe l'araldo scopritore. In coerenza con questo inevitabile "hegelismo" (ma non con sé) Gentile, in un suo scritto sull'Italia del '500, afferma che «ci vorrà tempo perché venga a maturità la coscienza che l'uomo deve avere della propria essenza come essenza del tutto» (*Il pensiero italiano nel Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1940, p. 13). Ci vorrà tempo cioè (*tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*!), affinché l'idealismo attuale venga *formalmente* alla coscienza di sé come la verità definitivamente conseguita; ancorché, *materialiter*, restino poi aperti all'infinito problemi che il divenire dell'Io porta con sé, ma che, da un certo momento, potranno esser sciolti alla luce della verità conseguita, che andrà perciò insegnata – l'importanza della pedagogia e perciò della scuola (e del liceo!) per Gentile – a tutti gli italiani. Il che non basta, giacché in quanto verità, l'attualismo non può non costituirsi come struttura (altro che la vuota monotriade!), dando necessariamente rilevanza categoriale all'*errare* e cioè alle negazioni (perciò eterne) dell'attualismo (in quanto conclusiva e *concreta negazione della totalità delle sue negazioni*), affinché la verità, daccapo con Hegel, anzitutto nella forma della *storia ideal eterna*, come storia "logica" (si dovrà dunque riscrivere una *Scienza della logica*) si rovesci, creandolo, nel mondo, incarnandosi nello spazio e nel tempo, facendosi progressivamente cosciente di sé e cioè, in ultimo, "spirito assoluto" *attualista*. In ciò, quanto meno, disdicendo l'astratta negazione gentiliana: della *struttura*, della *definitività* e dell'*inconscio* (metafisico, in questo caso).

"Dio"; *così* ora se ci si fermasse (daccapo, per assurdo) al momento del "Figlio", non avremmo occhi per l'*essenziale "divinità" dell'uomo* che, d'altra parte, non può essere ovviamente reperita nell'individuo empirico. Nessun soggettivismo psicologico allora, ma trascendimento (*trascende temet ipsum*!) di ogni nostro concetto e nozione storici – nel *distacco* dunque anzitutto da noi stessi (chi non rinnega se stesso…) – in cui imprigioniamo l'Assoluto facendone un idolo e cioè un oggetto-finito-a-disposizione (magari per le nostre preghiere strumentali), in funzione, sempre di nuovo, di quel vero "Dio" che è Spirito e cioè *Lógos* che è movimento e vita (Sintesi, lo Spirito), come unità del Verticale ("Padre") e dell'Orizzontale ("Figlio"): auto-trascendenza in quanto inarrestabile *negazione di ogni negazione* (oltrepassamento, in linea di principio infinito, di ogni finitezza). L'infinito nel finito, il finito nell'infinito. Qui, la concretezza del "divino", che nulla ha da fare – formalmente in modo analogo alla *Gottheit* rispetto a *Gott* – con i vari "nomi" (nozioni, rappresentazioni, schemi) con cui da sempre l'uomo finitizza "teologicamente" (e strumentalizza) l'Infinito. E dai quali dunque, in nome del vero "Dio", dobbiamo liberarci. Come del pari dobbiamo guardarci dalla ricaduta correlativa consistente nell'assolutizzazione del relativo in quanto tale. L'essenziale e concreta coappartenenza di infinito e finito significando la negazione dell'astrattezza dei due campi intesi come isolati l'uno rispetto all'altro.

Domanda: possiamo concedere all'attualismo, secondo quello che Gentile per primo ha sostenuto – "io sono cristiano, anzi cattolico" (cfr. *Implicatio*, nota 22) –, di essere l'*ultima spiaggia della teologia*? Risposta: *per nulla*! Le intenzioni "religiose" di Gentile – che in fondo Croce assecondava considerandolo, in sede critica, un "mistico" – sono oggettivamente e radicalmente disdette e smentite nel modo più netto dall'essenza dell'attualismo stesso. La cui dialettica in tanto è agilissima e priva di zavorra metafisica (ma in ciò, passando astrattamente il segno: cfr. nota 9), in quanto nient'altro esprime se non la verità *del, o in quanto, divenire* ("Ecco Dio", dice Leopardi!). E qui è anche il caso di chiarire che non è l'essenza della verità *cristiana* che per sua natura importa carattere triadico (dialettico), ma l'essenza della verità *simpliciter* (quale che poi sia), essendo essa, in concreto, *negazione della negazione*. Sì che è errato veder senz'altro cristianesimo là dove si vede dialettismo. Anche: è la verità in quanto tale (qual che essa sia) – cui appartiene essenzialmente la negazione correlativa e perciò, circolarmente, la negazione della negazione – ad essere necessariamente "triadica"; giacché per non ridursi dogma e cioè a mera e *astratta* affermazione, essa stessa (nulla può infatti esistere oltre "Dio") deve negare sé sino alle più estreme propaggini, avendo perciò il modo di poter negare la totalità delle sue negazioni e perciò costituendosi come *concreta* affermazione –; non richiedendo "padri" e "figli" se non per metafora; o, in senso stretto, nella sua configurazione (trinitaria) *cristiana*. Che non è detto affatto che sia la forma corretta di verità. E anzi, sull'evidenza del diventar nulla e da nulla che essa stessa tiene fermissimo, bisognerà dire – Leopardi e Nietzsche sono i due "luoghi" in cui se ne dà l'annuncio – che "Dio" (in ogni sua forma: *ogni* eterno diverso dal divenire) *è morto*. Ciò di cui Gentile, pur valendosi di un pensiero tanto formidabile, quanto incredibilmente sottovalutato soprattutto in Italia (all'estero nemmeno sanno chi sia), non si rende conto fino in fondo. Intendiamo cioè dire che l'anti-assolutismo radicale che l'idealismo attuale oggettivamente esprime (eguagliato in ciò solo dal pensiero di Leopardi e Nietzsche) *esclude* nel modo più tassativo qualsivoglia sbocco teologico, in quanto forma di quel naturalismo presupposizionistico, che Gentile ha combattuto con la lama più affilata. *Salvo che non si voglia battezzare il Divenire* (=Io trascendentale) *"Dio"* (come in qualche misura, per il Tempo, accade in Bergson)! Ma allora non sarebbe che questione "nominalistica".

È chiaro infatti che la storia della "dialettica", riflette in sé la più ampia storia della metafisica e perciò il progressivo, necessario e irresistibile "tramonto degli dèi", responsabili tutti di costituirsi *in rebus* come la pietra tombale di quel divenire evidente dal quale ogni metafisica, senza eccezione, muove. Così la "dialettica", che da principio non tocca l'Essere nella sua assoluta immobilità, ma solo il pensare (considerato perciò accidentale), finisce dapprima per coinvolgere la Vetta dell'Essere

stesso (Dio), che circolarmente, realizzando compiutamente sé, si auto-determina nella sua struttura fondamentale, lasciando sotto di sé, come vana appendice e quasi-nulla, il divenire del mondo; per poi riguardare la totalità dell'Essere in quanto è Pensiero, ma ancora in forma troppo severamente strutturata, dunque prestabilita *ab aeterno* e perciò costituente in forma "logica" l'intera storia che verrà, onde, daccapo, questa, anticipata in "Dio" (immanente più che altro a parole), è annientata come tale e cioè come quell'essenziale *novità* che il suo scaturir *dal nulla* necessariamente richiede. L'ultimo passo – comunque carico di contraddizioni e però coerente per quanto può esserlo *l'Incoerenza trascendentale* in cui si radica ogni "sapienza" della "terra isolata" – consiste nel ridurre la "struttura" della "verità" alla struttura del divenire: ecco l'idealismo attuale (e il suo "Dio"!).

Ora, se si vuole, si può anche fare come Mazzarino, il quale battezzava "pesce" la carne che in periodo quaresimale ingolosiva Luigi XIV; si può cioè chiamare "Dio" ciò che con tutta evidenza non è più altro se non "vita e movimento" e cioè puro divenire (l'esatto opposto di "Dio"). Ciò che è bensì "spirito" – lo sapeva meglio di tutti proprio Gentile (si pensi alla sua opera fondativa del 1916 *Teoria generale dello spirito come atto puro*) –, ma in quanto *pensiero pensante*, che è dire *divenire diveniente* (che è *pensiero*, perché non accade al di là della "coscienza"). Lo "spiritualismo" gentiliano non essendo affatto un reperto ottocentesco, ma la punta più ardita di ogni più disincantato anti-assolutismo (antifascismo!), stante che lo "spirito" – Io trascendentale – è il "luogo" in cui l'evidenza si spalanca (divenire "evidente", appunto) e che perciò non può ridursi ad essere una parte dell'Intero: se e poiché il divenire esiste, allora esiste *solo* il divenire. Si tratta daccapo del massimo di coerenza cui la "terra isolata" può pervenire (e cui anzi necessariamente perviene).

Si può chiamare ancora "Dio" tutto ciò, ma così non avremo fatto altro che intorbidare le acque, mostrando scarsa consapevolezza dell'essenza della "dialettica" e del suo destino nichilistico.

Prego Dio di liberarmi da Dio, diceva Eckhart.

Già, ma un conto, come pensava lui, è *liberare il divenire* (in quanto "distacco" – da ogni presunto e falso sapere anche, se non soprattutto, "religioso": *Gott*) *per liberare il vero Dio* (*Gottheit*), tutt' altro è invece, e anzi l'opposto, *liberare il divenire per liberarsi di Dio*, quale che sia la forma che possa assumere (*Gottheit* inclusa). Come le figure del "superuomo" nietzscheano e dell'Io trascendentale gentiliano insegnano.

E dunque: DA UN LATO – sia pur attribuendo al divenire della vita (anzitutto colto nel modo emergente del più intransigente *distacco*, con cui divenendo, ci si allontana dal divenire: Schopenhauer: una contraddizione di fondo che esigerebbe un parimenti fondamentale chiarimento) un valore sintomaticamente altissimo –, il frate "hegeliano" Eckhart, genialmente oscillante fra Plotino e Agostino, da domenicano qual è e perciò da "tomista", non può non avere nell'Assoluto *divino* (la *Divinità*, non il "Dio" della teologia) lo scopo ultimo della propria speculazione e della propria vita (avvertendo al tempo stesso come intollerabile il limite con cui ogni nostro concetto lo soffoca e lo immeschinisce, sfigurandolo: qui, diciamo, il *presagio di destino*, di cui questo straordinario pensatore è stato il veicolo inconsapevole[10]): *liberare il divenire (dalle incrostazioni concettuali) per liberare Dio*; DALL'ALTRO, proprio attribuendo al divenire il valore massimo (laddove per Eckhart – ma si pensi anche a Ockham – il valore è *relativamente* massimo) e cioè *assolutamente* massimo (non già per fede o volontà, ma, all'interno del nichilismo e della sua "necessità", per inferenza incontrovertibile: se e poiché c'è (un certo) diventar nulla e da nulla, allora

[10] Del resto, a quanto pare, anche il suo maestro ufficiale, san Tommaso (da lui scarsamente citato), razionalista aristotelico, chiude *misticamente* la sua esistenza di uomo e di pensatore. Messo sorprendentemente da parte il proprio poderoso lavoro speculativo, Tommaso, al termine dei suoi giorni, non scrive più. Alle amabili insistenze del suo amico e segretario Reginaldo, affinché riprendesse a dettare, così Tommaso risponde: *non possum quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi* (non posso, giacché tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia al confronto con ciò che o visto e che mi è stato rivelato). Miseria insuperabile dunque anche della più alta scrittura dinanzi a ciò che ineffabilmente *sente* il cuore, dirà Pascal. E con (*presaga*) ragione!

è necessità che Tutto sia diventar nulla e da nulla, *tranne* il Diventar nulla e da nulla), ne segue che lo scopo ultimo della speculazione e della vita (qui Nietzsche sale in cattedra e insegna anche a Leopardi e Gentile) è la "volontà di potenza"; non già malamente fraintesa come ciò di cui l'"uomo" si varrebbe per i suoi meschini progetti, ma come l'orizzonte trascendentale (*sinonimo* di "superuomo" e di "eterno ritorno dell'uguale"[11]), in cui definitivamente tramontano sia l'"uomo", sia, come suo correlativo, "Dio", in quanto forme *incoerenti* di "volontà di potenza"; lasciando qui aperto il significato *concreto* di tale rovesciamento[12], in ogni caso trattandosi di *liberare il divenire per liberarsi di Dio.* (Qui, il *presagio di destino* può ravvisarsi nella forma *più indiretta*, ma non perciò, a suo modo, meno acuta e pressante, e cioè nella posizione esplicita della contraddizione in quanto affermazione dell'esistenza dell'*impossibile*; ma in ciò, crediamo che sia Leopardi, secondo quanto detto sopra, a insegnare a Nietzsche).

Se la differenza esplicita fra i due campi (riassunti in Eckhart e Gentile) è certo grandiosa e perciò radicale è la loro opposizione, resta tuttavia che, speculativamente parlando, la differenza in questione è in verità sottilissima, giacché i contrari – appunto di questo si tratta – son tali rispetto allo stesso genere e perciò in fondo "identici", dunque atti a precipitare l'uno, Dio, nell'altro, Dioniso (non però viceversa). Opposti sì, ma Dioniso è pur, a sua volta, un Dio! Non però un Dio *signore e padrone del divenire*, ma un Dio che è *lo stesso* divenire.

Un "Dio", la *Gottheit*, che neoplatonicamente, si vuole sottratto completamente all'"essere" e che perciò

> deve reggersi su un filo troppo sottile ed ambiguo. Contro le proprie intenzioni, questo Dio […] finisce per assomigliare troppo al *nulla*: non al nulla ricco e promettente del neoplatonismo, del misticismo e della teologia negativa, ma al nulla che è proprio nulla, al nulla *nullo* e assoluto, che ormai, per il pensiero filosofico del nostro tempo, è l'approdo più qualificato del divenire, del movimento, dell'innovazione, della libertà che intendono portarsi "al di là dell'essere"[13]

(Per rimanere, mutando il contesto, entro questa medesima *ontologia equivoca*: parlando di Spinoza C. Sini ha scritto che «non c'è opposizione tra la necessità della sostanza [Dio] e la contingenza del modo [=divenire del mondo]. La necessità della sostanza è l'evento stesso della contingenza del modo»[14].

Una tesi, diciamo, *doppiamente* errata, giacché se *da un lato* Spinoza, in molti luoghi dell'*Etica*, per dire solo di quest'opera, nega nel modo più drastico ogni forma di contingenza, riconducendola alla nostra ignoranza della necessità («una cosa è detta contingente per nessun'altra causa se non in relazione a un difetto della nostra conoscenza»: I, p. XXXIII, scolio; d'altra parte, nello stesso testo e incredibilmente, Sini giunge a sostenere che «Spinoza non lo ha mai detto [che tutto ciò che accade è necessario]»[15]), *dall'altro* è chiarissimo che necessità e contingenza sono due *contraddittori*, di cui è impossibile la sintesi: *aut-aut*; ancorché la tesi di Sini vada senz'altro confermata, laddove si aggiorni nichilisticamente il concetto di "sostanza, intendendolo senz'altro come identico a "divenire". Che è appunto quello che sostiene Sini, *ma attribuendone la convinzione a Spinoza stesso*, per il quale, a suo avviso – e anche qui si resta allibiti – la "sostanza" non sarebbe altro che «il che c'è [=il "fatto"] del mondo»[16]. Ciò che, ammesso e naturalmente *non* concesso, dice (male: giacché

[11] Cfr. E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit.
[12] Cfr. F. Farotti, *Il concetto dionisiaco della vita*, Mimesis, Milano 2009 e, dello stesso autore, *Sul concetto dionisiaco della tecnica (in dialogo con E. Severino)*, in «La filosofia futura», Mimesis, Milano 2018, n° 10, pp. 35-57. Cfr. V, 3, nota 587.
[13] E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., pp. 55-6.
[14] C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005, p. 294.
[15] *Ibid.*, p. 110.
[16] *Ibid.*, p. 230.

il Divenire se è Verità non è e non può essere, in quanto Verità, un mero *fatto*, come tale, a sua volta inevitabilmente contingente, sì che allora la sintesi che costituiva problema non è più richiesta, perché i "due" sono diventati *uno*) quel che sopra sosteniamo e cioè che il compimento del nichilismo (di cui il "teologo" Spinoza non sa ovviamente ancora nulla, pur essendone gravido) importa la riduzione *kenotica* della necessità al piano (ma speculativo, trascendentale: eterno – *distinto* come tale dalla propria stessa veste empirica) della medesima contingenza: nulla è eterno e necessario, *tranne* che nulla è eterno e necessario).

2. LA "DIALETTICA" IN ECKHART (E IN M. VANNINI, SUO INTERPRETE)

Il più importante studioso italiano di Eckhart (e della mistica in generale), e anzi uno dei più accreditati al mondo, M. Vannini – al cui impegno appassionato dobbiamo l'edizione degli scritti, fra gli altri, di Jean Gerson, Angelus Silesius, Margherita Porete e, decisamente sopra tutti, di Meister Eckhart, il preferito – interpreta di fatto Eckhart con Hegel (citato frequentemente in merito), ma senza il "sistema" (ignorata la *Scienza della logica*); che è dire, per l'isolamento del "metodo" rispetto al "sistema" ridotto a nulla, *attualisticamente* (ma senza mai nominar Gentile, evidentemente poco o per nulla conosciuto).

Restando così *anzitutto* un enigma la genesi del mondo – del finito, cioè –, inteso bensì come creazione "interna" o immanente e "attuale"[17] e in ciò rifiutando come "mito" il Dio biblico creatore di altro da sé (quella che Spinoza dice creazione "transitiva", dualistica: cfr. *Etica*, I, p. XVIII), ma senza mai esplicitare, a carico di Eckhart (ciò che del resto sarebbe un assurdo anacronismo teoretico), che sono *Io e senza residui* – come direbbe l'attualista – il testimone diretto *di ciò che incessantemente creo qui e ora*. Dunque è Dio che crea? Certo. Ma in quanto altro da me? No, dice Vannini, insieme allo Eckhart come lui l'intende; il quale però in molti luoghi dei suoi scritti (era pur un frate domenicano del XIII-XIV sec.) rende del tutto esplicita la differenza ontologica fra uomo – sia pur come *Grund der Seele* – e Dio; onde al più, anticipando Spinoza (ed è già radicalismo ed eresia), la mente umana, al suo apice, andrà intesa come «una parte dell'intelletto infinito di Dio» (*Etica*, II, p. XI, cor.). In cornice, dunque, sostanzialmente *panenteistica*: Dio, immanente, anche trascende il mondo e l'uomo (cfr. Cap. I, § 3, nota 178). Tutto è in Dio, ma Dio non è *tutto* in tutto: immanente, sì, ma anche, e al tempo stesso, ben lungi dal risolversi come tale[18]. *Quicquid est, in Deo est* (*Etica*, I, p. XV) e dunque *in Deo vivimus, movemur et sumus*, (*At*, 17, 28)[19], ma san Paolo – che pure giunge addirittura a sostenere che «abbiamo la stessa mente di Cristo» (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν) (1 *Cor*, 2, 16): forse la tesi più "eretica" rintracciabile nelle sue lettere – non potrebbe non giudicare del

[17] Scrive Vannini in merito: «Eckhart cerca di risolvere il problema parlando di una creazione interna a Dio e sempre nel presente» (*Mistica e filosofia*, cit., p. 193, nota 26). Laddove, tanto per fare uno dei molteplici esempi possibili, in *CVG* (n. 207, p. 305), Eckhart parla di Dio come (anche) "trascendente": «qualcosa al di fuori, o piuttosto precedente e superiore all'universo (*aliquid extra aut potius prius et superius*)»; oppure cita un passo famoso di Isaia (45,15): *vere tu es Deus absconditus* (p. 146): ciò che se per un cristiano ortodosso (del suo tempo e di ogni tempo) è del tutto legittimo, per un attualista è invece aberrante.

[18] Concetti come questi o consimili – panenteismo, immanentismo, panteismo, trascendentismo etc. – riteniamo che, ben maneggiati e non distribuiti infondatamente, lungi dal rinchiudere entro etichette anguste problemi vitali, anzi li chiarificano; laddove la loro ricusazione sdegnosa e infastidita (come talvolta accade) finisce nel fatto per trovar sbocco in affermazioni generiche e fumose, in cui le contraddizioni fioriscono e spadroneggiano. (Certo, si può ricusare lo stesso principio di non contraddizione, ma allora tal ricusare sarà identico a non-ricusare).

[19] «Tutte le cose, dico, in accordo con Paolo, sono in Dio e si muovono in Dio»: Spinoza, *Epistolario* (Lettera a Oldenburg), in *Opere*, cit., p. 1302.

tutto sconsiderata la testi per cui *Io* ho creato (né cesso di creare) il mondo[20]. Così appunto tenendo *cristianamente* fermo, come cosa che va da sé, che Dio (pur avendo entro di sé il mondo) costituisce quell'*infinita, oltrepassante riserva di Senso*, che Vannini esclude in Eckhart (e in Silesius, suo celebre cantore)[21], negandone, al modo dell'attualismo sia pur in forma implicita[22], l'"oggettività" presupposta: la "trascendenza" cioè, che il *panenteismo*, anche se in modo più cauto (=non piattamente e insostenibilmente dualistico), pur ribadisce[23]. (Laddove, diciamo, altro è il presupporre, altro il "fondare" o "dimostrare": modalità di pensiero che Vannini, sorprendentemente, non prende mai in considerazione, considerandole senz'altro – ma su che base? – forme pseudoconcettuali, perciò fallaci o, come lui dice, "ideologiche"[24]).

---

[20] E si badi: a Vannini certe buone ragioni non mancano. Eckhart esprime sì la vertigine: «io fui la causa originaria di me stesso e di tutte le cose […] [la stessa] causa originaria dell'essere di Dio» (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 137); ma il contesto rende noto che se da un lato Eckhart questo sostiene dal punto di vista del «mio essere che è eterno», in contrapposizione al «mio divenire che è temporale»: l'*idea* di Socrate in Dio, diciamo così, rispetto allo stesso Socrate in carne ed ossa; dall'altro tale Socrate *ideale* o *sub specie aeterni* è bensì divino, ma in quanto "dio in Dio", *un tratto* divino cioè rispetto all'Abisso della *Gottheit*, che se lo costituisce, anche infinitamente lo oltrepassa – ma proprio perciò *partecipe* (in quanto suo momento) dell'emanazione dello stesso *Gott* (Dio-del-mondo) e attraverso di esso, del mondo, da parte della *Gottheit*. Conformemente a ciò, commentando un passo del sermone *Beati pauperes spiritu* di Eckhart, Vannini scrive: «In quanto l'uomo, prima della creazione, è tutt'uno con Dio, come idea nell'atto puro del fondo della divinità [*Gottheit*], egli è per così dire concreatore del mondo» (*Introduzione a Eckhart*, cit., p. 164, nota 4). Diciamo però in merito che ci si trova così, implicitamente, a negare la conclamata "Indifferenza" della *Gottheit*, visto che tale idea, unitamente a tutte le altre, inevitabilmente se ne differenzia, differenziandosi da quelle; inoltre, con Tommaso, tale "idea", in quanto *id quod potest esse* e perciò "essere in potenza" importa che l'"attualità" di Dio non sia esente da carenze e però non sia attualità *pura*. Ciò che viene confermato da quest'altro passo di Vannini: «l'uomo è divino (*homo divinus*), perché nel suo fondo (*Grund*) non è mai uscito dalla *Gottheit*, la Divinità. È distinto da Dio solo in quanto creatura» (*Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 123). Ma appunto e daccapo: l'uomo è sì "divino", ma [in quanto "idea" nella Divinità] non è la Divinità, cioè la *Gottheit* stessa (panenteismo); dunque non è vero che si distingue da "Dio" (*Gottheit*) *solo* in quanto creatura. (Anche se per questa via si innesca l'*aporia* per cui, trascendendo il fondo dell'uomo, che è una parte di sé, Dio *trascenderebbe se stesso*: diciamo per ora che si tratta della contraddizione del panenteismo, a "mezza via" tra dualismo trascendentistico e monismo immanentismo nelle sue forme, per dir così, *a scalare*, da Spinoza a Nietzsche e Gentile).

[21] Cfr. M. Vannini, *CVG*, Introduzione, p. 13.

[22] Citando uno studio di W. Beierwaltes, Vannini plaude all'intuizione dello studioso tedesco, secondo il quale Eckhart è stato «il primo a pensare l'"essere stesso" o l'"essere puro", come *movimento* che pensa se stesso, iniziando quella rivoluzione che, attraverso Cusano e Böhme, arriva all'idealismo tedesco» (*Introduzione a Eckhart*, cit. pp. 113-4, nota 9). Senza entrare nel merito di un giudizio su questa tesi (che privilegia certi passi del frate tedesco, lasciandone in ombra altri, opposti), ci piace citare qui, a conferma di quanto stiamo dicendo, un passo gentiliano, in cui il divenire dello spirito è definito «movimento senza massa […] *movimento veggente* [corsivo nostro]» (G. Gentile, *La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze 1955, p. 97).

[23] Si pensi anche al passo delle *Confessioni* di Agostino (IV, 12, p. 123) – citato da Eckhart (*CVG*, n. 579, p. 739) – secondo cui «Dio ha fatto codeste creature […] dopo averle fatte, non si è ritirato da esse, ma, fatte da Lui, sono in Lui». Creazione *immanente*, direbbe Spinoza; il che non significa affatto – *mutatis mutandis*, come per la sua Sostanza (assolutamente *abscondita* all'uomo nei suoi infiniti attributi) – che Dio si risolva nel mondo e ne sia senz'altro l'essenza. Il che importerebbe assoluto *immanentismo*, non panenteismo, e però – come per l'onda che *è* Mare (identica per *qualità* ed essenza, superata sì, e all'infinito, ma *solo per quantità*: immanentismo) – che io (Io) sono Dio. ("Panteismo" non significa, ovviamente, che questo sasso è Dio *sic et simpliciter*, ma che lo è, non diversamente da ogni altro essente, nell'*essenza*; laddove "immanentismo" non importa necessariamente che l'essenza universale e comune sia *divina*: anche la "natura matrigna" di Leopardi, per esempio, è un modo dell'immanentismo. In guisa che se ogni forma di panteismo è immanentismo, non ogni immanentismo è panteismo. Infatti "immanentismo" pone che immanente è il "Senso", ma non *eo ipso* che il "Senso" sia *divino*).

[24] *Tentando* di distinguere tra "fede" e "credenza" – la prima intesa come autentica e concreta forma di conoscenza (che Vannini riconduce senz'altro a "esperienza"), la seconda ad affermazione dogmatica di un contenuto –, egli si dice convinto che «un pensiero privo di fede non è un pensiero, ma solo un'ideologia» (*Dialettica della fede*, cit., p. 8). Una serie di tesi davvero sorprendenti! *Diciamo anzitutto*: se la fede non è credenza, che tipo di conoscenza è? Giacché da tempo ormai anche l'"esperienza", nel disincanto ermeneutico contemporaneo e come già riconosceva Einstein, è orientata dalla "teoria" (non già una sorta di *a priori* immutabile kantiano, sì anzi storico e ipotetico, comunque "precedente" rispetto al "fatto", che perciò è *interpretazione*, dunque *credenza* in un certo contenuto che, come tale, *non appare*; come benissimo mostra di sapere l'estensore della *Lettera agli Ebrei*, 11, 1) (cfr. anche § 3, *NOTA*). *Aggiungiamo*: si mostra con ciò – ed è davvero incredibile – di non aver idea alcuna di quella eminente forma di pensiero che la filosofia

In tal modo, ci pare, l'enigma in parola (la genesi del mondo; ma intanto se ne sono affacciati molti altri), nell'interpretazione di Eckhart da parte di Vannini, resta.

Inoltre ricondurre il pensiero di Eckhart alla "dialettica delle fede", secondo la configurazione "attualistica" che se n'è data, interpretandolo in qualche modo con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, ma assolutamente senza la *Scienza della logica*[25], dunque eliminando senz'altro qualsivoglia residuo di "trascendenza", appare, testi eckhartiani alla mano, del tutto inaccettabile. *ALTRO*, diciamo, il destino *speculativamente e teoreticamente aggiornato* del "Dio" (e della correlativa "dialettica") di Eckhart – frate domenicano che, sotto processo per eresia (in relazione, in particolare, a 28 proposizioni, non dunque alla sua Opera totale), prima di morire, rivendicando pubblicamente la propria ortodossia, revoca ufficialmente tutto ciò che, eventualmente e contro le sue intenzioni, potesse esser ritenuto contrario alla "vera fede" –, perciò, "kenoticamente" (coerenza del nichilismo) ridotto all'assolutizzazione del "movimento e della vita"[26] (senza appendici trascendenti) e cioè del divenire; *TUTT'ALTRO* trattare il frutto (l'esito nichilistico e "necessario" di un lungo, doloroso e grandioso travaglio) come se fosse *simpliciter* il seme stesso in quanto tale[27]. (Un atteggiamento teoretico non isolato a quanto pare, visto che, come in qualche misura si diceva poco sopra, C. Sini,

---

greca, nascendo, ha portato alla luce: l'*epistḗmē* in quanto pensiero (dell') incontrovertibile: ciò la cui negazione è autonegazione. Per almeno 60 anni, E. Severino, la cui opere sono conosciute e ormai universalmente discusse, ne ha dato una prova altissima (anche in sede "teologica"): com'è possibile ignorarne totalmente la formidabile concretezza? *Ulteriormente*: il termine "ideologia", usato in senso marxiano come falsa coscienza, ha senso, per contrasto, in relazione al pensiero *vero*. Ma con quale presunzione, vista la riduzione del pensare alla, per sua natura claudicante, fede/credenza (che è poi *mala* fede, in quanto *ideologicamente* sollevata a verità incontrovertibile)? *Da ultimo*: se poi, con Vannini, si vuol sostituire la "conoscenza" di Dio con l'*esperienza,* allora è come volere il cerchio quadrato, giacché o Dio è l'immutabile necessario, del quale, com'è ovvio, non si può fare esperienza; oppure è il mutevole, ma allora perché chiamarla esperienza di "Dio"? (Si trattasse poi della stessa immutabilità del mutevole, sarebbe necessario *inferirla* e perciò *oltrepassare* l'esperienza!) (Cfr. *NOTA,* 3). (Tralasciando che il centro della speculazione hegeliana, spesso citata per avvalorare la propria interpretazione è, come si sa, il Concetto: l'esatto opposto della "fede").

[25] Cfr. M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit., cap. III e *Mistica e filosofia*, cit, capp.V e VI. Ma va aggiunto che se la *Fenomenologia* hegeliana è spesso citata, è però anche vero che, nel modo più grossolanamente antihegeliano, egli giudica – ma su che base? – profondamente volgari, stupide e menzognere le filosofie della storia (cfr. *Mistica e filosofia,* cit., p. 199). Dunque stupidi e menzogneri Vico, Fichte, Schelling, Hegel stesso, Marx, a suo modo lo stesso Heidegger ecc. Da non credere!

[26] Un binomio che Vannini ricava da Hegel (e che ripete a iosa nel suoi lavori), riferendolo allo "spirito" (attualisticamente "vuoto"), ma, al solito, tralasciando che in Hegel esso *si riferisce all'Idea* (rispetto a cui lo Spirito è *Idea dell'Idea*) e cioè alla eterna struttura, estremamente complessa, in cui consiste il Dio "trascendente" e "oggettivo" imprescindibile, per Hegel, al "metodo" (che ha in quello il suo scopo!), ma scomodo e inaccettabile per Vannini, che perciò se ne disfa come se nemmeno esistesse e dunque senza esibire le ragioni della censura metafisica. Perciò parliamo di "attualismo", e cioè di dialettica senza sistema, ridotta cioè – nella misura in cui è affermata senza fondazione alcuna – a *vitalismo irrazionalistico*. In relazione al quale non ci si sorprende sentir dire che «il cristianesimo non è un mito disturbante il corso della vita stessa, ma ciò che propriamente la rende vita» (*Dialettica della fede*, cit., p. 131). Per forza! "Cristo", fatto ormai identico alla Vita (cui è ridotta *senz'altro* la Verità), non è altro che lo stesso «divenire *avvalorato in modo assoluto* [corsivo nostro]» (*ibid.*, p. 134). Che si vuol di più chiaro? Assolutizzazione del divenire come «immobile […] movimento» (*Dialettica della fede,* cit., p. 131). Speculativamente inappuntabile (se non mancasse il meglio e cioè *la fondazione*). Del tutto normale allora dedurre che «Nietzsche fu cristiano dall'inizio alla fine» (*Mistica, psicologia, teologia,* cit., p. 38). *Ego te baptizo piscem*.

[27] Constatiamo che Vannini ripete il proprio atteggiamento ermeneutico con Agostino: nella sua Introduzione al *De vera religione* (Mursia, Milano 1987), egli giunge a sostenere che in questa *summa* del suo pensiero, Agostino «taglia corto con tutto il biblicismo antico e moderno e con ogni concetto di religione fondata sulle Scritture [quello che certamente fa Vannini]: Agostino invita a meditare sulla Bibbia, ad interpretarla, *per esercizio*[!]» (p. 11); poco oltre, a malincuore (perciò molto sbrigativamente), riconosce che Agostino «crede alla rivelazione di Dio [davvero?!], alla profezia, alla "economia" del Vecchio e Nuovo Testamento [che è già piena sconfessione dell'idea della Bibbia come mero tavolo di lavoro per esercitarsi con la lama della critica], ma [ecco che ritorna sul suo pezzo forte] tutto ciò diviene vero solo alla luce della verità [quale? Ma quella dello spirito come "movimento e vita", ovviamente], che si coglie [?], che si vive [?], che si è [!?], indipendentemente dalle Scritture» (pp. 11-2). Sino a giungere ad affermare che in Agostino non c'è in fondo alcuna «dipendenza dal redentore, dal salvatore [c'è ancora in Schleiermacher, che proprio in tal segno concepisce la religione, ma in Agostino, no!], e ci si rivolge a Dio con lo stesso spirito di Cristo, *come a un tu personale che è lo stesso io* [corsivo nostro]» (p. 19). Agostino identico a Gentile: da sfregarsi gli occhi!

che contesta a Gentile di usare Spinoza «come interlocutore della sua visione»[28], poi interpreta la sostanza di Spinoza, con Peirce (!), come «l'accadere dell'interpretante» oppure come l'«infinitamente possibile»[29]). Nella consapevolezza, s'intende, educati come siamo (anche, non esclusivamente però!) all'ermeneutica, che il dettato di Eckhart, come di ogni filosofo (ma anche come le parole "banali" di una persona qualunque), non sono esenti dall'esser anzitutto, nel loro significare, *un problema*).

Ma un grande pensatore – ed Eckhart lo è senz'altro – porta in sé grandi contraddizioni: anzitutto determinate dal suo genio sintomaticamente oscillante fra la religiosità cristiano-trascendentistica dell'amato Agostino e la filosofia immanentistica (panenteistica) del teoreta Plotino (in cui indovina formidabili anticipazioni immanentistico-idealistiche).

Da un lato si apre perciò il destino del trascendentismo dualistico[30], che finisce sì, come tale e necessariamente (sulla base delle sue stesse premesse), in un vicolo cieco (ma l'altezza del *Lógos,* pur autocontraddittorio, che lo sostiene non merita l'ignoranza e la piatta riduzione a "mitologia" e "arbitrio"[31]); del resto però – come intendiamo mostrare in questo scritto –, per l'aura di *presagio del destino* che porta con sé (che è poi, per noi, la vera ragione del suo splendore e della sua natura, in certo modo, *intramontabile*), non riducibile a mero auto-toglimento; *dall'altro* si apre il destino del monismo immanentistico, in cui ogni forma di dualismo viene progressivamente ridotta sino al massimo di coerenza possibile rispetto alla premessa consistente nell'evidente diventar nulla e da nulla, in cui, non il mondo (come voleva Tommaso), ma l'Assoluto – "Dio", la Ragione, il *Lógos*, il Senso, lo Scopo – si risolve in quel "quasi-nulla", in cui viene speculativamente identificata la contingenza medesima *assolutamente posta*[32].

In relazione a tale squassante antinomia, il pensiero di Eckhart si trova teso, diremmo con pari intensità, su entrambi i versanti e perciò, si diceva, come ogni grande pensatore, è crocevia di contraddizione.

Ove allora, se *in generale* non si tratta, studiandolo, di privilegiare l'una o l'altra prospettiva, ma di saper portare alla luce la loro invincibile antinomia di fondo e, soprattutto, le ragioni di essa e, ulteriormente, le ragioni irresistibili – s'intende, entro il nichilismo – circa il piano inclinato che conduce alla "morte di Dio"; nella *particolare* angolazione di questo scritto, oltre alla consapevolezza

---

[28] *Op. cit.*, p. 228.

[29] *Ibid.*, p. 232 e 211.

[30] Che Vannini rigetta con buone ragioni (pensar Dio come Altro significa pensar di esser altro da lui e perciò confinarlo nella finitezza), perdendo però di vista le ragioni opposte (del tutto ignorate), per cui la neoscolastica novecentesca, capeggiata da G. Bontadini (non certo l'ultimo dei metafisici!), ancora lo sosteneva, appellandosi alla prova di Aristotele/Tommaso, in cui, affermando «il principio dell'eteronomia del movimento [=*omne quod movetur ab alio movetur*]» (*Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano1979, p. 263), si esclude l'immanentismo in quanto sintesi necessaria (e perciò autocontraddittoria) di movente immobile e mosso, di eterno e divenire. E si perviene all'affermazione dell'esistenza «dell'Immobile, o Ente perfetto, o Atto puro» (*ibid.*), come tale *separato* dal mondo. (L'Uno di Plotino, ad es., esporrebbe il fianco a questo argomentare).

[31] Cfr. M. Vannini, *Mistica…,* cit. Parte Terza.

[32] A suo modo lo dice benissimo Gentile: «Il trascendentale è lo stesso mondo empirico assolutamente pensato» (*Sistema di logica…,* II, cit., p. 138); «L'esperienza storica è sempre la stessa esperienza pura» (*Genesi e struttura…,* cit., p. 185). Che è sollevare la *regio dissimilitudinis* al rango del trascendentale stesso! In questa conclusione metafisica (che andrebbe però dedotta, ma anche Gentile diffidava, errando, delle "deduzioni" *tout court*, aprendo con ciò la via alle obiezioni astrattamente scettiche all'attualismo da parte del suo allievo U. Spirito) si celebra quella che Vannini concepisce come «la fine dell'alienazione [equivalente per lui al dualismo]», che «è anche fine dell'opposizione tempo-eternità» (*Mistica e filosofia,* cit., p. 199). In ciò restandogli del tutto ignoto, se mai, che il riconoscimento onde «il nulla abita davvero accanto all'essere», sì che qualsivoglia «irrigidimento» (affermato «definitivamente») «falsa tutta la vita dello spirito [ridotto così all'eternità *del tempo* e cioè a "vita infinita"]» (*Dialettica della fede,* cit., p. 129), da un lato esprime il necessario compimento del nichilismo (sulla base "greca" del diventar nulla e da nulla), onde la verità di "Cristo", come insegna Nietzsche, è Dioniso e l'assolutizzazione della "volontà di potenza"; dall'altro, che la *coabitazione di nulla e essere*, invocata, quella sì, come scoperta *definitiva*, è l'espressione più pura dell'alienazione e perciò dell'Errore e della Follia.

citata, vale l'impegno a portare alla luce lo Sfondo ultimo – il *destino della necessità* –, su cui questi scenari inconsapevolmente si radicano e a cui debbono, nella loro contraddittorietà, l'essere e l'apparire (dell'*errare*, che è un essente, dunque eterno anch'esso), e di cui essi, in quanto sapienze del nichilismo, possono ben essere, a vari livelli e modi (come anche abbiamo già visto), *presagi* (e non solo, se lasciati a se stessi, *contraddizioni* – rispetto alle proprie stesse premesse e/o al *destino*).

In base a quanto detto, per noi è chiaro che la "dialettica" in Eckhart non può ridursi a quel *formalismo* dialettico, che il nichilismo di Vannini le attribuisce e che si presenta come una riedizione (a parole) "cristiana" dell'"attualismo" (restando implicita l'eventuale "teticità" dell'Io o *Grund der Seele*: è o non è lo stesso Assoluto?[33]). (E con la quale «si vuole afferrare la forma più pura del divino […] – e il pugno si trova a stringere il nulla»[34]).

Così, ad esempio, Vannini la formula, fondendo Eckhart con Hegel:

> "Dio è una negazione della negazione", scrive Eckhart [*Sermoni tedeschi*, p. 32], ed infatti l'attività della negazione, rimuovendo incessantemente il contenuto, rimuove anche se stessa, là dove volesse irrigidirsi in contenuto negante, e scopre se stessa come assoluta, ma non più come oggetto, bensì come spirito, movimento, vita. In questo senso, "Dio si fa lui stesso coscienza, e questa giunge alla conoscenza di sé come alla conoscenza di Dio" [Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. I]. Il Dio come assoluto in quanto oggetto, puro essere, è passato nel nulla proprio perché *puro* essere, ovvero perché assoluto, ma il nulla – finito lo sbigottimento che esso fa patire alla coscienza, ed al quale essa cerca di sfuggire attraverso la menzogna, ovvero la accettazione della finitezza astratta [gli idoli, ovvero le nostre idee di Dio] come assoluto […] si rivela più profondo e più ricco dell'essere, fondamento dell'essere stesso, così come "fondo dell'anima" nel pensiero di Eckhart[35].

Diciamo: 1. che "movimento e vita" di Hegel non valgono *simpliciter* o nella vuotezza loro, essendo riferiti al Concetto (di cui la "fede" è espressione totalmente *inadeguata*, come la religione rispetto alla filosofia), che, a sua volta, è l'Idea (identità di pensiero ed essere, razionalità e realtà: sistema delle eterne categorie) come Alfa e come Omega (=*Idea dell'Idea*, Spirito); 2. che la "negazione infinita" in cui consisterebbe la "fede" (ma la filosofia, daccapo, si vale di concetti, non muovendosi per sua natura – almeno intenzionalmente – nella sfera della "fede" che è *dóxa* e perciò dogmatismo, infondatezza, mito), è certamente *affermazione*, ma appunto affermazione dello "spirito" che, proprio affermandosi come passione dell'Assoluto (che ha in sé e che anzi, in qualche modo almeno, *è*: genitivo oggettivo e soggettivo), rinnova incessantemente il proprio "distacco" dal dato presente (anzitutto l'io empirico e le sue convinzioni); 3. che il "distacco" – figura centrale in Eckhart, cui Vannini dà il massimo rilievo (giacché il Negativo è l'unico "positivo" che il nichilismo può permettersi) – lungi dal costituirsi, nelle iperboli della mistica, come essenziale *non-sapere* (nulla essere, nulla sapere), mostra invece, come vedremo più oltre, di sapere un sacco di cose e anzi, ma in forma coperta (teoreticamente ipocrita), proprio quelle *decisive*.

Stiamo dicendo – ripetendo – che la "dialettica" di Eckhart, domenicano contemporaneo di Dante, non può ridursi all' astratto, puramente orizzontale *formalismo*, in cui lo "spirito" (umano), in quanto in prima battuta astrattamente affermativo del "Padre-Oggetto" e perciò del tutto inconsapevole del proprio stesso esser sé in Quello in quanto assolutamente immaginato fuori di sé ("coscienza infelice", la chiama Hegel), si ritrova ben presto rimbalzato nella figura del "Figlio" (soggetto) e cioè come parzialità storica e relativismo culturale (in cui si risolvono tutte le nozioni di "Dio"), per negarsi a

---

[33] L'ambiguità riguarda lo stesso Eckhart, che non di rado, in merito, consegue vette altissime – «…nella parte più intima ed alta dell'anima Dio creò l'intero mondo» (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 103) –, sulle quali però anche non resiste, cedendo al richiamo di asserti più facilmente accordabili con la "vera fede" (dunque, in qualche misura almeno, con il "dualismo").

[34] E. Severino, *Dispute sulla verità*, cit., p. 205.

[35] *Dialettica della fede*, p. 75.

sua volta in tale forma puramente negativo-soggettivistica (in quanto è solo uno dei *due* lati), ritrovandosi di nuovo e sempre in condizione di finitezza infinita o di infinità finita ("Spirito"); ciò di cui il "motore" è l'infinito – l'*infinità della Vita*, con buona pace di "Cristo" – che noi trascendentalmente siamo e che perciò urge dentro, affermandosi di nuovo e sempre come negazione di ogni negazione/limitazione.

Ora è certo indubbia la bravura di Vannini nel restituire la fenomenologia di tale processo di oltrepassamento, in cui il finito non è *senz'altro* il male e anzi è il bene stesso, dunque del tutto "recuperabile", a condizione però che lo si sappia (e lo si viva) come l'infinito stesso – che esso è e non è. E tutto ciò, al nostro sguardo, va certo confermato in Eckhart, ma, anzitutto ed essenzialmente, come incessante *ripetizione formale* della dialettica della trinità *celeste* e della *grande* trinità (che, come Gentile, Vannini riduce senz'altro al rango di mito), *di cui quella è (platonicamente) immagine.* Implicante perciò quell'infinito Contenuto "oggettivo" che Vannini (nichilista novecentesco) a ragione teme, rigettandolo nella sfera del mito (la cui esistenza renderebbe infatti impossibile il divenire del mondo che, nella sua evidenza richiede la negazione della sua negazione), ma il cui rifiuto non ha senso attribuirlo senz'altro al *neoplatonico*, frate medioevale Eckhart (senza con ciò voltar le spalle – sarebbe l'errore complementare – alla vertigine speculativa, in cui il suo genio, non di rado, preconizza e indovina necessari sviluppi "hegeliani").

In altre parole: che la dialettica puramente "formale", come Vannini interpreta Eckhart, sia l'*unica*, in cui si fa "esperienza" di "Dio" in quanto spirito, che non è poi altro se non "vita e movimento" – ogni *eccedenza* non essendo che mito o *scoria onde si pasce la fantasia* (come, in questa strana consonanza, sosteneva Gentile nel suo testamento morale[36]) – ebbene questo è ciò che ci pare inaccettabile.

Come voltar le spalle, chiediamo, all'impianto *platonico-neoplatonico* (cristianizzato) del vertiginoso sermone *Beati pauperes spiritu*, per non citare altro, in cui è chiaramente espressa la *dualità* ontologica dei piani: *quello* in cui, in quanto *idea* di Dio («ero un puro essere, che conosceva se stesso nella gioia della verità»[37]), dal quale – identico nell'essenza a Dio, pur trascendente nella

---

[36] Ci riferiamo naturalmente a *Genesi e struttura della società*, scritto di getto nel settembre del '43, «a sollievo dell'animo nei giorni angosciosi per ogni Italiano…» ("Avvertenza").

[37] Si noti il rinnovato e rivoluzionario concetto di "idea" in Dio, che, se prende chiaramente spunto da Platone (da cui la *metessi* fra Socrate in carne ed ossa e la sua idea in Dio) e poi da Plotino (in cui l'idea del singolo è contraddittoriamente ammessa: *Enneadi*, V, 7, 1 e negata: *ibid.*, V, 9, 12) e poi ancora da Agostino e Tommaso, anche oltrepassa quel piano (in cui tendenzialmente l'idea di uomo non è che arida e stecchita universalità: "esser uomo come animale razionale"), concependola mediatamente, in quanto *momento* dell'infinita Autocoscienza divina, come viva autocoscienza di sé del singolo uomo nella gioia di Dio: *là dove ero quando ancora non ero* (cfr. cap. V, § 3). «Ancor prima che nascessimo – scrive Plotino con *parole altamente presaghe di destino* –, noi eravamo lassù […] Oggi, purtroppo, a quell'uomo spirituale si è aggiunto un altro uomo che vuole esistere; egli ci ha trovati poiché non eravamo fuori dell'universo e si è accostato a noi e si è rivestito di quell'Uomo che ciascuno di noi era allora […] Noi siamo diventati così una coppia di due uomini, e non siamo più quello che eravamo prima; anzi, qualche volta, siamo soltanto quel secondo uomo che si aggiunge quando quel primo uomo non opera più ed è, in un certo senso [non in *ogni* senso!] lontano [perciò essendo in verità sempre vicino]» (*Enneadi*, cit., VI, 4, 14, p. 1141). Tema formidabile ribadito in altri luoghi del suo capolavoro (ad es.: «…diventato qualcosa di diverso dal suo vero essere [e cioè essendo diventato, da dio in Dio, "uomo"], egli si è allontanato dal Tutto»: V, 8, 7, p. 917). R. Otto – assai distante in ciò dal puro "orizzontalismo" di Vannini – ravvisa in questa dimensione *ideale* dell'uomo, *sub specie aeterni*, l'"uomo nobile" di Eckhart, eletto dall'eternità: con san Paolo e, in qualche modo, con lo stesso Lutero: cfr. *Mistica orientale, mistica occidentale*, cit., pp. 222-32. A sua volta, *la testimonianza del destino*, libera dall'alienazione del "lassù" privilegiato rispetto a un "quaggiù" che è ombra e nulla, riscatta il formidabile *presagio* di Plotino, ravvisando nell'essenza dell'"uomo" la *contesa* fra l'apparire (inconscio e perciò in genere taciuto) della verità e l'apparire della persuasione isolante (la Follia) cui, sola, il linguaggio dà la parola: «In questo contrasto consiste l'essenza del mortale, e la verità dell'apertura della non-verità. Qui "due anime albergano nello stesso petto" ("*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust":* Goethe, *Faust.* I, vv. 1112-1113)» (*Destino della necessità*, cit., p. 468). Essendo noi, come icasticamente sostiene Plotino, «nello stesso tempo […] presso gli dèi e nell'Ade» (*Enneadi*, I, 1, 12, p. 71). (A loro modo, le mistiche Angela da Foligno e Giuliana di Norwich presagiscono in grande: «Vedevo allora in me due parti, come se fosse stato tracciato un solco, e da una parte vedevo tutto l'amore e ogni bene che derivava da Dio e non da me; e dall'altra vedevo me stessa arida, incapace di alcun bene»; «Poiché anche se

sua infinita infinità – «per *libera* decisione uscii e presi il mio essere creato, allora ebbi un Dio [giacché "prima" non "lo avevo" perché, anche se non in *ogni* modo, *lo ero*]»: là dove, in perfetta unità con Dio (*homo Deo non unitus sed unus*), attraverso di Lui, conoscevo me stesso nel mio essere eterno; e *quell'altro piano* – quello del mondo, del tempo, del corpo e del dolore – del quale «sono [mediatamente, nella misura in cui, pur "identico" alla Divinità, anche da questa infinitamente mi distinguo] causa originaria secondo il mio essere, che è eterno» e in cui consiste «il mio divenire che è temporale» e cioè quell'altro mio essere, che è nato e che perciò «dovrà morire ed essere annientato»?

(Analogamente, nella seconda metà del '500, rivolta a Dio, si esprime la carmelitana e mistica Maddalena de' Pazzi – "dettando" in condizioni "estatiche" alle esterrefatte consorelle –, quasi parafrasando Eckhart:

Ma che avevo io inanzi ch'el secol fussi? Che non ero e ero? Che era il mio essere inanzi che io fussi? Un non essere e grande essere molto più che non è ora, perché era nell'iddea della mente tua […] E quando questo mio essere era in te si quietava, contentava e gloriava di fruire l'essenzia dell'unità dell'idea tua. La sua purità era tale che era quasi un altro Dio per partecipazione […] La ricchezza sua era tale e tanta che non mai sarebbe voluto uscire dall'essenzia dell'idea tua, perché quivi trovava ogni contento e diletto, fruendo te che sei il tutto […] Ma l'anima non può ora ritrovare e avere tutte queste cose dette in quel modo che l'aveva inanzi ch'el secol fussi, che era nella mente di Dio, avendo ora il conoscimento del suo essere che allora non l'aveva, se bene questo conoscimento è un ché, un nichilo [*sic*]. Ancor che sia buono, è uno impedimento rispetto alla purità grande di Dio che ci rende incapace di fruire e partecipare la grandezza di esso Dio in quel modo che la fruivamo e partecipavamo quando era nella mente sua, che non avevomo il conoscimento di questo nostro essere[38])

Come non intendere infatti, *almeno* con Plotino – e dunque con la trascendenza, sia pur *panenteisticamente* concepita, dell'Uno/*Gottheit* (giacché, negli scritti di Eckhart si trovano facilmente anche passi implicanti il tradizionale *dualismo* e l'indipendenza assoluta di Dio dalle creature: il Dio "libero" di Agostino[39]) –, i concetti eckhartiani (corrispondenti ai due semicerchi dell'anassimandreo Circolo dell'Essere) di *Ausfliessen* e *Durchbrechen,* a indicare, come già altre volte s'è detto, entro l'Uno, lo *sgorgare*, uscendovi, dall'Uno, e l'*irrompervi*, ritornando in esso?

Intendendo cristianamente l'Uno come uni-trinità e perciò anzitutto come dialettica *celeste*, in quanto tale infinitamente trascendente la dialettica *formale* esperita dall'*homo viator* – al più *divino* (ma se lo è *per grazia*, come spesso ripete Eckhart, e non *per sua natura*, come spetta solo al Cristo, allora siamo in pieno *dualismo* biblico), ma non, *simpliciter*, Dio stesso fuori di sé *à la* Hegel. Dunque *trascendente* in quanto infinita riserva di ineffabile Verità e Bellezza.

---

sperimentiamo in noi stessi l'ira, il conflitto e la lotta, restiamo misericordiosamente racchiusi nella mitezza di Dio e nella sua mansuetudine, nella sua benignità e nella sua accondiscendenza»: citate, rispettivamente, da *Il Memoriale* e *Libro delle rivelazioni*, in *Il cristo,* V, a cura di C. Leonardi, Fondazione L. Valla, Mondadori, Milano 2000, pp. 347 e 467).

[38] M. Maddalena de' Pazzi, *Le parole dell'estasi*, cit., pp. 158-60.

[39] In cui a sua volta non mancano risvolti *panenteistici,* dunque non puramente dualistici. Uno l'abbiamo già citato (cfr. nota 23); un altro potrebbe essere il seguente, come sempre bellissimo: Dio parla e gli dice: «Sono cibo per adulti; cresci e potrai mangiare di me. Non tu mi trasmuterai in te [ecco il motivo di trascendenza], come il cibo del corpo, ma tu ti trasmuterai in me [ecco il motivo maieutico-immanentistico, diremmo, in cui si esprime il problematico e centrale argomento eckhartiano, di cui diremo, della *generazione del Verbo* in noi e, unitamente a ciò, l'arduo tema del *diventar Dio*]» (*Confessioni*, cit., VII, 10, p. 193). Cusano cita indirettamente il passo in *De visione Dei*, cit., p. 127. D'altra parte, diciamo, il "dialogo" fra Dio e uomo non implica, *per il loro stesso capirsi*, che Dio, pur essendo tale, non è pura trascendenza e cioè Alterità *senza scampo*? (Come invece, assurdamente, nella sua celebre *Römerbrief*, richiedeva il luterano K. Barth, negando recisamente la tommasiana e poi "cattolica" nozione di *analogia entis*, a suo parere gravida *in rebus* di ateismo, salvo subire il giusto rimprovero di E. Brunner, per il quale, tolta qualsivoglia analogia dell'*essere*, è tolta *eo ipso* qualsiasi possibilità di "comunicazione" e dunque il Vangelo stesso!).

3. CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA IN ECKHART

Ed è inevitabile che il problema "teologico", nella sua antinomia di fondo, si riverberi su quello "cristologico" e questo, per la ricaduta di quello, sul problema "antropologico": un'unica colossale questione che si dispiega dal Cielo alla terra.

Così, in merito alla figura di Cristo, mutato il contesto, si rinnova il grande nodo metafisico. Si tratta infatti di un eccezionale ed *unico* esistente in quanto *verus homo et verus Deus*, come pensano Agostino e Tommaso e come ancora ritiene Cusano[40] (e con essi l'ortodossia cattolica), oppure *ogni* uomo può ben dirsi tale? (E anzi, immanentisticamente, *ogni essente*, fermo restando però che solo nell'uomo l'essenza divina, almeno in qualche misura, può diventar cosciente di sé – e così, per lui, indirettamente cioè, in tutti gli altri enti, come si dirà in età rinascimentale e poi romantica).

In relazione a ciò, le oscillazioni di Eckhart appaiono ancora più radicali e disorientanti, svariando ad angolo piatto: i due estremi – il dualista e l'immanentista – sono facilmente reperibili nei suoi testi, a confermare la sua duplice identità filosofica, plotiniano-agostiniana. Che è dire: Atene *e* Gerusalemme. Inutile e fuorviante isolare uno dei due momenti, come se l'altro non ci sia.

Ovvio che l'accusa di eresia faccia riferimento (in merito a questo tema così scottante) ai passi in cui l'"uomo nobile" – lo *edel Mensch* in quanto *wahrer Mensch* – è presentato senz'altro come *uomo divino*. Sino ad affermare che quello «che Dio è, anche egli lo è: una stessa vita e un solo essere»[41]. Ciò in cui l'allora papa Giovanni II non poteva non cogliere un grave pericolo e anzi un vero attentato teoretico alla "ortodossa" concezione (dualistica) del Divino, riguardante solo ed esclusivamente Dio e il Verbo incarnato, ma in alcun modo anche l'uomo.

Passi (censurati), come questi: *Se ricevessi qualcosa da Dio, sarei sotto di lui o inferiore* – ove è contestato il "ricevere", in cui si presuppone l'altro (da me) da cui si riceve: dualismo; laddove io (sembra qui implicito) sono invece già per me stesso *quello stesso* che è l'"altro", onde siamo (per natura!) *uno*. Oppure: *Egli mi rende Uno col suo essere, non simile* – ove tuttavia l'identità (non "somiglianza" che implica differenza) con Dio è però smussata dal fatto che è Lui a rendermi tale ("mi rende": in ciò smentendo il passo precedente). Oppure: *Tutto quello che il Padre ha dato al Figlio suo unigenito nella natura umana, lo ha dato anche a me, senza eccezione* – ove daccapo la parità metafisica fra "quest'uomo" e Cristo sembra però dipendere da un Padre dispensatore, in cui si rinnova l'immagine biblico-dualistica. Oppure: *Tutto quello che la Sacra Scrittura dice di Cristo, si verifica totalmente anche in ogni uomo buono e divino* – stante l'"ortodossia" dualistica, diremmo

---

[40] «…tutto è nel tuo intelletto, o Gesù. Infatti in quanto sei Dio, tu intendi tutte le cose […] Dunque, in te, Gesù, l'intendere umano è unito all'intendere divino stesso […] D'altra parte, vedo questa differenza tra il tuo intelletto umano e quello di qualunque altro uomo: nessuno degli uomini sa tutte le cose che all'uomo è possibile conoscere, dal momento che l'intelletto di nessun uomo è così congiunto all'esemplare di tutte le cose […] da non poter esservi congiunto più intimamente […] E così l'uomo non intende tanto da non poter intendere di più è […] Il tuo intelletto, invece, intende in atto tutte le cose che possono essere intese dall'uomo, perché in te la natura umana è perfettissima e congiunta in sommo grado al suo esemplare. Per questa unione il tuo intelletto umano eccede ogni intelletto creato nella perfezione dell'intendere. Dunque, sono molto al di sotto di te tutti gli spiriti razionali, dei quali tutti, tu, Gesù, sei il maestro e la luce» (*De visione Dei*, pp. 211-3). Diciamo: Cusano non vede che proprio così argomentando rende scoperta l'*assurdità* del dogma principale cristiano. Infatti, proprio per l'assoluta *eccezionalità* del suo esser "uomo", per di più in sintesi con l'esser Dio, risulta chiaro che appunto perciò Gesù *non* è vero uomo, giacché nessun *vero uomo* corrisponde a tale configurazione. *O* vero Dio *o* vero uomo – in nessun caso è possibile la sintesi (fra contraddittori). Cfr. Cap. III, § 3, *NOTA*.

[41] *La nobiltà dello spirito*, SE, Milano 2016, p. 87 (il tema è ribadito a p. 90). Anzi, ai vertici della propria vertigine speculativa, questo frate domenicano giunge persino a sostenere che all'uomo nobile «non basta di essere il Figlio unigenito che il Padre ha generato eternamente; egli vuole anche essere Padre ed entrare nella stessa uguaglianza con la paternità eterna, e generare [in quanto *Gottheit*] colui [*Gott*] dal quale io sono eternamente generato [in ciò allora disdicendo la conclamata *inattività* di quella, sostenuta in altri luoghi]» (*ibid.*). (V. §§ 4-5).

che si tratta della proposizione più coerentemente eretica: l'Incarnazione riguarda ogni uomo senza distinzione (e a buona ragione, rimossa l'eccezionalità di Cristo, coincide, immanentisticamente, con la creazione del mondo: hegelismo anticipato). Oppure: *c'è nell'anima qualcosa di increato e di increabile* […] *questo qualcosa è l'intelletto* – una tesi davvero radicale, attraverso la quale si potrebbe addirittura ri-leggere la *Genesi* in chiave idealistico-hegeliana! (Cfr. Cap. VI, § 1). Ancora: *l'uomo non è simile a Dio* [la somiglianza implicando la dissomiglianza: identità e differenza], *ma assolutamente identico*[42] – parole tra le più rivoluzionarie e genialmente profetiche.

Passi, questi (appartenenti, tranne l'ultimo, alle 28 proposizioni condannate durante il processo per eresia intentato al filosofo negli anni 1327-8: Cfr. Cap. VI, § 3), che, non senza qualche sintomatica oscillazione, e unitamente a molti altri naturalmente, si rivolgono al lato immanentistico o panenteistico, *non* piattamente dualistico («Dio è nell'anima […] *e tuttavia egli non è l'anima* [corsivo nostro: panenteismo "spinoziano"]»[43]).

Ma ad essi, come anticipavamo, è facile far corrispondere passi opposti; ad esempio tutti quelli (numerosissimi) incentrati sul concetto di "dono" o, che è lo stesso, sul tema della "grazia". Vannini si affretta a ricondurre la "grazia" di cui parla Eckhart all'intelletto agente (di sapore anassagoreo e aristotelico), e dunque al nostro io più profondo (all'Io comune, trascendentale, dell'idealista; al *Grund der Seele*[44]), ma è lo stesso Eckhart, non di rado e non per caso, a svellere tale nozione da contesti filosofici (cui, unitamente al concetto di "dono", male si sposa), innestandola più coerentemente entro il quadro dogmatico di un Dio che «dà gratuitamente [potendo evidentemente non dare: liberamente cioè; nessuna necessità immanentistica *more geometrico*, ma trascendentismo dualistico-volontaristico], senza niente in cambio [onde a nostra volta è doveroso che] rendiamo grazie dei doni ricevuti, pregando [non si prega se stessi!] di ottenere benefici ancora maggiori […] Dio dà gratuitamente […] il suo dono è tanto proprio e naturale […] [che] ci obbliga alla gratitudine»[45]. Oppure: «si chiama grazia perché è data gratis, senza merito [quando mai Aristotele parlerebbe in tal modo dell'intelletto?!]: "per grazia siete stati salvati", *Ef*, 2,8»[46]: salvezza *ab extra*, dunque: il rischio di incorrere in qualche forma di pelagianesimo è qui assolutamente scongiurato. Oppure: «Noi riceviamo propriamente quel che non è nostro [più chiaro di così! *Ablata…unitate*!], e che non abbiamo da noi stessi né da parte nostra [ma *ab alio*]»[47]. Oppure ancora: «l'anima è creata […] e Dio le dà [le dona, potendo non farlo] la stessa natura che egli stesso possiede [laddove se quella è davvero *creata*, onde per sé è *nulla*, non potrà mai avere, *come tale* ("creabile"), la "stessa" natura dell'Eterno, come tale increato e increabile, se non per "grazia miracolosa"]»[48] (Indubbiamente ci troviamo agli antipodi rispetto al celebre distico silesiano/eckhartiano *So che senza di me, Dio non può vivere un attimo: / Se io divento nulla, deve di necessità esalare lo spirito*[49]). Ancora (e ribadendo il carattere creato del fondo dell'anima): «Per quanto questa luce [dell'anima] sia somiglianza divina, tuttavia è creata da Dio»; «al quarantesimo giorno Dio crea l'anima»; «Dio ha creato l'anima»[50]. Un

[42] *Sermoni tedeschi*, cit., p. 233. Cfr. anche, sulla stessa linea, pp. 226-7. Quando in merito a passi del genere e consimili Vannini ben giustamente rileva che, facendo dell'anima e di Dio un'unica realtà, «Eckhart, seguendo Agostino – maestro da lui amato e citato più di ogni altro – sia andato *molto oltre* [corsivo nostro] Agostino» (*Mistica e filosofia,* cit., p. 33), disdice se stesso in merito a quanto direttamente sostiene di Agostino nella sua Introduzione al *De vera religione* (v. nota 223).

[43] *Ibid.*, p. 80.

[44] Cfr. ad esempio *Mistica e filosofia*, cit., pp. 49-51.

[45] *I sermoni latini*, cit., n. 430, pp. 251-2.

[46] *Ibid.*, p. 173.

[47] *Ibid.*, p. 260.

[48] *Le 64 prediche…,* cit., p. 295

[49] A. Silesius, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, I, 8, p. 45.

[50] *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 249, 93, 61. Si pensi, ulteriormente, anche al riferirsi, da parte di Eckhart (nei *I sermoni latini*, ad es, n. 452), al *De Trinitate* (ad es. VIII, 7, 11), in cui, per descrivere il rapporto fra Dio e l'anima umana,

ultimo esempio fra i tanti: «Se l'anima sapesse quando Dio entra in lei, morirebbe di gioia; se sapesse anche quando egli va via da lei, morirebbe di sofferenza. Ella non sa quando egli viene o quando egli va. Ella ben sente quando egli è presso di lei. Un sapiente dice: Il suo venire e il suo andare è occulto»[51]. (Ed è chiaro che si può cercare di salvare l'elemento "idealistico-immanentistico" – o "mistico-speculativo" – nel rilevare che, creando l'"anima", Dio pone sé, come substrato increabile (*Grund der Seele*) di quella (non più che "psiche"), *donde il divino in noi*; ciò che in fondo è già *in nuce* nel *faciamus hominem…* di *Genesi* e anzi in *ogni* formulazione "trascendentistica", stante il carattere immediatamente auto-negativo di questa[52]: cfr. cap. VI).

Laddove è chiaro che l'oscillazione in sede antropologica (*quid est homo*?) corrisponde all'oscillare in sede cristologica (*e voi chi dite che io sia*?) e viceversa (entrambe sono poi il riflesso di quella teologica – dipendendo questa, ultimativamente, da *quid est veritas*?). In tal guisa potendosi considerare quella che s'è detto "*grande* dialettica" in due modi differenti e corrispondentemente conformi. Nel caso del Cristo eccezione unica (riflesso del Dio trascendente), Dio crea liberamente il mondo e liberamente vi si incarna nel tempo e nello spazio (è ovviamente la vulgata in cui ancora oggi in ambito cristiano vive la tradizione dualistico-volontaristica); nel caso invece dell'identità fra l'anima umana e Dio (quanto meno del suo esser *divina*, si pensi a Spinoza, anche se non Dio in quanto tale), riflesso del Dio immanente, allora ogni uomo è un Cristo e cioè "Cristo" nomina la natura trascendentale di ogni uomo, che in tanto è uomo, in quanto, nella sua parte migliore, è della stessa natura di Dio. (Nessuna ascosità "religiosa" di Dio, ma sua trasparenza *filosofica*). Nel qual caso, creando il mondo, *eo ipso* Dio vi si incarna: identità di creazione e incarnazione: immanentismo; ove il Venerdì santo e la Pasqua corrispondente riguardano la vita di ogni uomo (al limite di ogni essente). Un orizzonte questo, in cui la figura del Dio onnipotente e onnisciente, *perfetto anche senza il mondo*, esce come tale indebolita (inevitabile l'incrinarsi del *primato dell'atto*) e con essa tendono a venir meno, *in rebus*, grandiose tematiche escatologico-apocalittiche come il giudizio universale e la resurrezione della carne (che Eckhart tuttavia non si sogna in alcun modo di negare, né mai, diremmo, negherebbe – e non certo semplicemente per tattica).

L'intreccio "Dio-Cristo-Uomo" è poi la radice metafisica e altamente problematica del tema centrale in Eckhart: *la generazione del Verbo* – in cui quella in qualche modo si prolunga e di cui diremo più avanti (§ 4); in essa ritorneranno perciò gli enigmi e le antinomie di cui si sta dicendo.

Giacché di esso intreccio, anzitutto (a proposito di Eckhart, certamente; ma poi anche in generale), va chiesto: si tratta in fondo di un'*unica* figura (un unico concetto speculativo) e Dio non esiste se non come Uomo-Dio che in tanto è Cristo in quanto è Uomo; oppure di *tre* separati protagonisti, onde Dio esiste anzitutto *in sé e per sé* e da questa condizione sciolta – *ab soluta* – da ogni vincolo, liberamente decide di creare l'uomo e, per salvarne il destino ultimo (essendosi egli perduto), di incarnarsi in Gesù fattosi "peccato" (*eum peccatum fecit*: 2 *Cor*, 5,21), «affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui» (*ivi*; v. Cap. VI, § 7)? Si potrebbe anche domandare: tre momenti

---

Agostino insiste sul termine *illabitur* (penetra, s'insinua, scivola): *Deus illabitur animae et est intimior animae quam ipsa sibi*. Ebbene il verbo usato non si adatta all'identità, bensì alla differenza: in cui uno dei due, bell'e fatto, penetra, come tale nell'altro: dualismo. (D'altra parte però: «Ho parlato a volte di una luce che è nell'anima, increata e increabile»: *Sermoni tedeschi*, p. 128).

[51] *Le 64 prediche…*, cit., p. 525.

[52] Così, ad es., anche Agostino si esprime in spirito implicitamente immanentista là dove (uno dei luoghi più noti a Eckhart) parla "spinozianamente" di «ciò che vi è di supremo nella mente umana, quello con cui essa conosce Dio»; per attenuare subito dopo il senso inevitabilmente anti-dualista di questa tesi, chiarendo (in fondo contraddittoriamente e ripristinando il trascendentismo incrinato) che l'anima umana non è «della stessa natura di Dio» (*De Trinitate*, XIV, 11, p. 821). (E del resto: forse che il dialogo incessante in cui consistono *Le confessioni* può esser inteso *senz'altro* come un rivolgersi a Dio «come un tu personale che è lo stesso io», come vuole Vannini? (Introduzione ad Agostino, *La vera religione*, cit., p. 19: cfr. nota 27). In relazione a ciò ci pare che la dottrina "panenteista" possa fungere da introito speculativo all'immanentismo senza rinunciare alla trascendenza (onde il culmine dell'anima sarebbe sì *divino*, eppur trasceso da Dio). Cfr. Cap. III, § 4, *NOTA*, nota 84.

distinti di un Medesimo nei suoi volti diversi ma al tempo stesso intimamente correlati (monismo immanentistico), oppure tre determinazioni fra loro *separate*, autonome e indipendenti (dualismo trascendentistico)?

Noi stiamo dicendo che il segreto del pensiero di Eckhart sta nell'esser sintesi tormentata di Plotino (e, in esso, di Platone e Aristotele) e Agostino (e Tommaso), unitamente al costituirsi, nel suo genio, come formidabile anticipazione dei più alti temi della speculazione pre-idealistica e idealistica (Spinoza, Hegel). Da ciò la sua essenziale "mobilità" e dinamismo interno, con la conseguenza dell'impossibilità di fissarne l'essenza in relazione a uno dei "luoghi" citati. Se poi si pone mente che ognuno dei riferimenti in questione è a sua volta in se stesso profondamente inquieto e dibattuto, tacitamente proteso com'è alla ricerca della propria coerenza ultima e dello scioglimento delle contraddizioni che lo dilaniano, allora il quadro in questione, per l'estrema complessità, richiede – per attraversarlo chiarendone l'intima intelaiatura e anzi per scorgere le ragioni necessarie del suo stesso tramonto e oltrepassamento – un *filo d'oro*, e cioè un sapere *incontrovertibile* – che nulla ha da spartire con la "fede" in quanto "esperienza dello spirito": ciò che non è altro, nella sua finta umiltà, che una forma di "sapere" (tante cose e anzi le più decisive) arbitrario e dogmatico (proprio esso che vorrebbe lasciarsi alle spalle le "ideologie") – che solo la *testimonianza del destino*, nella sua straordinaria ricchezza formale, può offrire (attraverso i "cosiddetti libri di E. Severino").

NOTA. Sull'"esperienza" di Dio (e la fede)

Parecchi anni fa, in un dibattito con il teologo P. Coda, in seguito pubblicato, E. Severino ebbe parole decisive in merito a un'eventuale '"esperienza" (cristiana o meno che sia) dell'"Assoluto":

Il paradiso cristiano è un luogo in cui, aggirandovisi ed incontrando qualcosa di meraviglioso, ci si domandi se questo qualcosa è Dio? È possibile un paradiso nel quale l'uomo si domandi se il contenuto che vede non abbia magari ad essere un inganno o un sogno? Credo di no, perché il paradiso è il luogo in cui, dice l'Apostolo, Dio si vedrà *facie ad faciem* [1 *Cor*, 13, 12]. Questa espressione tuttavia non vuol indicare una semplice esperienza, perché l'esperienza, e qui sta il limite di tutta la sapienza orientale, è qualcosa che, pur essendo così, può tuttavia cambiare. In questo senso dunque non si può fare esperienza di Dio. Dio è una necessità e, in quanto tale, non si può toccare. Giovanni diceva: "Ho toccato Cristo, ho sentito Cristo" [1 *Gv*, 1,1]. Se Cristo tuttavia è Dio, in quanto Dio non può non essere, egli è un essente che è nella forma della modalità della necessità. E la necessità non si può sperimentare, ma soltanto conoscere. Il paradiso non può dunque essere una semplice fattualità o una mera esperienza, ma deve invece presentarsi con quel tratto di verità incontrovertibile che toglie il dubbio che ciò che si incontra sia uno spettacolo meraviglioso, una visione fuori del comune, un *monstrum* di divinità di fronte al quale rimanga l'incertezza circa la sua effettiva realtà[53].

Il nocciolo della questione sta dunque nel concetto rigoroso di "esperienza" e cioè della dimensione in cui appaiono "fatti" (o, in forma più disincantata, le "interpretazioni"), i quali, proprio in quanto sono tali, possono mutare quando che sia ed essere sostituiti da altri "fatti", magari opposti. Per

[53] P. Coda, E. Severino, *La verità e il nulla*, S. Paolo, Milano 2000, pp. 67-8. È notevole rilevare (ci riguarda da vicino in questa nostra ricerca) che nello stesso finale del dibattito, Severino ne profitti per mostrare che *neanche* del "libero arbitrio" può farsi esperienza – esso che, come richiamava potentemente Kant, non è un "dato", come tale constatabile, ma, nel suo linguaggio, un'idea *della ragione*; anche: un'ipotesi (una teoria!), che richiede, se lo si sa fare, di esser fondata. Laddove in genere, quasi senza eccezione, lo si dà per scontato. Com'è appunto da parte di qualsiasi pensatore cristiano (dunque anche Eckhart, il cui "distacco" è senz'altro concepito come liberamente deciso). Appartiene infatti all'essenza del cristianesimo il suo esser (anche) *esortazione* (implicante perciò – senza avvertire il bisogno di dimostrarne l'esistenza – l'"esortabile", inteso come responsabile di sé, perché senz'altro "libero"). Di questo decisivo problema, ci occupiamo in lungo e in largo nel nostro già citato saggio *L'eternità mancata. Spinoza.*

questo, se il paradiso fosse "sperimentabile" sarebbe in verità un inferno, giacché la beatitudine che vi sperimenteremmo potrebbe improvvisamente esser sostituita dal dolore più terribile.

Si tratta del grande limite della sapienza orientale, che «è anche il limite della mistica occidentale. È anche il limite dell'"esperienza fondamentale" dell'Essere, di cui parla Heidegger»[54].

Sentiamo ancora in merito parole decisive di E. Severino, da un suo splendido saggio di tanti anni orsono, dedicato a Eschilo:

In quanto previsione incontrovertibile, l'*epistḗmē* non è un'*esperienza* dell'immutabile. L'Oriente pensa che l'immutabile autentico (l'Atman, il Brahman, il Nirvāna) possa mostrarsi soltanto all'interno di un'esperienza privilegiata. I Greci pensano, per primi, che il senso autentico dell'esperienza emerge solo all'interno di un sapere che non è esperienza, ma conoscenza dell'incontrovertibilità del proprio contenuto. L'esperienza è il che-è-così (τὸ ὅτι dice Aristotele), è la visione che le cose stanno in un certo modo, ma che possono essere in un modo diverso, possono cioè divenire, oscillare tra l'essere e il niente. L'esperienza è, *in quanto tale*, esperienza del divenire. Ma il senso autentico dell'esperienza del divenire emerge solo quando l'*epistḗmē* "pensa" (non: "esperisce") il divenire in rapporto all'immutabile. (Il dolore getta nella follia [dice Eschilo] quando questo rapporto è assente). Un'esperienza dell'immutabile (o di quell'immutabile che è il rapporto tra il divenire e l'immutabile) è percepita, fin dall'inizio del pensiero greco, come qualcosa di impossibile. È infatti in base al *principio* dell'impossibilità che l'ente si generi dal niente (τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον, Aristotele, *Phys.*, 187 a 33-4) che i primi pensatori affermano che la sostanza e l'essenza di tutti gli enti preesiste e continua ad esistere nell'Essere immutabile. In quel principio, l'opposizione infinita tra l'essere e il niente e il non generarsi dal niente non sono il contenuto di un'esperienza, qualcosa cioè che è così, ma che potrebbe mutare e diventare non opposizione tra essere e niente e generazione dell'ente dal niente: in quel principio il non generarsi dal niente e l'opposizione di essere e niente sono pensati come ciò la cui negazione è impossibile (*adynaton*), ossia come ciò che non può essere smentito da alcuna esperienza. Ciò che non può essere smentito da alcuna esperienza non può essere qualcosa che è affermato in base all'esperienza, ma stabilisce esso la legge in base a cui si costituisce ogni esperienza […] In Parmenide la conoscenza dell'illusorietà del divenire e del molteplice non è il risvolto dell'*esperienza* ineffabile dell'immutabile […]: l'illusione non è sperimentata, ma è dedotta dal *lógos* epistemico[55]

D'altra parte, nella misura in cui il cristianesimo (o un'altra religione), nella sua pretesa di "incontrare" l'Eterno divino, esibisse le ragioni della necessità di Esso e dunque dell'"incontro" stesso, in questa misura non sarebbe fede, ma *epistḗmē*. Che è appunto quanto attiene alle prove *a posteriori* di Tommaso, che, com'è noto, si fermano all'*esistenza* di Dio, restando infinitamente trascese dall'Essenza di Dio – il suo Volto concreto (non è forse una conferma esplicita del *panenteismo*?). Che resta perciò non sperimentato, né sperimentabile, ma – *in via* – assolutamente invisibile. Di cui la "fede" è appunto *argumentum non apparentium* (cfr. *Ebr*, 11, 1).

---

[54] E. Severino, *Sortite*, Rizzoli, Milano 1994, p. 150.

[55] E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 103-4. Si badi: l'esperienza, s'è detto, non mostra la necessità; ma neppure la contingenza (di cui il "libero arbitrio" è specificazione morale: v. nota 53). In quanto tale, l'esperienza tace sia sull'esser necessità, sia sull'esser contingenza. Entrambi i piani dovendo esser eventualmente dedotti (uno solo ovviamente potendo esser il "vero") sull'"evidenza" del diventar nulla e da nulla, che l'"esperienza", questo sì, manifesta (cioè *si crede* che manifesti). Ma appunto: si tratta dell'uscire e il tornare nel nulla, *al di qua* della sua eventuale necessità o contingenza (che per l'"esperienza" restano un *problema*). Perciò e a maggior ragione non si può pensare che l'esperienza "mostri" Dio, cioè l'essere necessario per eccellenza. Essa mostra infatti solo l'esser-così e perciò il suo poter essere altrimenti è una *possibilità* che, stando sul suo piano, *non può non* restare aperta. (E anzi, a ben vedere e in ultimo, è una *necessità*, giacché se il divenire si "fissasse" definitivamente contraddirebbe se stesso: un divenuto, essendosi mostrato un non-eterno, giacché ha iniziato ad essere da nulla che era, non può assumere la pretesa di essere un che di immutabile. Dunque una necessità: che *deve* restare aperta e, come tale, *pensata, non sperimentata*; ma daccapo, questa "necessità" che il divenire sia e non si contraddica auto-negandosi, resta ancora, come tale, in silenzio circa la natura *deterministica o contingente* del divenire). (Ed è chiaro infine che l'inferenza corretta, sulla base del diventar nulla e da nulla, è la contingenza, non certo il "determinismo", che la contraddice).

Fede o credenza – che è lo stesso. "Fede", scrive Vannini, è *fiducia* (nella luce, nella verità, nell'assoluto)[56]. Ma proprio perciò, diciamo, alcunché di essenzialmente dubitabile (sia come *fides qua* sia come *fide quae*).

Certo, Eckhart scrive che «chi crede non è ancora figlio in senso proprio»[57]. Vannini cita il passo[58], ma tralascia il seguito immediato (non è ancora figlio, prosegue Eckhart, perché «a questo [al figlio cioè] appartiene vedere e conoscere il Padre (*Mt*, 11, 27)»), in cui facilmente si comprende che vero figlio è chi – come Cristo o un beato, ma non l'*homo viator* in quanto fedele – *conosce* il Padre. Non la fede come alternativa al credere (come *crede* Vannini), ché non si farebbe un solo passo avanti rispetto al *dubbio* come retroscena necessario, ma *conoscere* – nel senso forte che è stato detto poco sopra (e che Vannini sorprendentemente ignora. Si può davvero pensare che la teologia oggi – e da tempo ormai – non sia "costretta" a fare i conti con il pensiero di Severino?)

D'altra parte è lo stesso Eckhart a esibire l'identità di credenza e fede, quando, poche righe dopo, scrive che l'espressione dell'evangelista Marco (9,23) «"Io credo, Signore, aiuta la mia incredulità", indica chiaramente l'imperfezione della fede»[59] , in quanto – come la *dóxa* di Platone – «sta nel mezzo»[60] tra l'ignoranza e la conoscenza (*epistḗmē*), dunque in rapporto al conoscere «come l'opinione e la dimostrazione»[61]. E perciò è intrinsecamente legata al dubbio ("fede senza dubbio" vale "triangolo senza angoli").

Ed è sempre lo stesso Eckhart, secondo un modo di esprimersi diverso dal solito, che, immaginandosi in dialogo con un razionalista, il quale insiste nel metter in luce il carattere claudicante della fede, finisce per confermare la tesi dell'avversario, mostrando, con grande onestà intellettuale, che la fede non è in fondo che *preferenza* (di un ambito rispetto a quello opposto, che perciò, in linea di principio, ha la stessa potenza veritativa del primo): «preferisci [!] – ingiunge al razionalista – credere a san Giovanni, a san Paolo e a simili testimoni […] Credi dunque a Dio uno e trino, al Verbo fatto carne, ecc., perché questo lo testimonia non solo il tuo villaggio e il vicinato, ma la Chiesa intera»[62].

Vannini fa notare che solo eccezionalmente Eckhart usa il termine "mistico", giacché in fondo, dice, il suo pensiero è *filosofia* – e in questo caso è in genere d'obbligo citare il celebre passo hegeliano secondo cui *il mistico è lo speculativo*, cioè, per Hegel, la comprensione razionale, dialettica, dell'unità degli opposti.

Ma la filosofia di Eckhart (che c'è eccome: altissima e a tratti profetica) già cede alla fede, là dove si parla di "grazia", "dono" (dicevamo sopra) oppure di "volontà" di diventar figli di Dio. Per la quale volontà, cioè, l'"esser toccati dal vero"[63] non coincide affatto con l'apparire – sia pur vuoto e formale – (dell'idea) dell'Incontrovertibile (secondo l'eterno insegnamento di Socrate), ma con la fede (speranza, volontà e perciò, dietro il sipario, con il dubbio) che Gesù è Dio. Perciò è, appunto, volontà, "libera scelta", decisione, credenza: Agostino, non Plotino (o Socrate): «…qui [Eckhart si sta riferendo al Prologo di Giovanni] ci viene insegnato come chi vuole [crede, spera e perciò, lo sappia o meno, dubita] diventare figlio di Dio, chi vuole [*idem*] che il Verbo fatto carne abiti in lui, debba amare il prossimo come se stesso, rifiutare quel che è personale, quel che è proprio»[64].

---

[56] Cfr. *Mistica e filosofia*, cit., p. 45.
[57] *CVG*, n. 158, p. 243.
[58] Cfr. *Mistica e filosofia*, cit., p. 45
[59] *CVG*, n. 158, p. 243.
[60] *Ibid.*, p. 241.
[61] *Ibidem.*
[62] *CVG*, cit., n. 295, p. 407.
[63] Cfr. *Le 64 prediche…,* cit, pp. 233 e 397.
[64] *CVG*, cit., n. 288, pp. 398-9.

Diciamo: appartiene al cristianesimo per intero, in quanto religione, che ci venga insegnato a *volere* – a *preferire* – che le cose stiano in un certo modo (che Gesù è Dio), piuttosto che nel modo opposto, senza aver altro argomento *che non sia lo stesso volere*. Anche questo è Eckhart; ma non solo, c'è infatti anche l'altro lato. Quello filosofico. Il cristianesimo, infatti, è stato anche *epistḗmē* (oggi molto meno –, è il prezzo che si paga al banco dello scetticismo nichilistico: come per Tommaso, così è accaduto, *mutatis mutandis*, a Marx e al comunismo). E, in qualche misura, a partire proprio da san Paolo, che se da una parte sa benissimo che l'identità divina di Gesù (Cristo è Dio: è la carta d'identità, in cui convergono tutte le chiese "cristiane") non può esser *saputa* (e però riguarda la fede: *fides quae*), tuttavia dall'altro richiede ai fratelli di rinnovare la coscienza secondo un *rationabile obsequium* (*Rm*, 12, 1: in genere l'espressione è tradotta in modo assai più generico con "culto spirituale", ma la versione greca suona λογικὴν λατρείαν: "ragionevole servizio"), che anzitutto Tommaso interpreterà come *ossequio speculativo*, in cui è possibile, quanto meno, *dimostrare* l'*esistenza* di Dio (non già penetrando nella sua identità specifica: il "cristianesimo", come tale – Cristo è Dio – non è dimostrabile; oggetto di "scienza" è se mai l'*esistenza* dell'identità divina comune alle tre grandi religioni monoteiste, ciascuna delle quali, per fede, gli attribuisce poi questo o quel volto concreto). In guisa che la fede non si risolva nel suicidio di un credo *quia absurdum*, comunque in un "colpo di pistola" assolutamente arbitrario, risultando quanto meno "indirizzata" sulla base di un'incontrovertibilità preliminare (in questo modo è san Paolo per primo a rivendicare quell'"accordo" fra Gerusalemme e Atene, cui sarà riconosciuto tanto spazio nella riflessione filosofica medioevale). Ed è ancora san Paolo – lo rilevavamo sopra: § 5 – a sostenere in modo assai ardito che «abbiamo la stessa mente di Cristo» (1 *Cor*, 2, 16: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν); radicalizzando speculativamente l'*illabitur* con cui Agostino, nel *De Trinitate* (VIII, 7, 11), sostiene che Dio «penetra» (*ab extra* evidentemente) nell'anima, diventandone così "ospite" – *suo inhabitatore*: *De vera religione*, § 72 –, implicante, come tale, dualismo volontaristico, che invece l'*identità* (panenteistica) del Noῦς risolve (ma non crediamo che san Paolo sarebbe disposto a sottoscrivere!) in chiave monistico-necessaria: avendo lo stesso spirito che viene da Dio (cfr. 1 Cor, 2, 12), possiamo perciò unirci a Lui formando con Lui un solo spirito (cfr. *ivi*, 6, 17). (In forma *esplicitamente* panenteistica: creando Adamo, entro di sé, Dio pone una parte di sé fuori di sé: *Genesi* riletta, in qualche misura, con Hegel; ma questa, tendenzialmente, è gnosi, non cristianesimo: cfr. Cap. VI, § 1).

E certamente, con san Paolo – considerando i due significati antinomici dello "specchio" –, *in patria*, non "vedremo" Dio *per speculum et in enigmate* (cfr. 1 *Cor*, 13, 12), cioè nella fede («…poiché camminiamo nella fede e non ancora nella visione»: 2 *Cor*, 5, 7), ma *per speculum sine macula* (cfr. *ibid.*, 5, 18); e con san Giovanni sappiamo (=crediamo) che «saremo simili a Lui, poiché lo vedremo come egli è» (1 *Gv*, 3, 2), ma – tornando al tema dell'"esperienza" e dunque unendo i due argomenti, esperienza e fede – nella consapevolezza che

> Dio non può essere "oggetto di esperienza" nemmeno nella visione beatifica. Non perché in paradiso non sia *visto* (manifesto, sperimentato), ma perché – affinché ciò che appare appaia *come Dio*, e non come un semplice straordinario portento – deve apparire il nesso *necessario* tra ciò che è visto e il suo esser Dio; e un nesso necessario […] non può essere qualcosa che è conosciuto in base a una semplice "esperienza"[65].

[65] E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 118. Appare chiaro cioè che l'espressione "esperienza della verità", che Vannini attribuisce a Eckhart, come un suo «pensiero tipico […] l'essere uno nell'Uno, distrugge la fede in quanto credenza in un'oggettività altra» (M. Vannini, in M. Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, p. 139, nota 24), se da un lato, per quanto detto, è pura contraddizione in termini (impossibile sperimentare la necessità), dall'altro lungi dal non esser "credenza", è per l'appunto un credere – sperare, volere, preferire – di essere nel Vero (ad esclusione di altre posizioni, in linea di principio altrettanto legittime), senza averne garanzia alcuna. (E prima ancora è credere di *essere al mondo*, sovrastati dall'*eterno*, inteso senz'altro come *divino*, di essere *liberi di scegliere*, di essere accanto ad *altre coscienze*…: "inezie" – tacitamente coesistenti con la retorica altisonante e "umile" del nulla-sapere!)

Restando tuttavia fermo per noi che in questi luoghi cristiani (e non solo questi, naturalmente), quasi senza confronto, la "sapienza" della "terra isolata" – con un candore mozzafiato che ci appare oggi, nell'epoca dell'ormai compiuta *Götterdammerung*, pressoché del tutto impresentabile –, riesce ad elevarsi al sublime rango del "più simile" al *destino*.

(*Sia pur nel turbine della Follia*. Dio essendo per Paolo «colui che dà vita ai morti e chiama all'essere le cose che non sono» (*Rm*, 4, 17): i "morti", la vita dei quali è diventata nulla (solo una ultrapotente forza esterna gliela può restituire, *resuscitandoli*: v. 1 *Cor*, 35-44); le cose: preesistendo in Dio come idee, sono nulla assoluto nella loro concretezza specifica: creandole Dio fa diventar essere tale assoluto nulla, onde, diventatolo, è essere: *identità* di essere e nulla. Nella quale, in quanto è tale, ci devono essere *entrambi*: l'essere che *è essere in quanto è non-essere* e il non-essere che *è non-essere in quanto è essere*: essendo dunque entrambi *quel che non sono*! Eckhart: «se Dio ritirasse in sé quello che è suo, tutte le creature diventerebbero nulla»[66]; sino ad affermare che «un segno manifesto che l'uomo ha "lo spirito della sapienza" [si tratta dell'"uomo spirituale" di Paolo: ad es., I *Cor*, 2, 15] è che considera tutte le cose come un puro nulla. Chi può considerare qualche cosa come qualche cosa, in lui non c'è "lo spirito della sapienza" [qualcosa = qualcosa: questo è insipienza e follia!] […] tutte le cose sono un puro nulla di fronte allo "spirito della sapienza"»[67].

Leopardi non avrebbe potuto dire "di più"!).

4. LA GENERAZIONE DEL *LÓGOS* NELL'ANIMA

Si tratta del baricentro stesso del pensiero di Eckhart, continuamente ripreso e meditato, attorno al quale ruota l'intera sua Opera. Difficile sopravvalutarlo. Su di esso, tenendo conto di quanto detto sopra, proiettano la loro ombra gigantesca Plotino (e con lui Platone e Socrate, di cui potentemente si avverte la matrice "maieutica" del concetto: la filosofia) e Agostino (e il suo Dio-volontà, mille miglia remoto dalla necessità dell'*epistḗmē*: la religione).

Infatti, *da una parte*, citando Giovanni (*Gv*, 6, 24), Eckhart tien fermo che «nessuno giunge "a me, se il Padre mio non lo avrà tratto (*nisi pater meus traxerit eum*)»[68] – Dio che *sua vi nos trahit*[69] –, laddove l'uomo, a sua volta, ha libertà di accogliere la chiamata, se appunto «vuole diventare figlio di Dio»[70] (salvo riconoscere esplicitamente, ritornando sul discorso appena concluso, che la scienza – *epistḗmē* – è più certa della fede, giacché questa *ex auditu est*: *Rm*, 10, 17)[71]; *dall'altra* lo stesso concetto della "generazione di Dio" in noi è potentemente affrontato in chiave filosofica, come un

---

[66] *Sermoni tedeschi*, cit., p. 273.

[67] *Le 64 prediche…,* cit., p. 469 (cfr. anche p. 697). E Vannini si allinea senz'altro, rilevando, come cosa che va da sé, che «i concetti di essere e nulla passano l'uno nell'altro» (*Dialettica della fede*, cit., p. 22), ove tal "passare", lungi dall'esprimere la ben corretta implicazione fra i concetti di "essere" e "nulla" (assoluto e relativo che sia, come insegna Platone nel *Sofista*) nella formulazione della loro opposizione (universalmente individuata: universalità concreta), designa invece il loro "naturale" scambiarsi le parti – ed è proprio questo la radice dell'*impossibile* e dell'autentico *contronatura*. Come potrà dirsi di ciò (del diventar *niente* da parte del *non-niente*!) che è l'ambito in cui «ritrovarsi […] nella propria casa e nella propria terra, qui e ora, in questo divenire» (*ibid.*, p. 104) –, a meno di non esser l'*oltreuomo* nietzscheano che sta parlando (di sé come) di Dioniso? E pensare che quest'ambito tremendo, capace di implicazioni adeguate ad Hyde, sia luogo di "amore" e carità" in senso tradizionale? Cfr. *ibid.*, p. 107. Sino al botto finale, in cui sorprendentemente rispunta addirittura l'aborrito *dualismo*: «…certi, qui e ora, di una realtà che non si esaurisce in questa terra, *in hoc saeculo…*» (*ibidem*).

[68] *CVG*, n. 224, p. 325

[69] *Ibid.*, n. 339, p. 455.

[70] *Ibid.*, n. 290, p. 399.

[71] Cfr. *ibid*, n. 347, p. 465.

"prender coscienza", un "accorgersi" (*gewar werden*[72]) della propria più vera sostanza (la stessa di Dio), onde il *Grund der Seele* (l'"intelletto", la "scintilla dell'anima") – lo "spirito" (*pneuma*) in noi –, *non si sa come*, emerge luminoso, lasciandosi in qualche misura alle spalle la disorientata chiacchiera della psiche (*psychê*) e i malanni della carcassa corporea (*sarx*).

Dando rilievo a questo secondo aspetto (filosofico, neoplatonico: *lato sensu* "pelagiano", perciò oggettivamente eretico) e riferendosi ad Agostino (così l'intreccio filosofia/religione appare indistricabile), che nel *De Trinitate* (XII, 7, 10) parla dei due volti dell'anima – l'uno rivolto a questo mondo, l'altro direttamente a Dio –, Eckhart scrive:

> Nella scintilla dell'intellettualità, presa nudamente in Dio – là l'"uomo" [spirituale, che si rinnova incessantemente rispetto al vecchio uomo carnale] vive. Là avviene la generazione, là il Figlio viene generato. Questa generazione non avviene una volta all'anno o una volta al mese o una volta al giorno, ma *sempre*, cioè al di sopra del tempo nell'aperto ove non c'è né qui né ora, né natura né pensiero [discorsivo, diremmo][73].

Giacché poi, dietro l'angolo – e anzi in simultanea –, c'è sempre anche l'altro lato (con-fusione di filosofia e religione):

> Se qualcuno mi chiedesse: perché preghiamo, perché digiuniamo, perché facciamo tutte le nostre azioni, perché siamo battezzati, perché Dio è diventato [Lui, oggettivamente: non si tratta di un mito come per Hegel!] uomo, cosa che fu il massimo – io direi: perché Dio venga generato nell'anima e l'anima venga generata in Dio. Perciò è scritta tutta la Scrittura, perciò Dio ha creato il mondo e tutta la natura angelica: perché Dio venga generato nell'anima e l'anima venga generata in Dio[74]

In un rapido collage di citazioni eckhartiane, L. Sturlese, nella sua bella Introduzione a *Le sessantaquattro prediche* (pp. XLIX-L), conduce in piena luce il tema: «Questa generazione eterna avviene nell'anima esattamente nel modo in cui essa avviene nell'eternità» (p. 187). «Nella generazione eterna, dove il Padre genera suo figlio, l'anima è emanata nella sua sostanza e l'immagine della Deità (*bilde der gotheit*) è impressa nell'anima» (p. 317). «Di questa generazione dentro di sé ci si deve accorgere (*gewar werden*)» (p. 243).

Seguita Sturlese: «Nella metafora biologica della "generazione", declinata nelle formule della "generazione eterna", generazione interiore" e di "unione spirituale, ove Dio viene generato nell'anima e l'anima in Dio", Eckhart condensa la sua versione di un'antica dottrina teologica elaborata dalla Patristica – la "generazione del Cristo nel cuore del credente"»[75].

Ed è chiaro che, se si trattasse senz'altro del Cristo della tradizione dualistico-trascendentistica di stampo biblico (Dio perfetto *ab initio*, cui il mondo, liberamente creato, non aggiunge nulla; logica del "dono" e della "grazia", onde la fede sostituisce la filosofia, la preghiera e la "buona volontà" il pensiero rigoroso e la necessità; il piano dogmatico soppianta quello teoretico ecc.), allora l'antinomia Gerusalemme/Atene sarebbe sancita e il *rationabile obsequium* richiesto per primo da Paolo (in cui del resto dottrina metafisica della *predestinazione* e logica morale dell'*esortazione* – "necessità" e

---

[72] *Le 64 prediche…,* p. 243.
[73] *Ibid.*, p. 353.
[74] *Ibid.*, p. 85.
[75] *Ibid.*, p. L.

"libero arbitrio" – s'intrecciano continuamente in una coesistenza assolutamente contraddittoria[76]) sarebbe abbandonato come retaggio di paganesimo e, al limite, di presunzione prometeico-ateistica[77].

Ma quell'"ossequio" – quel servizio "ragionevole" (a Cristo), in cui si dà libero spazio all'intelletto e al pensiero rigoroso (che se sbaglia, si corregge *da sé*): libertà che è necessità (razionalità) – noi sappiamo bene che Eckhart lo ha esercitato come pochi e l'ha portato anche così innanzi da esser individuato dall'autorità ecclesiastica come un pericolo e una grave minaccia per la "vera fede".

Questo significa per noi che il concetto di "generazione", ben più profondamente che un richiamo alla biologia, rinvia alla *maieutica* socratica, evocando quel *parto di verità*, con cui, apparendo nel suo splendore assolutamente alternativo (rispetto al mito e perciò a ogni forma di fede), ha inizio la filosofia. Che se nasce tempo fa (nel VI secolo a. C. in Grecia), anche ed essenzialmente nasce sempre – *philosohia semper nascitur* –, eternamente, in ogni cuore "toccato" dall'idea stessa – vuotissima che sia – di verità *incontrovertibile*. Ove la "filosofia" sta tutta nell'aggettivo: "incontrovertibile". Non un'idea vaga di verità – mitologica, approssimativa, perciò meramente creduta, voluta, *preferita*; qualcosa che si può prendere oggi e lasciare domani e che perciò non convince per primo (se amante autentico della verità) quello stesso che la sostiene; un'ipotesi fra le tante, una forma mascherata di volontà di dominio e di mala-fede, in cui lasciar capitolare la nostra onestà intellettuale, se non altro per afferrarsi a "qualcosa" nel mare magno della vita –, ma lo sbocciare "miracoloso" dell'idea di una verità *la cui negazione si risolva in autonegazione* e che perciò non possa esser negata in nessun luogo, in nessun tempo, da nessun uomo e da nessun Dio. La verità che davvero rende liberi.

Perciò, in merito all'esistenza di due mondi, Eckhart riconduce esplicitamente Agostino a Platone: «uno intelligibile, in cui abita la verità stessa, un altro sensibile, che avvertiamo con la vista e col tatto […] da quello, cioè dal mondo intelligibile, *nelle anime purificate si genera la verità* [corsivo nostro] […] in quella regione delle realtà intellettuali o intelligibili si scorge la chiara verità, non offuscata da nessuna nebbia di falsa opinione»[78].

Ed è ben noto che "all'apparir del vero" – come è stato inteso – ecco che si fa il vuoto e di ciò che si "sapeva" nulla più si sa: a fronte dell'Incontrovertibile, scopriamo di essere abitati da pregiudizi, opinioni arbitrarie e gratuite quando non contraddittorie: scopriamo allora che non sappiamo niente. Così il "sapere" si è trasformato in "non-sapere". Ma è proprio questo il primo bagliore filosofico: ora sì che veramente sappiamo qualcosa: sappiamo (innegabilmente) di non sapere. L'ignoranza s'è trasformata in scienza: incomincia qui il processo del *diventar dio*: per natura, non per grazia!

---

[76] R. Otto (*Mistica orientale, mistica occidentale*, cit; cfr. Cap. I, § 3, nota 113) ha ben evidenziato l'antinomia paolina (che in altro contesto il pensiero di Spinoza, grandiosamente, replica: cfr. Cap. VI, § 1, *NOTA 2*), assolutamente insuperabile per lui entro la logica "naturale", perciò richiedendo una logica «mirabile» (p. 126). Che in verità non esiste affatto (sarebbe del resto "mirabile" e "non-mirabile", perciò non meta-naturale, ma semplicemente *contronatura*). E certo, diciamo noi, che, con san Paolo «*siamo* eternamente in Dio quello che *dobbiamo* [*Sollen*] essere, predestinati, eternamente scelti, chiamati, giustificati da lui solo» (p. 227) e, al tempo stesso – stando alle parole dell'Apostolo – «gravati di tutta la necessità di lavorare con timore e tremore, e perciò stesso gravati dell'intero rischio di mancare l'obiettivo se questo lavoro in timore e tremore non ha luogo» (*ibidem*). Ma *questo abitare simultaneo nell'eternità e nel tempo*, se alla lettera è una contraddizione bell'e buona, che nessuna logica "mirabile" potrà mai sciogliere, considerato invece nello sguardo della logica "naturale" *non tradita nichilisticamente* (=l'esser sé implica con necessità l'esser eterno), allora si presenta come un grande *presagio del destino* – in cui le cose, eterne, nell'orizzonte malato della "terra isolata" si presentano all'errante come se fossero nel "tempo" e cioè non in quanto ritmo dell'apparire e dello scomparire, ma dell'essere e del non essere. Al tempo stesso dunque noi siamo come verità (inconscia) e come errore (errare): simultaneamente, Dèi (nella realtà, ma inconscia) e miserabili (nell'errare cosciente dell'isolamento dal *destino*). (Nello stesso tempo *presso gli dèi e nell'Ade*, sintetizza il presago Plotino). Due anime abitano nel nostro petto…: cfr. § 2, nota 37.

[77] Non è forse lo stesso Paolo, com'è arcinoto, a schierarsi assai severamente contro la presunzione del sapere (filosofico, evidentemente)? «Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo non conobbe Dio con la sapienza […] mentre i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocefisso […] stoltezza per i pagani […] Ma la scienza gonfia, la carità edifica…» (1 *Cor*, 11, 20-22 e 8,1)

[78] *CVG*, n. 449, p. 583.

Nell'esser quel che nel profondo siamo – di là dalla chiacchiera con cui barattiamo, per ottener "sicurezza", l'Abisso che si spalanca in noi (altro che la miseria dell'inconscio freudiano!) – e cioè nel diventar quel che si è.

«Ma qui si deve giungere ad un sapere trasformato […]; dal sapere si deve giungere ad un non sapere. Allora dovremo divenire sapienti con il sapere divino e allora il nostro non sapere viene nobilitato e ornato con il sapere soprannaturale [solita interferenza "religiosa", che fa *pendant* con le correlative interferenze filosofiche]. E qui, ove noi ci manteniamo pazienti, siamo più perfetti che se fossimo agenti»[79].

«Se qualcuno crede di sapere qualcosa, non ha ancora appreso come bisogna sapere», scrive san Paolo (1*Cor*, 8, 2). Apparentemente nulla di diverso da Socrate, salvo che per la forma (e poi, certo, anche per il contenuto) si tratta di due tesi opposte: "come bisogna sapere" per san Paolo? Affidandosi a Cristo e perciò «distruggendo i ragionamenti» (2 *Cor*, 10, 4) (poi però c'è anche di mezzo l'"ossequio ragionevole": solito intreccio…); laddove Socrate intende il "sapere" ("come bisogna sapere") non come *Lógos* "creduto" (*fides qua*), ma *saputo*. (In ogni caso non una "base" razionale trascesa da una dimensione meta-razionale", come tale impossibile all'uomo, ai contenuti soprannaturali della quale gli è dunque possibile accedere solo per fede: Tommaso). «Perché io, dice appunto Socrate, non ora per la prima volta, ma sempre, sono stato siffatto da non dare ascolto a nessun'altra cosa di me se non alla ragione»[80]. Che si *apre* ("in noi", si dice: ma siam piuttosto noi – Daniele, Cristina, Fabio – ad esser in Lei) all'esser *improvvisamente toccati dalla verità*.

Un'espressione, quest'ultima, tanto fortunata e ricorrente (nell'avverbio e/o nel verbo) nei contesti più svariati[81], quanto senz'altro inadeguata nella sua povertà metaforica. Qualcosa di simile accade

---

[79] *Le 64 prediche…*, p. 199. Analogamente Hegel invita alla "passività" (da parte dell'io empirico, sì che si palesi l'Io trascendentale, cioè quel che veramente siamo) e cioè a «rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti, non intervenirvi con arbitrio e con una sapienza acquistata purchessia: ecco la discrezione che costituisce essa stessa un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto»; onde l'unico sforzo richiestoci consisterà nel "lasciar essere" la "cosa stessa", non restandoci dunque «altro atteggiamento che il puro stare a guardare» (*Fenomenologia dello spirito*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1979, I, pp. 49 e 75). In tal guisa tuttavia rilevavamo la contraddizione della dipendenza (del mostrarsi) della Necessità da una decisione, senz'altro intesa come "libera" e cioè *contingente* (cfr. F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, cit., pp. 239-40). Così, a sua volta, il taoismo si presenta come *esercizio*, inteso appunto come imperativo a *lasciar* essere; trovandosi perciò a *celebrare* il non-agire, dunque… agendo. Stessa incongruenza in Heidegger, in cui il (la *tecnica* del) "lasciar essere" dovrebbe valere come alternativo alla Tecnica. In un suo poema (*The ballad of East and West*, 1889), R. Kipling ha scritto *east is east, and west is west, never the twain will meet*. R. Otto utilizza il passo come esergo del suo saggio *Mistica orientale, mistica occidentale* (*op. cit.*), mostrando come, al contrario, ci sia sorprendente convergenza fra il pensiero del mistico indiano Śankara (VIII sec.) e M. Eckhart. A nostra volta diciamo: tecnica rivolta all'esterno, tecnica rivolta all'interno: così Occidente e Oriente, in quanto contrari (*twain*) si incontrano nel genere comune del loro esser entrambi *tecnica* (*téchne, actio, creatio, ars, poíesis*): *persuasione impossibile di far essere quel che non è e non essere quel che è.* La convergenza non sta nella "mistica", ma nella follia condivisa!

[80] *Critone*, 46 b. Eraclito: Ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην (Esiste una sola cosa saggia: conoscere la ragione: fr. 41).

[81] Anzitutto Platone: «Improvvisamente, come luce che si accende allo scoccare di una scintilla», la conoscenza della verità «nasce dall'anima e da se stessa si alimenta» (*Lettera* VII, 341, c-d); e nel *Simposio* (210 e): «…all'improvviso gli si rivelerà una bellezza meravigliosa per sua natura […]; bellezza eterna, che non nasce e non muore, non s'accresce e non diminuisce, che non è bella per un verso e brutta per un altro…»; a suo modo S. Giovanni: «Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre» (*Gv*, 6, 44); per Plotino si tratta di «un semplice contatto interiore durante il quale […] non si avrà né la possibilità nel il bisogno di parlare» (*Enneadi*, V, 3, 17); Eckhart: di questa generazione (della verità) «ne troviamo una similitudine nel fulmine. Quando il fulmine colpisce, uccide ciò che è lì […] Guarda, così avviene a tutti coloro che vengono toccati e colpiti (*berüeret und getroffen*) da questa generazione…» (*Le 64 prediche…*, p. 233); «chi per una volta viene toccato dalla verità […] non se ne potrebbe distogliere mai un istante» (*ibid.*, p- 397); Agostino: «Ecco, se puoi, rimani a quella prima battuta quando vieni abbagliato come da un lampo allorché viene detto: Verità» (*De Trinitate*, VIII, 2, 3); Ugo di San Vittore (citato da Eckhart): «Quale è questa dolcezza [si chiede l'anima], che a volte mi tocca e mi colpisce tanto fortemente e soavemente, che io mi sento completamente estraniata a me stessa e, senza sapere dove, rapita via? Infatti sono improvvisamente rinnovata e trasformata tutta quanta, e comincio a provare felicità più grande di ogni dire […] e vedo ormai di essere altrove, non so dove…» (*CVG*, n. 49, p. 117); Margherita Porete parla di un'istantanea rivelazione della gloria Dio – sul modello della folgorazione di Paolo sulla via di Damasco e del suo

ancora in Spinoza, il quale, come Socrate (il prigioniero cavernicolo), sperimenta individualmente il pungolo irresistibile di ciò che chiamerà, sviluppandone le implicazioni, *amor Dei intellectualis* (*Etica,* V, p. XXXIII). Non così invece per Hegel – che in ciò porta il tema a piena coerenza concettuale, liberandolo dalla scorza metaforico-individualistica –, per il quale l'apparire esplicito del Vero nel cui seno già da sempre inconsapevolmente ci troviamo (e come potrebbe essere altrimenti?) non accade per avventura: «Dobbiamo persuaderci che la natura del vero è quella di farsi largo quando è arrivato il suo tempo, e che solo allora appare, quando il tempo è venuto»[82]. E non accade a "uno" – benché sia sempre "uno", come alfiere e testimone, a dar per primo voce all'Uno. Di qui, si diceva (nota 275) la necessità per Hegel – che già in Spinoza potentemente si avverte, a partire dal *mos geometricus* (l'analogo della "dialettica" per Hegel), presentato come l'anima stessa della Verità – di rinunciare a pensieri "propri" (Eraclito: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας…: non dando ascolto a me, ma al *Lógos*…: fr. 50).

Ora, Vannini, come si diceva, interpreta la eckhartiana generazione del Verbo nell'anima a prescindere da qualsivoglia *eccedenza* semantico-ontologica (sbrigativamente rifiutata come "mitologica"), valorizzando in particolare l'immanentismo dei passi più arditi di Eckhart[83], e in conseguenza di ciò sostenendo che «noi generiamo il Verbo *solo in quanto lo siamo* [corsivo nostro], ovvero esso si è generato in noi – questa la duplice, scambievole "nascita" di cui parla Eckhart: di Dio in noi, di noi in Dio»; tale generazione si fonda cioè sull' «identità del nostro essere divino […] il volto di Dio è il nostro volto»[84]. In relazione a ciò, seguita Vannini – così interpretando la "mistica" in generale, da Agostino a Margherita Porete a Eckhart all'Anonimo francofortese ecc., proiettando cioè su di essa convinzioni per se stesse più che legittime, ma con cui, in questo modo, si finisce, già

---

rapimento in cielo (*At*, 9, 3; 2 *Cor*, 12, 2-4): «Infatti è un aprirsi, come un lampo e un sùbito richiudersi […] toccata da Dio per grazia (*qui est de Dieu touchee par grace*) […] un lampo altissimo e penetrante, mi mostrò d'improvviso e sé e me» (*Lo specchio delle anime semplici*, a cura di M. Vannini e G. Fozzer, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 237, 377 e 439); Pseudo-Meister Eckhart (Sorella Katrei): «Sappi che nessuno può far resistenza a chi è toccato da Dio […] toccato [cioè] dalla verità […] chi è toccato dalla verità ha nello Spirito santo il suo maestro […] l'uomo riceve un colpo mortale, viene colpito in se stesso dalla luce divina» (*Diventare Dio*, Adelphi, Milano 2006, pp. 50, 52 69); l'Anonimo francofortese: «Quando all'anima si scopre e si rivela qualcosa di questo bene perfetto, magari in un'improvvisa visione o in un rapimento, si genera nell'uomo il desiderio di avvicinarsi a tale bene ed unirsi ad esso» (*Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2009, p. 231). Ritornando ora a Platone, che sta *al principio* di questa intuizione – tanto condivisa, quanto "sospesa" nell'enigmatico istante del subitaneo "toccamento" o "illuminazione" che sia, che accade come evento inspiegabile (ciò che cristianamente è più facile ammettere, riferendosi allo spirito che *ubi vult spirat*: così, ad es., M. Maddalena de' Pazzi parla del Santo Spirito che ci colpisce con i dardi del suo arco: cfr. *Le parole dell'estasi*, cit., p. 174) –, il passo che ci pare decisivo riguarda il celeberrimo "mito della caverna" – come pochi altri gravido di *Presagio* –, in cui il prigioniero, *non si sa come*, ri-generato dalla verità che (si) genera (in lui), si trova irresistibilmente coinvolto e trascinato entro il processo tormentato della ricerca onde in lui (*Platone non lo può ancora a dire, Spinoza incomincia a dirlo, Hegel lo dirà a tutto tondo*) la Verità cerca e trova sé. (Ildegarda di Bingen, che non sapeva nulla di Platone, cristianizza l'evento, nella visione di un uomo, giacente nelle tenebre (lei stessa, ciascuno di noi prigionieri), il quale, «da lui [dal Cristo coperto di sangue] toccato (*per eum tactus*), incominciò a splendere, si alzò e ne uscì», mettendosi in marcia verso «la splendida felicità dei suoi insegnamenti salvifici»: *Conosci le vie*, tratto da *Il Cristo*, V, cit., pp. 35-41). Così, diciamo, lo "spirito" unico, scaravoltato nella Notte dell'Errore, in questa regale processione capitanata da Platone, attraversa i millenni, avvolto dallo splendore dell'aureo Presentimento. (Vi si aggiunga, nella mistica orientale, come «presa di coscienza, che avviene come in un lampo», «la comprensione della grande parola [dei *Veda*]: *Tat tvam asi*»: R. Otto, *Mistica orientale*…, cit., p. 51).

[82] *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 60.

[83] La materia di scelta è certo assai ampia (si tratta della cima speculativo-profetica del suo pensiero). Ad esempio: «Conoscere Dio ed essere conosciuti da Dio, vedere Dio ed essere visti da Dio, sono una sola cosa in realtà»; «Dio può fare a meno di noi tanto poco, quanto noi possiamo fare a meno di lui»; «Un uomo giusto non ha bisogno di Dio. Non ho bisogno di quello che possiedo»; «non posso essere Figlio di Dio, se non ho lo stesso essere che ha il figlio di Dio»; «l'uomo non è simile a Dio, ma assolutamente identico e lo stesso che egli è, assolutamente» (*Sermoni tedeschi*, cit., pp. 223, 75, 162, 226, 235). «La conoscenza con cui Dio si conosce interiormente è la conoscenza di ogni spirito distaccato e non altra» (M. Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, a cura di M. Vannini, SE, Milano 2016, p. 59). Ovvio che Hegel ne fosse entusiasta.

[84] *Mistica e filosofia*, cit., pp. 62 e 187.

lo dicevamo, per non distinguere tra seme e frutto (sovrapponendo senz'altro questo a quello) –, «affermare l'alterità di Dio [con cui, certo, lo si rende involontariamente un che di finito] può essere il momento iniziale, ma da esso deve poi trarsi il superamento dell'alterità, la verità dello spirito»[85]. Infatti, scrive, «Dio come altro compare in rapporto all'io, preso come altro sussistente [si avverte sullo sfondo Hegel, che è buona e anzi ottima cosa; ma non lo è affatto se lo si proietta *immediatamente* su Eckhart o un altro "mistico", in cui "Hegel" – e anzi Gentile! – è ancora profondamente "incubato"]. Perciò si pensa Dio come un altro solo finché si è determinati come piccolo io […] ma quando il piccolo io [individuale, empirico] si supera nell'unità dello spirito [ciò per cui nemmeno Kant *sufficit*!], anche Dio scompare come altro – l'io e il tu sono lo stesso, perché non v'è un io diverso da un tu: non più io né tu, ma spirito»[86].

Si tratta di tesi non semplicemente legittime, bensì anzi esprimenti la coerenza estrema di ogni incongruo dualismo e che, soprattutto in quest'ultima citazione, Gentile (di nuovo) sottoscriverebbe senz'altro, di contro al dialogare dualistico cui, ad esempio, dà spazio il pensatore di fede ebraica M. Buber. Per il quale, com'è noto, non si può parlare *di* Dio. Del resto, come per Vannini/Eckhart/Gentile. Ma per motivi *opposti*: per Buber, stante la trascendenza assoluta che rende il divino ineffabile al nostro povero sapere (dualismo biblico-giudaico, cui Vannini riferisce l'essenza dell'alienazione[87]) – quasi che poi si potesse, in tal quadro di separatezza, secondo lo stesso Buber, parlar *con* Dio (la stessa contraddizione, in fondo, del luterano K. Barth: cfr. § 2, nota 39) –; per Vannini/Gentile, stante l'inoggettivabilità dello spirito in quanto "movimento e vita" – e che proprio perciò, come abbiamo duramente sostenuto, non può esser spirito "cristiano", ma *diveniristico-dionisiaco*, salvo chiamar "bianco" il "nero". (In perfetta sintonia con Gentile, Vannini considera del tutto fuorviante «l'idea della resurrezione di Cristo come segno definitivo della sua divinità, della verità esclusiva della fede cristiana, e, insieme, come garanzia della finale resurrezione dei morti. Questo – scrive – è il prodotto di Paolo, […] che non comprese il messaggio evangelico della morte dell'anima e della rinascita nello spirito e costruì un *dys-anghélion*, una cattiva novella, appoggiandosi a quella apocalittica giudaica che gli era familiare»[88]).

---

[85] *Ibid.*, p. 190.

[86] *Ibid.*, p. 186. E se con santa Caterina da Genova (citata da Vannini: *Mistica e filosofia*, p. 91) «Il mio io è Dio, e non riconosco altro io che Dio stesso», segue che l'evidenza del "cogito" – *cogito ergo sum* –, *per inferenza metafisica* (che in genere i santi "scavalcano"), si costituisce appunto come Io trascendental-divino: siamo di nuovo, a ben vedere, al cuore della "mistica" attualisticamente aggiornata (non certo attribuibile a santa Caterina!). Vannini, giustamente, difende Eckhart (e Hegel) dalle accuse di (statico) panteismo. Ebbene, si veda se la sua visione del mondo, che al tempo stesso fa valere come quella di Eckhart, non potrebbe condividere il seguente passo, con cui un filosofo si difende dalla stessa accusa: «Il panteista pensa Dio non come spirito, ma come natura […] Egli infatti dice che tutto è Dio, immediatamente; e con ciò rende infatti impossibile quella concezione morale e veramente religiosa della vita [il distacco!], a difesa della quale i pensatori cristiani hanno sempre combattuto il panteismo. Laddove essi non hanno mai contestato, anzi hanno affermato la divinità dello spirito: di quello spirito, per cui, al dire di Paolo di Tarso, l'uomo muore a se stesso per rinascere in Cristo. Lo spirito non è. La sua nascita perciò [generazione del Verbo!] suppone una morte. Si deve cessare di essere quello che si è per diventare spirito […] Ora il panteista non vuole nessuna morte. Tutto quello che è, dev'essere, perché è quel che dev'essere, Dio stesso. Lo spiritualista invece sostiene che niente di quel che è, dev'essere: si chiami anche spirito, se è, dev'essere negato, deve morire. Così cessa di essere un sepolcro imbiancato e risorge in una palingenesi divina». Chi scrive? Gentile, naturalmente (*Sistema di logica…*, II, cit., pp. 382-3).

[87] Secondo Vannini l'ebreo Gesù, il quale «visse dall'interno dell'ebraismo l'esperienza dell'assoluta alterità di Dio», l'avrebbe in seguito oltrepassata, concependo perciò «l'unità con Dio, la fine dell'alterità» (*Mistica e filosofia*, cit., p. 190; v. anche *Mistica, psicologia e teologia*, cit., Parte Terza): questa, l'essenza del "Vangelo", di cui Gesù sarebbe l'eterno messaggero.

[88] *Mistica, Psicologia e teologia*, cit., p. 103. Per questo motivo, Vannini ritiene che non abbia alcun senso parlare di "mistica ebraica" e "mistica islamica", stante il dualismo ontologico che contraddistingue le due religioni. «Al contrario il cristianesimo, nella misura in cui si basa sulla umanità di Dio – orrenda bestemmia per ebrei e musulmani – è religione mistica per eccellenza. L'essenza mistica del cristianesimo lo avvicina perciò a induismo e buddhismo e lo oppone radicalmente a ebraismo e islamismo. Il cristianesimo non ha nulla a che fare con ebraismo e islam» (*ibid.*, pp. 104-5). Ci pare in merito che si possa e anzi si debba dire di più, visto che se da un lato Vannini riconosce che la gioia «da e nel divenire è la caratteristica di Eckhart che lo separa dal buddhismo» (*Dialettica della fede*, cit., p. 37); e che, dall'altro,

Allora, se Vannini così intende Eckhart e dunque il tema della "generazione del Verbo" (diciamo brutalmente: con Gentile); R. Otto (come di passaggio e in qualche misura s'è già visto) lo interpreta invece con san Paolo "letto" da Lutero; in particolare con la sua *dottrina della predestinazione*, che innegabilmente attraversa l'intero epistolario dell'Apostolo, unitamente a un incessante *esortare*, parimenti presente in tutte le sue lettere (se ne parlava in nota 76; cfr. anche Cap. VI, § 1, *NOTA 2*). Un'antinomia insuperabile, scrive Otto, salvo che non la si intenda – al di là della logica "naturale", come lui pretende (del resto assurdamente: v. nota 76) –, nella duplice e simultanea prospettiva onde *uno stesso uomo*, «che è in Dio realtà eterna, che è eternamente posto dal suo decreto», «è per *noi* – secondo questa singolare logica – questione di scelta, agire, divenire, gravato di tutta la necessità di lavorare con timore e tremore […] e proprio quella stessa persona che è salvata eternamente, che nessun demonio può strappare dalle mani di Dio, proprio *essa* è un povero peccatore, impotente e bisognoso della grazia salvatrice»[89]. Così Otto – secondo quella che lui stesso definisce una «"eccessiva" dottrina della grazia»[90] – intende l'"uomo divinizzato" di Eckhart, l'"uomo nobile", ri-generatore di sé in quanto generatore del Verbo (in Dio da sempre e per sempre, nel tempo come *immagine mobile* dell'eternità stessa e perciò dell'eterna predestinazione divina): l'uomo che diviene così «identico, coeterno di Dio, concreatore del mondo e di tutte le cose […] A volte essa [la dottrina della grazia] ha in Eckhart un tono sinergetico [=opera Dio *e* opera l'uomo, in sinergia con Lui, sia pur restringendo le pretese: l'uomo *lasci agire Dio in sé*], ma non è questo, dice Otto, il senso della sua speculazione»[91]. Non è questo il senso del pensiero di Eckhart, giacché, rimossa luteranamente la teoria della "collaborazione", ci si trova sulla «linea che conduce alla giustificazione passiva, *sine omnibus propriis viribus, meritis aut operibus* [in tal modo la logica "mirabile" invocata da Otto ci pare si avviti secondo nuovi aspetti della contraddizione di partenza, stante che allora, visto che la sinergia è esclusa, il lato "temporale" decade inevitabilmente a *illusione*, sì che ci si trova nella contraddizione di Parmenide, la cui pretesa che solo l'essere è, è smentita proprio dal teorema per cui il mondo *è* illusione]»[92].

---

l'Assoluto cui si riferisce non è certo l'io individuale, ma neppure nulla che trascenda l'umano, ecco che si trova a condividere, daccapo con Gentile e al di sopra del celebrato Oriente, la "gioia" (ma come se ne potrà mai parlare visto che leopardianamente «la verità è il nulla intorno a noi»?: *ivi*, p. 37) dell'Io trascendentale *cioè del Divenire puro* (che, sempre in comune e chiaramente al di là di ogni cristianesimo, Gentile e Vannini, ritenendosi invece autentici cristiani, chiamano ancora "Dio" – in fondo per ragioni *morali*: Dio è morto ma la morale resta in piedi: cecità totale dinanzi al "martello" a 360 gradi di Nietzsche).

[89] R. Otto, *Mistica orientale…,* cit., p. 227. «Secondo Eckhart – scrive Otto – […] uno stesso uomo viene considerato sotto due aspetti. Da un lato come essere del tempo e della transitorietà, del divenire e della formazione; dall'altro, com'è, egli stesso, eternamente in e presso Dio. Questa concezione [che Otto riconduce esplicitamente a Platone] ha molte somiglianze con la dottrina kantiana del carattere intelligibile dell'uomo, sottratto, come tale, al tempo e allo spazio e alle leggi di natura, e d'altra parte, in quanto fenomeno, sottomesso a tutto ciò […] Come il "carattere intelligibile" di Kant non si aggiunge a quello empirico, ma ne è alla base eternamente, così il fondo dell'anima non si aggiunge alle parti o potenze dell'anima. Esso è l'uomo *sub specie aeterni* in opposizione [si noti come la logica "mirabile" ceda senz'altro, implicitamente, il passo alla logica "naturale" in quanto opposizione degli opposti] all'uomo *sub specie temporis*» (*ibid.*, p. 229, nota 1), mera appendice estrinseca e anzi, inevitabilmente, pura illusione (con il carico di contraddizione che comunque rimane). Vorremmo anche citare, oltre a Platone (riferimento primo) e Kant, anche lo Schelling delle *Ricerche filosofiche*, in cui l'essenza intelligibile dell'uomo viene concepita nel modo più radicale nel segno della *predestinazione*, onde «l'uomo nel modo stesso che opera qui, ha operato dall'eternità e nel principio della creazione. Il suo operare non *diviene*, come egli medesimo quale essere morale non *diviene*, ma è per sua natura eterno» (*op cit.*, p. 92). Da ciò «l'innegabile necessità di tutte le azioni», proprio perciò compiute non "contro", ma *con* la propria volontà (p. 90). Libertà che è infatti la stessa necessità *in quanto svolgimento della legge d'identità* dell'essenza di ogni uomo (fa capolino anche Leibniz): v. *ibid.*, p. 88.

[90] *Ibid.* p. 226. L'"eccesso" in parola è evidenziato da parte di Otto attraverso una citazione di Eckhart, in cui vige l'agire di Dio ad angolo giro: «Tutto è suo e niente è tuo, assolutamente. Quel che Dio opera, prendilo come suo, e non come tuo». (Così, diremmo, la coerenza cristiana conduce alla distruzione del proprio stesso carattere di "religione" – implicante, come tale, un rapporto fra *due* dimensioni reciprocamente indipendenti, almeno relativamente).

[91] *Ibidem.*

[92] *Ibidem.*

Sul presupposto (ebraico o luterano che sia), daccapo, del divino come Altro che, in linea di principio, dovrebbe poi esser Tutto: *acosmismo* (in cui il mondo, proprio per poter essere negato, si trova ad essere antinomicamente affermato).

L'esatto opposto della tesi di Vannini, per il quale l'eterno divino in noi, di cui dice Eckhart, non è altro che *noi stessi nella nostra più profonda identità*; ed è perciò esso (dunque davvero "io") a liberarsi – con Fichte, sempre e non mai: *immer wieder* – dalla propria zavorra psico-rappresentativo-corporea, non già rinnegandola *simpliciter*, sì anzi recuperandola dialetticamente (in quanto "mezzo"), dopo averla negata sia come *scopo* (errore per eccesso: tesi), sia come nulla (di valore: errore per difetto: antitesi).

In Otto, dunque, la dottrina della nascita, nel fondo dell'anima, di Dio o del Verbo eterno, coincide dunque con l'elezione eterna da parte di Dio nei confronti di questo o quell'uomo. Pronunciando la Parola come eterna in se stesso, Dio la pronuncia come eterna nell'anima, in tal modo generando il Figlio in sé dall'eternità, nell'atto stesso in cui lo genera fuori del tempo in noi – che nel tempo partecipiamo realmente (ma, s'è visto, si tratta della realtà *dell'illusione*: in ultimo l'"uomo", in quanto centro di volontà relativamente autonomo, non esiste nemmeno) della nostra stessa idea eterna in Dio, partecipando perciò, mediante quella, alla dimensione divina medesima.

Dal divenire dello spirito in quanto *vita* infinita ed eterna – *qui e ora: the sublime is now*: il finito (*sub specie aeterni* o in quanto *ewig nun*) è l'infinito stesso – secondo l'interpretazione immanentistica di Vannini («Dio in quanto vita»[93]); a questa sorta di *acosmismo parmenideo*, con cui Otto riconduce Eckhart su posizioni ultra-trascendentiste (rispetto alle quali il tempo non è affatto la stessa eternità, come vuole – del resto assurdamente – Vannini, ma – con Parmenide e il buddismo (e Einstein) – mera parvenza o illusione).

Ora però, diciamo, *sul primo versante*, che il "sublime" non può avere che natura *dionisiaca* (quindi, secondo i canoni tradizionali, essenzialmente immorale; o "morale", certo, ma secondo parametri nuovi: moralità della "volontà di potenza"), giacché ciò che «non è, ma si fa», non è e non può essere, ovviamente, «il sacro», come crede invece Vannini[94] (proiettando il proprio *incoerente* nichilismo su Eckhart e sulla mistica in generale), giacché ciò che era nulla e che *facendosi* diventa essere e poi – essendo un cominciante, non potendo perciò non finire – ritorna ad esser nulla, proprio niente ha da vedere con la *sacertà*, ma con l'assolutamente profano e *profanabile*: infatti, che violenza sarebbe mai quella di chi distruggesse un distruggibile? Non sarebbe forse esser giusti, *dandogli quello che gli spetta*? E se, per anacronistica interferenza etica, si obiettasse che si deve (*Sollen*) "lasciar essere" (Heidegger), si dovrebbe rispondere che *quello che* si lascia essere – visto che «il nulla abita davvero accanto all'essere»[95] –, *proprio quello* non è una sorta di limbo neutrale, ma è l'essenza stessa della guerra, in cui le determinazioni del mondo, divenendo, si annientano, diventando altro da sé (si annientano per quel che erano: *non sono ma si fanno*) e perciò, proprio distruggendo l'altro, distruggono sé. Enticidio che è suicidio e viceversa (*l'uomo deve essere ucciso*, ripete Eckhart[96]). Guerra e odio, altro che amore e pace![97] (E perciò, del tutto paradossalmente e contro le intenzioni, assolutizzazione della *regio dissimilitudinis*).

---

[93] *Mistica e filosofia,* cit., p. 92.

[94] Cfr. *Dialettica della fede,* cit. p. 141.

[95] *Ibid.*, p. 129.

[96] Ad es. in *Sermoni tedeschi,* cit., p. 101.

[97] In varie occasioni, riferendovi la propria interpretazione di Eckhart, Vannini ama citare un verso di Eschilo: «Ciò che è divino è senza sforzo» (*Supplici,* 98) (cfr. ad es. *Mistica e filosofia,* cit. p. 158, nota 27 e *Dialettica della fede,* cit., p. 69); ma il divenire, che Vannini in lungo e in largo celebra, è proprio una Forza: come tale creatrice/distruttrice. Dunque smentendo se stesso: niente di divino! (Diciamo allora: non dovrà vedersi se mai in quel verso – uscendo da queste banali contraddizioni – un autentico *Presagio*, onde il vero "divino" nulla ha da vedere con forze e sforzi, giacché è la totalità eterna dell'ente, incluso il sogno – l'incubo – circa l'esistenza di forze?).

Sul *secondo versante* – quello in cui R. Otto pensa di cogliere il pensiero di Eckhart –, se non ritroviamo il grave limite in cui incorre per noi l'indebita proiezione nichilistico-vitalistica di Vannini, è però da segnalare l'altrettanto grave lacuna, onde lo studioso tedesco – come rileva lo stesso Vannini nella sua Postfazione al testo di Otto –, invocando a più riprese «la "categoria" dell'*intuitus mysticus* e, insieme ad essa, l'opposizione tra logica e mistica», riconduce il pensiero di Eckhart a "irrazionalismo", perdendo senz'altro di vista «il carattere eminentemente speculativo della sua mistica»[98], in cui la "razionalità" è da ricercare a un livello superiore, come anticipazione della "logica" hegeliana – della quale, è indubbio, potenti in Eckhart sono le prefigurazioni, nel segno del monismo o, come ama dire Vannini, della *ablata alteritate*. In tal guisa perdendo anche di vista l'immanente e tacito nesso teoretico che fa grande Eckhart, nella misura in cui, per lui, la mistica germanica inclina all'Idealismo.

Insomma: se Vannini lo fa esageratamente moderno[99], Otto lo rinchiude senz'altro nell'antico. Ove per noi Eckhart è invece, per così dire, l'uno e l'altro: un grande Giano – e perciò *Lacerazione* in cammino.

5. GENERAZIONE DEL *LÓGOS* E DISTACCO

Nella sua Introduzione al *Commento al Vangelo di Giovanni,* Vannini sottolinea che «Eckhart parla di una reciproca generazione: del Figlio da parte nostra, nostra da parte del Figlio»[100]. Ove è chiaro che il lettore non deve fraintendere quel "da parte nostra", giacché nell'espressione "generazione di Dio", il genitivo ha valore soggettivo e oggettivo: Dio «genera sé in noi»[101]. Sì che "da parte nostra" significa il "luogo", non certo la "causa", salvo che non si intenda il "noi" non come io psicologico, con nome e cognome, ma come lo stesso *Deus in nobis*, la cui "presenza" da inconscia, "generandosi" (è il significato dell'esser "toccati" dalla verità), si fa cosciente di sé. (*Essendo essa "ospite" come l'effigie sulla superficie dello specchio o consustanziale come il mare per l'onda*? Giacché, diversamente dallo specchio, che è tale anche senza questa o quell'immagine, l'uomo non è tale senza lo "spirito" – *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* –, dunque è divino *in quanto uomo*: e Dio non gli è "ospite", più di quanto lo sia il mare rispetto all'onda[102]. Dualismo oltrepassato

---

[98] *Mistica orientale…,* cit., p. 252-3.

[99] Giungendo persino a sostenere che «non v'è mai nella cristologia di Eckhart un riferimento storico concreto ai fatti storici del peccato originale, della incarnazione, della morte, della resurrezione di Cristo, ma tutto quanto è visto [*simpliciter* come per Hegel o Gentile] in un senso esemplare, come segno e simbolo di quanto accade nel nostro eterno presente, nell'anima nostra. Non v'è alcuna salvezza, nessun atto che salva al di fuori di quanto avviene nella nostra anima» (*Dialettica della fede,* cit, p. 24). E invece (a parte i tantissimi passi *religiosi* in cui Eckhart si allinea alla "vera fede" del suo tempo e correlativamente alla convinzione circa la verità storica degli eventi corrispondenti) egli, ad esempio, esplicitamente scrive: «…tutto quel che qui è scritto: "il Verbo si è fatto carne", fino a "pieno di grazia e verità", compreso – *rimanendo sempre presupposta la verità storica* [corsivo nostro] – contenga e insegni…» *CVG*, n. 124, p. 209); «Si deve notare che tutte queste cose, dette di Giovanni il Battista e di Cristo, *sono avvenimenti dotati di verità storica* [corsivo nostro]…» (*ibid.*, n. 142, p. 225).

[100] *CVG*, p. 23.

[101] M. Eckhart, *Le 64 prediche*…, cit., p 473.

[102] Tutta la preziosa ambiguità – fra dualismo e monismo – in queste parole di Eckhart: «Quando Dio creò l'anima, piantò sé in lei e venne coperto» (*Le 64 prediche…,* p. 809). Forse che l'anima (dell'uomo) è già "anima" anche senza il divino in lei (che dunque *le si aggiunge* e perciò le è "altro"), *oppure* non lo è affatto e incomincia ad esser anima simultaneamente all'esser divina nel suo fondo (onde, e inevitabilmente, Dio è "fuori di sé" in essa, non potendo, se creatore, crear altro che se stesso)? Chiara la cornice mitologico-dualistica; più chiara la pressione filosofico-monistica su quella – che già si spezza.

sin da principio; in qualche modo, persino in sede biblica. Tema di enorme portata, qui solo accennato e su cui ritorneremo: cfr. Cap. VI, § 1).

Tale *generatio*, si diceva, coincide con quel "sapere trasformato" (come lo chiama Eckhart), in cui consiste il saper-di-non-sapere e perciò con il primo grado, diciamolo così, di "distacco" – *Abgeschidenheit, Gelassenheit*[103] –; giacché non si è mai così "distaccati" da non poterlo essere di più.

Chiediamo: all'apparir del vero (lasciando indeterminato come lo si voglia intendere[104]) consegue il distacco, oppure è necessario distaccarsi perché la verità si mostri? Ma la domanda è mal formulata poiché presuppone erroneamente un legame di premessa-conseguenza (o di causa-effetto) fra ciò che in verità costituisce i due lati *di un medesimo*. Onde i "due", per loro stessa natura ed essenza, accadono simultaneamente. Solo in questa consapevolezza si sfugge all'inevitabile *circolo vizioso*: è perché ci rinnoviamo che ci distacchiamo, è perché di distacchiamo che ci rinnoviamo: il rinnovamento dipende dal distacco, il distacco dal rinnovamento.

Ma appunto, il circolo non esiste perché i "due" sono il medesimo, la cui crescita si produce all'unisono su entrambi i versanti: quanto di rinascita, tanto di distacco e viceversa. E si noti che la "crescita" in parola riguarda – da Platone a Spinoza a Hegel – sia il lato intellettuale, sia quello morale. Intelligenza e Amore. Daccapo due lati dello stesso. (Come nessun altro, aveva provato a insegnarlo Gentile: identità, nella differenza, fra logica ed etica, giacché la vera luce è tale in quanto al tempo stesso scalda, né c'è vero calore che non illumini). (Restando tuttavia aperto – in sede filosofica; la questione non esiste in campo di fede, ove *spiritus spirat quando vult* – il problema *del Lógos dell'apparire del Lógos*, non essendo accettabile che accada per avventura: cfr. la citazione di Hegel, corrispondente a § 4, nota 82).

E dunque: "apparir del vero" – *cioè* distacco, purificazione, libertà, morte mistica che è moralità. *Lo stesso* nei suoi diversi volti. Ove se il *distaccato* è, senza problema di identificazione: l'io empirico-psicologico e le sue correlative "proprietà"; il *distaccante* è invece tutto da chiarire nella sua identità, mostrando differenze cospicue a seconda dei contesti (in cui è diversa la "Verità"): dalla filosofia antica (da Parmenide agli stoici a Plotino), al pensiero cristiano (da Agostino a Tommaso a Eckhart a Cusano – per citare quattro giganti), alla filosofia moderna e contemporanea (da Spinoza a Kant a Hegel a Schopenhauer a Gentile – per dir solo di questi) – senza scordare naturalmente la

---

[103] Cfr. M. Eckhart, *Del distacco*, in *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999, pp. 131-46

[104] S'è detto sopra: con Socrate e con la nascita stessa della filosofia, *come apparire principiale dell'idea di verità incontrovertibile*, con cui, in linea di principio, l'epoca millenaria del Mito tramonta e con essa il nostro presunto, vecchio "sapere"; con san Paolo e Agostino, come l'improvviso lampo dell'Ospite in noi, principio di *renovatio* attraverso la fede, con cui l'uomo nuovo si spoglia del vecchio; con lo Eckhart plotiniano/hegeliano, come il bagliore dell'"intelletto" (*nous poiêtikos, Grund der Seele*), "separato" come tale dal particolare, il nostro stesso esser divini, che sparpaglia la vana "sapienza" fin qui vanamente cumulata. E perciò, in ogni caso, profondo disorientamento, esperienza di "vuoto", rimozione di *Eigenschaft*: confutazione, nulla sapere, notte dell'anima. Così, per immortale allegoria, Maria, fulminata dalla visita dell'Angelo, si scopre gravida e quasi recalcitra dinanzi al proprio stesso inevitabile tramonto e morte mistica, in funzione di una vita superiore che la spaventa; ma un altro per lei risponde – un "altro" e cioè, per lo Eckhart "hegeliano", *lei stessa* nella sua nuova (e anzi antica) identità, che ormai, e sino alla fine subentra, portandosi al di sopra della vecchia "Maria" –; onde se questa s'inchina "costretta" e umile, l'altra, fattasi identica a quello stesso che si porta in seno, si innalza sui secoli, libera e gloriosa. (Può esser interessante rilevare in merito che in un'intervista del 1966, il celebre pensatore cattolico J. Guitton, molto stimato da Paolo VI, ricorda un suo libro, in cui aveva sostenuto la necessità di una *seconda* Annunciazione, visto che nella prima (considerata come unica), l'angelo dice a Maria che sarà la madre del Messia, non di Dio. Ricevendo perciò una lettera di censura dal Vaticano, in cui gli si chiedeva di eliminare il passo. Ciò che, ubbidiente, ma restando della propria idea, Guitton eseguì (cfr. J. Guitton, *L'infinito in fondo al cuore*, Mondadori, Milano 1998, pp. 36-7). Diciamo: un'esigenza, questa del pensatore francese, in cui si presuppone senz'altro la cornice dualistico-mitologica e perciò in cui non v'è traccia della "generazione del *lógos*" filosoficamente intesa (Socrate) – onde Maria saprebbe *da sé* (senza bisogno di annunci *ab extra*) circa la *divinità* – incontrovertibilità – della propria "gravidanza" e "parto").

mistica orientale e taluni eminenti "mistici" musulmani (davvero vertiginose le tesi "speculative" di Ibn 'Arabi[105]).

Eckhart insegna che il vero fine dell'anima è toccare quella luce (dalla quale è stata a sua volta toccata) e contemplarla mediante quella stessa luce, giacché – altro tema decisivo e grandioso (lo ritroveremo più avanti) – *solo Dio può conoscere Dio*. «Ma come questo può avvenire? «Ἄφελε πάντα», risponde Plotino[106] (senza più temere l'ombra del circolo vizioso di cui s'è appena detto).

E Agostino: «Buono è questo e buono è quello. Togli via questo e quello e vedi il Bene stesso, se puoi; così vedrai Dio, che non è buono in virtù di un altro, ma è il Bene di tutti i beni»[107]. A sua volta Eckhart: «togli questo e quello; quello che lì rimane è puro Dio»; «se ti separi [dal nulla di valore che è il mondo e anzitutto quella parte di mondo, la più insidiosa, che è il tuo piccolo "io"], in modo da non essere né questo né quello e non avere né questo né quello, tu sei tutte le cose e hai tutte le cose; e così: tu non sei né qui né là, sei dappertutto»[108].

(Nei suoi scritti su Eckhart, ben giustamente, Vannini dà molto spazio al tema del "distacco" da un lato e, dall'altro, come s'è visto, ai momenti speculativamente più avanzati del grande domenicano, in cui "Io" – come per santa Caterina da Genova o Maddalena de' Pazzi o, *mutatis mutandis*, S. Weil – non è altri che Dio: «Nessuno può far propria questa parola ["io"] se non il Padre»[109]. In merito, va a nostro avviso messo in chiaro – come anche già rilevato nella *Implicatio* (nota 43) – che, *in orizzonte di assenza di incontrovertibilità*, com'è quello in cui Vannini (e lo stesso Eckhart) solleva senz'altro i propri "creduti" a verità indiscutibili, il cosiddetto "Io grande" o "fondo dell'anima" o "intelletto agente" (sino all'enfatico *Spiritus sanctus est lumen intellectus agentis, sempre lucens*[110]), per se stessi, non sono altro che *fides quae*: non altro che meri "voluti", "sperati", "preferiti" (*se non fosse che alle loro spalle il destino, al tempo stesso, ne fa grandi presagi*), entro i quali per conseguenza, mascherato, non cessa di operare l'*io piccolo* che, da autentico protagonista e messo alle strette dalle difficoltà della vita, *accetta a malincuore di sacrificare la propria evidente esistenza precaria per una tutt'altro che evidente esistenza superiore*: nessun amore o sapienza profonda, soltanto una grande volontà di vivere e dunque di salvezza – che è dire volontà di potenza. cfr. *NOTA* a fine paragrafo).

Sempre in relazione a questo tema decisivo della spoliazione di sé, per la sconvolgente vertigine di κένωσις in esso espressa, vale la pena citare "le parole dell'estasi" di M. Maddalena de' Pazzi in un pezzo straordinario trascritto dalle consorelle (le quali avevano modo di rilevare che, quando Maddalena era impegnata in un dialogo, come in questo caso, foggiava la propria voce sull'identità degli interlocutori: grave e maestosa quando parlava per Dio, dolce e piana per Gesù Cristo):

ANIMA: "O eterno Padre, intendo sì sì che se l'anima vuol poter avere da te essa purità non bisogna che si fermi in nulla [gran tema eckhartiano], ma solamente puramente in te. Ma vorrei sapere ancora in che modo essa anima può acquistare per quanto è in poter suo essa purità, che questo non lo intendo".
PADRE: "O filia e sponsa Unigeniti Verbi miei, t'ho detto e te lo replico perché lo tenghi bene a mente, che non bisogna fermarsi in nulla, però che essa purità si acquista in nulla essere, in nulla intendere, in nulla sapere, in nulla fermarsi, e in nulla nulla nulla volere. Ma a volere che tu intenda, bisogna che io faccia a te come dicesti voler fare a me: che io ti acciechi [si pensi a Paolo], però che la purità non vede nulla, non conosce nulla, non sa nulla. Non conosce sapienza […] non conosce fede, non potenzia, non virtù. Non conosce umiltà,

[105] Come bene mette in luce M. Vannini in *Mistica e filosofia,* cit., cap. 3.
[106] *Enneadi,* cit. V, 3, 17, p. 855.
[107] *La Trinità,* cit., VIII, 3, 4, p. 467.
[108] *Le 64 prediche…,* cit., pp. 721 e 53. (Si rilevi il paradosso: la "separazione", assunta come condizione di "unione" – con l'Intero).
[109] Dal sermone *Ecce ego mitto angelum meum*, incluso da Vannini nel suo *Introduzione a Eckhart,* cit., p. 170.
[110] Così si esprime Emerico da Capo (uno dei maestri di Cusano): cfr. M. Vannini, *Mistica e filosofia,* cit., p. 76.

non pazienzia, non altra cosa che sia, però che non si può acquistare da voi se non per questo nulla nulla essere, nulla sapere e nulla nulla nulla volere"[111]

Ancora Maddalena, nel suo modo di totale abbandono a Dio:

"Relaxabo in te, Pater (silenzio), in tutto come morta in essa tua relassazione che è (*silenzio*): Nulla intendere, nulla volere e nulla sapere (*silenzio*). O, e da questa non angeli, non spirito beato, non creatura alcuna, non demonio alcuno me ne levi. Nessuno no me ne levi. Nessuno non me ne levi […] L'ultimo amore [al di là del desiderio stesso di Dio] è morto, il quale non desidera, non vuole, non brama e non cerca cosa nessuna, però che l'anima che possiede questo amore, per la morta relassazione che ha fatta di sé in Dio, non desidera conoscerlo, intenderlo, né gustarlo. Nulla vuole, nulla e nulla vuol potere […] vivendo al tutto come morta (*silenzio*). Tutti questi amori conducono al Verbo, ma non è però da fermarsi se non nell'ultimo, dico nell'amor morto […] e quando l'anima ne ha gustato, gli fai dono, o Verbo, di tutti gli altri [che perciò non van perduti: grande Presagio]. Gli doni l'amore esercitativo, l'amore impaziente, l'amor penoso, l'amor relassativo, l'amor ozioso, l'amor ansioso e saziativo. E gnene ridoni in questo modo: che essa anima è in continuo esercizio e non essercita nulla, è impaziente e non è penosa e non ha pena alcuna, è oziosa e opera gran cose, è siziente e saziata, saziata e siziente"[112]

Del resto è chiaro per Eckhart l'assoluto valore "speculativo" circa la purezza del *Nulla* della *Divinità*, rispetto al *niente* (di valore) della volontà propria e di ogni forma di *Eigenschaft* (=*hýbris*): «tu devi stare nudo [*perinde ac cadaver*, diceva Sant'Ignazio di Loyola, con Maddalena de' Pazzi] del nulla [=separato da ciò che erroneamente consideri tuo e che invece stravolge il tuo vero volto: alto *presagio*, sia pur nella forma inquinata dal "tu devi"]. Si pone una gran questione; che cosa arde nell'inferno? I sapienti dicono: lo fa la volontà propria. Ma io dico in verità che *nulla* arde all'inferno»[113]. E chi si trova «senza medio nella nudità di questa natura [divina], deve essere uscito da tutte le persone, così che egli concede all'uomo che è al di là del mare, che egli mai vide con occhi, così tanto bene quanto all'uomo che è presso di lui ed è suo intimo amico. Sin quando concedi più di bene tu alla tua persona che all'uomo che mai vedesti, fai veramente cosa sbagliata né hai mai guardato un attimo in questo semplice fondo»[114]. In cui, tolto il "niente" delle differenze inessenziali (annientate per la virtù del distacco in quanto morte mistica), l'anima diviene *uno* con Dio: «Così davvero l'anima diviene una "è"-alità (*istikait*) che è Dio, e non di meno; e questo è tanto vero come Dio è Dio [dire in ultimo che l'anima è Dio è come dire che Dio è Dio] (…) perché sappiate che là nell'unità [con Plotino piuttosto che con Paolo e Agostino] non c'è né Corrado né Enrico»[115], che

---

[111] *Le parole dell'estasi*, cit., pp. 154-5. Nemmeno "umiltà", nemmeno "pazienza", persino nemmeno "essere" – evidentemente senza essere nulla. *Cosa di distende al di là* del nostro volere, sapere, potere e persino pazientare ed esser umili: al di là del nostro "nulla"? È qui, diciamo, che i grandi mistici (lo è anche Maddalena, senza essere una mistica "speculativa") indovinano qualcosa di straordinario e indicibile. O il loro non è che vaneggiamento e anzi contraddizione totale a fronte dell'"evidenza" del mondo, oppure (e nonostante ciò) grande è il loro presentire! (Si chiede: cos'è infine il "distacco"? Risposta: *è l'apparire dell'eternità dell'essente in quanto tale*).

[112] *Ibid.*, pp. 127 e 178-9.

[113] *Le 64 prediche…,* p. 709. «Si dice che nulla vi sia nell'inferno quanto la volontà propria» (Anonimo francofortese, *Teologia tedesca*, cit., p. 213).

[114] *Le 64 prediche…,* p. 709. «Chi mai un attimo guardò in questo fondo – per questo uomo mille marchi di fulvo oro coniato sono quanto un soldo falso» (*ibid.*, p. 711). Formidabile *presagio di destino*, inevitabilmente inquinato e stravolto dalla persuasione (*violentissima*, laddove si mirerebbe all'amore) circa la necessità della *strage* delle determinazioni particolari, per poter ri-conseguire, fuori dalla colpa di esser nati separandoci dall'Uno/Vendicatore, l'Idealità (tornando ad essere quel che eravamo *inanzi ch'el secol fussi,* come dice Maddalena de' Pazzi: v. § 2 e il testo corrispondente a nota 38). Così intesa, la morte non consegue al peccato (*Rm*, 5, 12), ma, con Anassimandro e Plotino, il "peccato" è lo stesso esser nati – di qui la necessità di espiare morendo. (Laddove *nello sguardo del destino* il "peccato" è la persuasione che la morte esista).

[115] *Ibid.*, p. 733. «Quando là sono unito, là sono presenti tutte le cose che sono passate e che adesso sono e che sono future, che sono tutte vicine in modo simile e similmente *uno*: che sono tutte in Dio e sono tutte in me. Là non si può pensare né

sono diventati niente! E tuttavia, sta cercando di dire Eckhart, "là", nell'"unità", c'è pur Tutto (=*Nulla*).

Così il nichilismo – nel distacco, tu *sei* la Parola (*assassina delle differenze*) – si trova ad evocare alla rovescia il puro Volto del *destino*: presagendolo nell'atto stesso in cui irrimediabilmente lo deturpa.

Vannini ricorda che «Eckhart non si perita a chiamare Dio, in quanto spirito, "supremo distacco"»[116] – che è dire suprema carneficina dei "distaccati": strage, ecatombe, annientamento. Vorremo ancora ammirare il divino nel suo esser "al di là della forza"? Ma così inteso esso è proprio la Forza stessa sollevata al rango di assoluta ipostasi! Quale sarà mai allora, chiediamo, la reale differenza con Arimane, malvagia divinità assira, cui Leopardi si rivolge (in un canto rimasto allo stato di abbozzo)?

Re delle cose, autor del mondo, arcana / malvagità, sommo potere e somma / intelligenza, eterno / dator de' mali e reggitor del moto […] Se mai grazia fu chiesta ad Arimane ec., concedi ch'io non passi il settimo lustro. Io sono stato, vivendo, il tuo maggior predicatore ec. L'apostolo della tua religione. Ricompensami. Non ti chiedo nessuno di quelli che il mondo chiama beni: ti chiedo quello che è creduto il massimo de' mali, la morte […] Non posso, non posso più della vita[117]

Questo è il versante, diciamo così, *coerentizzato* del nichilismo, immanente alla "mistica" (il suo lato oscuro e terribile: Hyde vincitore di Jekyll), in cui la contraddizione – all'interno dell'isolamento – è alla fine tolta (in Leopardi e Nietzsche, in cui l'Errore appare nella forma più rigorosa[118]); ma c'è anche l'altro versante (l'abbiamo già detto più volte), non quello della *contraddizione*, ma quello del *presagio*: «E' il distacco a rendere eterne tutte le cose», scrive S. Weil[119].

Corrado, né Enrico» (*ibid.*, p. 745). Si noti però che, così intesa, l'Idealità (v. nota 114) è pura Universalità (Hegel, Gentile in opposizione, ad es., a san Paolo e Agostino), in cui non c'è traccia di *ecceitas* personale. Un presentimento che è anzitutto un grande stravolgimento. Così l'Amore intenzionato, porta con sé la più pura essenza dell'Odio. Il (necessario) tramonto di questo è lo stesso tramonto di quello. Nessun "amore" in seno al *destino*, che è al di là di "amore" e "odio" (Spinoza ne è a sua volta un grande Indovino!).

[116] *Mistica e filosofia,* cit., p. 143.

[117] *Ad Arimane*, Leopardi, *Canti*, Einaudi, Torino 1962, pp. 440-1.

[118] Onde e correlativamente anche il "distacco" è condotto al capolinea concettuale che appartiene alla sua essenza, stante la premessa indiscussa da cui muove (altro che "non sapere"!). Cui la *Gottheit,* nella quale ci si è liberati di Dio (Eckhart, Böhme, Silesius), fa segno da una dimensione ancora contraddittoria. Giacché sull'evidenza del diventar nulla e da nulla (e sull'inferenza, che su quella si basa, per cui *il divenire è l'Intero*), è necessità che il super-Dio sia Dioniso. *Gott und Gottheit lassen*! Chi crede non è ancora figlio: Eckhart non sa quel che dice. Sta in verità dicendo che, per ragioni dialettiche (onde la totalità delle negazioni del divenire si sono consumate), chi invece *sa* è andato oltre il divino (come lo si voglia salvare) definitivamente: non crede più che l'infinito sia "Dio", perché *sa* che è Dioniso! Chi sa è figlio di…Dioniso. Così Eckhart si trova ad annunziare *obtorto collo* il *superuomo* (e non certo in quanto "uomo nobile" – ancora così "umano, troppo umano"!). "Distacco", dice Vannini, come «infinito mantenere e altrettanto infinito togliere» (*Mistica e filosofia*, cit., p. 118). Bene: ma, ancora una volta, non si sta evocando altro che la Forza-non-divina del Divenire, rispetto a cui un "Dio" è un surplus del tutto incoerente. (Sarebbe anche il caso e l'occasione, allora, di smetterla di considerare il nazifascismo come un evento del tutto eteronomo e privo di radici nella storia dell'Europa e del Mondo: il difetto del nazismo, nelle sue contraddittorie assolutizzazioni hitleriane, in particolare la "razza", è di esser se mai ancora troppo poco dionisiaco! (Cfr. § 2, nota 26). Nella consapevolezza che ogni violenza cessa – e con essa ogni "nazismo" tramonta – là dove incomincia ad apparire *l'inviolabilità dell'essente in quanto tale* – non in quanto "Dio").

[119] *Quaderni,* IV, Adelphi, Milano 1993. p. 322. E anche: «Spogliarsi della sovranità immaginaria sul mondo […] Allora si possiede la verità del mondo» (*L'ombra e la grazia*, trad. it. Rusconi, Milano 1985, p. 26). Si potrebbe anche aggiungere, con Eckhart: «Lasciamo "tutto", ovvero l'ineguaglianza» (*Sermoni latini*, p. 299). Ma l'"ineguaglianza" di tutte le ineguaglianze è la persuasione (profondamente inconscia) che ente=niente! Ebbene se – *e poiché* – è *destino* "lasciarla", allora è parimenti *destino* lasciare anche il "lasciare", inteso come imperativo e cioè come *vis*. (E certo, l'apostolo Pietro, nella sua fede, ha pur ragione: abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito: *quid ergo erit nobis*?: *Mt*, 19, 27. In ciò dolorosamente presentendo la necessaria morte del proprio ego immediato)

Si tratta ai nostri occhi di un'autentica gemma (*sibi relicta* inspiegabile – come del resto ogni autentico *presagio*), in cui per un istante (abissale, ancorché passeggero) appare qualcosa di inaudito.

Lo commenta Severino: «Si potrebbe intendere che quando rinunciamo a volere le cose (e a reggerle, fondarle, assicurarle) e ci distacchiamo da questa volontà, esse mostrano, tutte, il loro volto eterno. Ma in questo modo il vecchio Dio che sta al di sopra delle cose diventa superfluo; e la Weil non è più disposta a seguirci»[120].

In merito, ribadendo:

…vivere sapendo che *ogni* azione che noi compiamo nella giornata è volontà di vivere, ossia è volontà di controllare il divenire dell'essere, e quindi errore, questa coscienza della negatività di ogni agire rende diversa la nostra quotidianità, anche se apparentemente non cambia nulla. Si prendono le distanze rispetto a tutto ciò che si fa. Si è costretti a fare, ma si è altro dal fare. La nostra vita è qualcosa di estremamente più profondo e più ricco della banalità quotidiana, ossia dell'interpretazione banale e quotidiana[121].

Come insegna infatti la *testimonianza del destino*, autentico "distacco" – che per esser tale nulla ha a che vedere con l'*esercizio virtuoso*, che è *vis* e dunque volontà, azione, decisione (tutti tratti essenzialmente appartenenti al Sogno e a ogni suo prolungamento, ancorché si creda di essersi svegliati) – è uscita (non "voluta") dal Sogno, in cui si assume come reale ciò che è nulla. *Voler non volere* è infatti contraddizione in termini e se – con la mistica di ogni tempo, così lo stesso Schopenhauer –, per uscire dalla contraddizione, più o meno esplicitamente lo si sdoppia in due dimensioni essenzialmente diverse – altro volere il mondo, tutt'altro voler non volere *questo* volere, volendo Dio –, il volere resta pur sempre affermato. E sia pure che venga inteso come "mio" nel senso dell'Io superiore (giacché l'inferiore è tale perché vuole appunto il mondo), restando pur sempre legato, come volontà, alla *persuasione che il (far) diventar altro/nulla sia evidentemente reale*. Laddove appunto questo è Sogno (Incubo) ed Errore.

Ma forse che l'Errore non è? Lapidaria e profonda la risposta presaga dello "gnostico" *Vangelo della verità* (sia pur all'interno della persuasione circa il "volere" evidente): «D'altronde nell'Errore non c'è nulla»[122]. L'*errore* infatti è nulla, ma l'*errare* è ben qualcosa: è *pensare il nulla* (che è altro dal non pensar nulla). Quell'essente (eterno) – proliferante e apparentemente dominante nella "terra isolata" – il cui contenuto (l'*errore* propriamente tale) non è, è *niente*.

Così prosegue, nella sua alta premonizione (inquinata dalla "volontà"), il *Vangelo della verità*:

Che cosa dunque vuole il Padre che si pensi di se stessi? Questo: "Io sono diventato come le ombre e i fantasmi della notte" Quando la luce illumina il terrore che lo ha colpito, quel tale capisce [cessando di esser solo "quel tale", che, non annientato, resta conservato in quello che lo supera e che propriamente capisce] che esso non è niente. Così essi ignoravano il Padre: Egli è ciò che essi non vedevano. Poiché questo significava spavento, confusione, instabilità, dubbio, incertezza, esistevano molti inganni, attivi per le cause suddette e vuote

[120] E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo,* cit., p. 187. A suo modo lo intende anche Vannini – è il giusto premio che riceve chi frequenta le cose più alte –, quando sostiene che "la fine della volontà toglie ogni mediazione tra l'anima [in quanto Io del *destino*, che l'errante volontà vela e oscura] e la Divinità [oltre l'uomo dunque e anche oltre Dio]» (*Mistica e filosofia*, p. 25, nota 45); oppure, a commento di una pagine di M. Porete (*Specchio delle anime semplici*, cit. nota 181, p. 252), quando scrive: «la morte dello spirito [qui nel valore di psiche, io individuale] toglie ogni mediazione [interferenza] fra l'anima [nel suo fondo] e la Divinità. Si noti – aggiunge – che Margherita, come Eckhart, usa il termine *Divinità* tutte le volte che intende indicare il *Deus sine modis*, privo di ogni determinazione in rapporto all'umano – e che perciò esclude anche il riferimento fondante a un amore umano»; anche: «…la pura gioia che la cosa è nel distacco – e tutte lo sono, tutto l'universo è ugualmente sacro» (*Dialettica della fede*, cit., p. 33). Diremmo (nonostante il veleno in cui si trovano immersi): grandi Presagi!

[121] E. Severino, *La follia dell'angelo,* Rizzoli, Milano 1997, p. 55.

[122] *I Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, Einaudi, Torino 2014, p. 555.

finzioni, come se la gente si fosse abbandonata al sonno e si trovasse in preda a sogni agitati: o si presenta loro un luogo in cui essi non trovano scampo o si sentono senza forze, dopo essere stati inseguiti da qualcuno; o sono coinvolti in risse o stanno essi stessi ricevendo colpi; o stanno cadendo da grandi alture o volano per aria, sebbene non abbiano ali. Altre volte ancora è come se qualcuno tentasse di ucciderli, anche se nessuno li insegue, o essi stessi stanno uccidendo i loro vicini, perché sono imbrattati del loro sangue. Fino al momento in cui non si ridesta, colui che passa attraverso queste cose, immerso in tutte queste confusioni, non si accorge che esse non significano nulla [che significano il nulla!]. Così è per coloro che hanno allontanato da sé l'ignoranza come un sonno cui essi non danno valore [e che in verità è invece estremamente prezioso, stante che, per sua essenza, la verità è *negazione dell'errore*!]. Ugualmente non danno alcun valore alle sue opere, ma le abbandonano, al pari di un sogno nella notte, e considerano la conoscenza del Padre come la luce[123]

NOTA: Sulla filosofia del distacco

Nel paragrafo precedente il "distacco" è stato considerato secondo due forme opposte: o *come non altro che fede* – in cui, in assenza di incontrovertibilità ed *epistḗmē* , alle spalle dell'"intelletto" (*Grund der Seele*, dell'Io grande ecc.), meramente creduto/voluto, domina, mascherato, l'io psicologico-individuale, disposto malinconicamente a rinunciare alla propria evidenza precaria in funzione di un'enigmatica e non garantita esistenza supposta superiore; *oppure come destino* – in cui, il "distacco" (se proprio si vuole conservare il termine) non è più espressione di virtù e volontà (fede), ma coincide con il tramonto della "terra isolata" e, attraverso l'interregno dell'"istante" della morte dell'"io" empirico[124], con l'apparire della "terra che salva".

Anche se nello sguardo del *destino*, l'*epistḗmē* (da Aristotele a Hegel) non è in ultimo che "fede" (non più che *intenzione* di incontrovertibilità), resta per noi fondamentale individuare un livello in cui – all'interno della "terra isolata" – "generazione del *lógos*" e "distacco" sono fede solo da un certo momento in poi, avendo come base un piano (ritenuto) incontrovertibile – dunque costituendosi complessivamente, come sintesi di ragione e fede.

Il "distacco", in quanto virtù morale, implica infatti la libera volontà; ma, si potrebbe chiedere a Eckhart: si riduce esso, senza residui, al puro dovere "kantiano" (*Sollen*) («sii completamente distaccato»[125]: il tuo sia un puro atto di volontà) ; oppure può giovarsi di una base (ritenuta) incontrovertibile (sempre entro lo sguardo della "terra isolata"), su cui poggiare saldamente, onde il "libero arbitrio" valga per i mezzi da usare (per sé e/o per gli altri), non già per gli scopi, vigendo alle sue spalle quella più alta forma di "libertà" che è la necessità (*Müssen*) della verità "incontrovertibile"?

Così a suo modo Cartesio rileva che non solo le anime «basse e volgari», ma anche «le anime più grandi» – quelle cioè in possesso della "verità" e che dunque vivono nella sua luce *formale* – avvertono intense passioni. Laddove la differenza sta in ciò: che mentre le prime se ne lasciano trasportare,

le altre invece si fondano su argomenti così forti e potenti [=verità "incontrovertibile"] che, pur nutrendo anch'esse passioni persino più violente di quelle degli uomini comuni, la loro ragione rimane nondimeno sempre padrona [= sempre salda nell'*epistḗmē* : conoscere il bene è farlo: Socrate] e fa sì che le stesse afflizioni servano loro e contribuiscano alla perfetta felicità di cui gioiscono già in questa vita. (…) ma la Saggezza [=*epistḗmē*] proprio in questo è principalmente utile, in quanto insegna a rendersene totalmente padroni [delle passioni, cioè] e a regolarle con tanta accortezza, che i mali da esse causati sono altrettanto sopportabili e persino tali che da tutti se ne trae gioia[126].

[123] *Ibid.*, pp. 556.
[124] Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, cit., XII, § v. Si veda anche nostro Cap. VI, dal § 5 al termine.
[125] Anonimo francofortese, *Teologia tedesca*, cit., p. 121.
[126] *Le passioni dell'anima*, da Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1994, pp. 395 e 701.

Analogamente per Spinoza, per il quale «nessuno gode della beatitudine [*amor Dei intellectualis* = *mos geometricus* = *epistḗmē*] perché ha represso i suoi affetti, ma, al contrario, il potere di reprimere le proprie voglie nasce dalla stessa beatitudine» (*Etica,* V, p. XLII).

E dunque: "distacco" *à la* Kant oppure con Socrate, Cartesio, Spinoza e Hegel? Con Gesù che "provoca" (senza garanzie, come intende la fede Kierkegaard) i suoi potenziali discepoli: «Seguitemi!» (*Mc*, 1, 17) e dunque con il "dovere morale" antimetafisico di Kant o con la prospettiva metafisica, che non rinuncia alla base stabilita dalla ragione?

Si pensi all'aristotelico Tommaso. Anche per il quale vale la negazione della riduzione dell'"etico" (=distacco) a un puro *Sollen* senza fondamento. Anche per lui, pur se non usa il termine, è ovviamente decisiva la pratica (cristiana) del "distacco", ma su base *teorematica* – di cui il domenicano Eckhart non parla (se mai, ispirato al neoplatonismo, evocando da lungi prospettive "idealistiche" e così scavalcando la mentalità scolastica), men che meno il suo interprete Vannini. E qui bisogna pur dire che in Tommaso il "dualismo" – rigettato senz'altro da Vannini come mera alienazione – mostra le sue "buone" ragioni (cui non per caso si rifaceva Bontadini), tutte fondate sulla necessità di *separare* l'eterno dal divenire, onde escludere l'inconveniente metafisico, che resta attivo in ogni forma di monismo, per cui il divenire, necessariamente legato all'eterno, *rende l'eterno diveniente*. Di qui l'esigenza di dualismo: non già nella sua veste meramente biblico-mitologica, ma teoretica, che Tommaso eredita da Aristotele. (Ricusabile, certamente e anzi in ultimo senz'altro errata, ma imponente nelle sue "ragioni", che perciò richiedono e meritano di essere *determinatamente* smantellate).

Ecco dunque Tommaso, la cui dimostrazione (dai cinque volti) dell'esistenza di Dio si presenta come una *verità mediata* (un teorema) basata sulla *verità immediata* costituita dagli assiomi logici in cui consistono i principi primi (identità, non contraddizione e terzo escluso) e dai contenuti dell'esperienza (evidenza del divenire: *aliqua moveri in hoc mundo*). Orbene tale dimostrazione incontrovertibile può ben garantire quella "necessità" (superiore libertà), in cui l'individuo sparisce e al suo posto emerge quella sorta di *favilla minor Dei* (divina sì, ma certamente non Dio – perciò *minor*), universale per sua natura, in quanto è il nostro più vero Io: *eterna via d'accesso a eterne verità*. Come a dire che, nella mia parte migliore, sono eterno e divino: «ciò che vi è di supremo nella mente umana, quello con cui essa conosce Dio»[127] *non può non* essere della stessa natura di ciò che conosce – altrimenti non lo conoscerebbe: solo Dio conosce e può conoscere Dio. Come potrebbe infatti l'errore avere accesso al Vero? Non è forse questo il significato profondo – riscatto del mito biblico – della mente umana che è stata fatta a immagine di Dio? (Cfr. *NOTA 2* e Cap. VI, § 1).

Dunque già qui e in questa forma primaria ha inizio il distacco dal mondo: metafisicamente. Per poi prolungarsi, etico-praticamente, attraverso la libera scelta dei mezzi con cui operare nel mondo (che non va fuggito *simpliciter* come per Plotino e la mistica orientale; ma solo – ed è moltissimo – come scopo). Libertà che è non necessità, corrispondente alla fede nel Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe e Gesù (che perciò non si risolve, come diceva Pascal, nel Dio dei filosofi).

Laddove, come tale, il distacco non è però "scelto". Essendo infatti "dimostrato" unitamente all'esistenza di Dio: conosco il Bene (per quanto posso: conoscenza formale e astratta, dell'esistenza di Dio, non già della sua infinita Essenza: ancorché, in quanto "incontrovertibile", l'*epistḗmē*, come riconosce lo stesso Tommaso, è superiore alla fede) e di necessità lo faccio. Mentre *come* farlo resta aperto alla libera scelta; non *se* farlo o meno: è necessario il *che*, non il *come*. In ciò oltrepassando S. Paolo e il suo "volontarismo etico" («non eseguo ciò che voglio, ma faccio quello che odio»: *Rm*, 7, 15), implicante l'inesistenza di un fondo divino nell'uomo – ridotto allora, ma è proprio san Paolo medesimo a negare ciò, solo a corpo e psiche, a prescindere dallo *spirito*. Giacché se e nella misura in cui questo si accende, allora in questa luce non si può più peccare perché *si conosce*; e se invece si pecca allora non è vero che *si conosce* (Padre, perdona loro perché *non sanno* quello che fanno), ma si ha solo fede e perciò… si dubita!

[127] Agostino, *De Trinitate*, cit., XIV, 8, 11, p. 821.

Si noti tuttavia come la dimostrazione supposta incontrovertibile dell'esistenza di "Dio" presupponga un concetto di "Bene" non a sua volta dedotto. Essendo surretiziamente aggiunto per fede al "contenuto" autenticamente inferito[128]. Se infatti il nulla non può generare (ché sarebbe essere, non nulla: principio di non contraddizione), sì che, per l*'ex nihilo nihil*, va affermato con necessità l'Assoluto (da cui tutto e in cui tutto), in relazione al quale "tutto è uno", da questo non segue ancora in che consista questo "Uno". Perché infatti pace e amore al posto di guerra e odio? Dedurre "Dio" è certo dedurre *eo ipso* l'etica, *ma l'etica conforme al "Dio" dimostrato*. Ora l'Assoluto dedotto dalle prove *a posteriori*, dunque sulla base dell'evidenza del divenire e del *principio di non contraddizione inteso (frainteso!) come impossibilità che l'ente sia quando non è* (giacché se e quando non è, allora non è) – e cioè in quanto rispecchiante il ritmo stesso del divenire – non può essere infine che il "Dio" in cui consiste… il Divenire stesso. E però un "Dio" assolutamente immanente, garanzia metafisico/trascendentale del contrasto universale! Per così dire: *armonia manifesta senza armonia nascosta* (in quanto *eterogenea* a quella). E perciò etica sì, ma della volontà di potenza.

Si dirà che il quadro tracciato implica l'inconveniente metafisico poco sopra denunciato (e che Bontadini con buone ragioni imputava al Gentile: nesso necessario – perciò autocontraddittorio – fra eterno e divenire). Il che è ben vero; ma non va perso di vista l'inconveniente opposto. Quello *macroscopico*, in cui incorre ogni forma di trascendentismo dualistico: sia nel porre "altro" oltre Dio, rendendolo con ciò finito[129]; sia – ma è poi lo stesso – nell'intenderlo – come si esprime Nietzsche nello *Zarathustra* (v. il capitolo "Sulle isole beate") – come il *Satollo* (l'"Immoto", il "Pieno", l'"Imperituro"); dunque, in quanto tale, scrive E. Severino,

pieno di *tutta* la realtà, sazio di *tutta* la realtà. Non manchevole di alcunché. *Omnitudo realitatis. Ens quo maius cogitari nequit.* Questo è effettivamente il tratto essenziale del Dio della tradizione occidentale. Ma se tutto l'essere è in Dio […] allora non resta più nulla da creare [e anzi non ci dovrebbe essere alcun "mondo"]. E la "volontà creatrice". In quanto dimensione diversa da Dio, è annientata. La volontà di questo mondo, infatti, è creatrice perché trae fuori dal *nulla* ciò che essa crea[130].

Dove si fa il vuoto, scrive Vannini, «Dio non può fare a meno di entrare»[131].

---

[128] E del resto su che si regge la tommasiana "armonia di ragione e fede"? Sulla ragione, no: «significherebbe infatti accettare e arrendersi esplicitamente a quella gnosi, contro cui la Chiesa ha sempre combattuto. Se l'armonia di fede e ragione è una verità naturale, il contenuto della fede cristiana diventa a sua volta una verità naturale». Dunque sulla fede? Ma «allora l'intelletto vede la possibilità che le cose stiano altrimenti da come sono credute nella fede cristiana, cioè vede la possibilità che il cristianesimo sia, oltre che verità, anche errore». Di qui l'atteggiamento esplicito della Chiesa, doppiamente incoerente: «1) si lascia che di fatto funzioni come "verità naturale" ciò che in realtà è soltanto un atto di fede; 2) si evita di qualificare come "verità naturale" ciò che di fatto si lascia funzionare come "verità naturale". In questo modo la dottrina della Chiesa [ancora chiarissimamente enunciata, ad es., nell'Enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, del 1998] è, insieme, "fideismo" e "gnosi"» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit. pp. 334-6).

[129] Una contraddizione evidentissima che, per fuggirla, costringe a contorsioni metafisiche sintomaticamente interessanti, come questa in cui incorre S. Weil: «La Creazione non è da parte di Dio un atto di espansione di sé, ma un ritirarsi, un atto di rinuncia, Dio insieme a tutte le creature è meno di Dio da solo. Egli ha accettato questa diminuzione. Ha svuotato di sé una parte dell'essere […] per questo san Giovanni afferma che l'Agnello è stato sgozzato fin dalla creazione del mondo. Dio ha permesso che esistessero cose altre da Lui [Vannini, che ammira la Weil, un passo del genere non lo citerebbe mai, pure le appartiene integralmente] e di valore infinitamente minore [ma Dio non è già da sempre *Tutto*?]. Attraverso l'atto creatore Egli ha negato se stesso, così come il Cristo ha prescritto a noi di negare noi stessi. Dio si è negato in nostro favore per dare a noi la possibilità di negarci a nostra volta per Lui» (S. Weil, *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008, pp. 106-7). Dobbiamo prendere il passo alla lettera? Allora siamo dinanzi a un ex-Dio: un mortale, dunque, magari un po' più potente dell'uomo, ma non qualitativamente differente. Si tratta invece di una metafora, vero? Ma allora resta fermo che l'Innegabile non può negare se stesso, proprio perché onnipotente verità (o si vuol fare il gioco dell'onnipotente che se è davvero tale deve poter distruggere anche sé? Ma l'onnipotente è tale proprio perché è indistruttibile e se si distruggesse quella sarebbe la prova che *non* è onnipotente). Confermandosi come quel Tutto cui non può aggiungersi nulla. Ecco, appunto: le "creature" sono evidenti; ma, posto Dio (trascendente, perfetto, non mancante di nulla) non dovrebbero esserci. Come se ne esce?

[130] E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., pp. 59-60.

[131] Dall'Introduzione a M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 21.

Ma, stiamo appunto dicendo, che così si evoca l'*impossibile*. Giacché se Vannini, di suo, può tentare di pensare quel che vuole (magari pensando che il divenire è il vero Dio cristiano – in fondo lo fa anche Gentile; lo stesso Bergson ci era vicino), non può perdere di vista che negli scritti di Eckhart la figura del "Satollo" (Nietzsche) – e cioè della Pienezza assoluta di Dio, onde il "vuoto", non diversamente dal nulla, *non è* – è una costante (ancorché più o meno esplicitamente segnata dalla insuperabile contraddizione *che appartiene all'essenza del cristianesimo*: Dio è Pienezza assoluta, ma poi *c'è anche* l'"inferiore", che Dio crea, necessitando contradittoriamente del "vuoto"[132]).

Qualche esempio. Dal *Commento al Vangelo di Giovanni*:

[…] il superiore, proprio in quanto superiore, è pieno (*plenum est*), e più che è superiore, più che è pieno […] "La pienezza non conviene in proprio se non alle realtà divine e superiori" [Macrobio] […] il superiore è pieno […] ricco e *in atto* [corsivo nostro: in opposizione dunque alla tesi di Vannini, secondo cui «non può stare *oggettivamente* di riserva»: Introduzione a *CVG*, p. 13] (n. 180, p. 269). Ma Dio è il pieno essere, dalla cui pienezza tutte le cose ricevono, mutuano, partecipano [aggiungendosi dunque a Lui, sì che, rispetto ad esse, il "Pieno" è vuoto!] (n. 207, p. 305); […] quando si dice che il figlio dell'uomo è in cielo, significa che è dappertutto e tutto riempie, conformemente al passo di *Ger* 23, 24: "riempio il cielo e la terra" e di *Sap* 1, 7: "lo Spirito del Signore riempie l'orbe terrestre e ciò che tutto contiene", ovvero il cielo […] Ma dato che l'esser Cristo dappertutto e tutto riempire (*Sed quia Christum esse ubique et replere omnia*) […] (n. 351, pp. 469-71); […] proprietà della natura divina increata è l'unità, e di conseguenza l'immobilità, l'immutabilità e la quiete [altro che "movimento e vita"! Come se la "vita", cristianamente intesa, stesse solo nel "movimento" e cioè nel diventar nulla e da nulla; l'alternativa non essendo se non la pietrificazione e cioè l'opposto della vita: e dunque o vita morente o immortalità di pietra; forse che Agostino e Tommaso intendono il loro Dio come immutabile *e morto*?]; lì non v'è alcuna negazione [=limite], e di conseguenza non v'è molteplicità, anzi in essa c'è la negazione di ogni negazione [si badi: se *ogni* negazione fosse negata, allora sarebbe negata anche la negazione negante, il concetto in parola – negazione della *totalità* del negativo – risultando perciò autocontraddittorio; mentre non lo è, se si pensa il Tutto come negazione *non* di "ogni" negazione, ma di quelle negazioni che costituiscono le sue parti e dalle quali il Tutto, negandole, si differenzia; ma appunto: per negarle le deve pur avere in sé (come contenuto della negazione), onde: 1. come è assurdo porre il Tutto/Dio come negazione di *ogni* negazione; così 2. è assurdo negare l'esistenza, nel Tutto/Dio, del molteplice], e, di conseguenza, assolutamente nessuna imperfezione o mancanza, ma, al contrario, la pienezza dell'essere, della verità e della bontà [quale bontà? Giacché anche Dioniso, che è un "dio" è, di suo, "buono"] (n. 692, p. 871).

Da *Le sessantaquattro prediche sul tempo liturgico*:

[…] poiché egli è perfetto […] e tutte le cose unite si mantengono in ciò che egli è. Qui le creature sono uno nell'uno e sono Dio in Dio; in loro stesse sono nulla […] tutte le cose sono di fronte a Dio tanto piccole come una goccia di fronte al selvaggio mare [comunque quanto basta per farne un che di *finito* e dunque, in quanto "Dio", di… non-Dio!] […] Dio è perfetto di se stesso e di tutte le cose. Che cos'è perfezione in Dio? E' che egli è bene di se stesso e di tutte le cose ["perfetto": *volkomen*, dunque "compiuto", "pienezza in atto", trascendenza non mancante di nulla, ma allora autonegantesi, giacché mancherebbe il "trasceso": trascendenza *di nulla*, dunque *nulla* di trascendenza: "trascendenza" come concetto autocontraddittorio] (pp. 767-9).

Dunque "immanenza" come necessario "destino" (nel senso della "necessità" che appartiene alla "terra isolata") del contraddittorio dualismo trascendentistico e perciò come sua coerenza (benché a sua volta incoerente – la vera *coerenza* appartenendo all'*esser sé* non sfigurato dalla persuasione del suo stesso diventar-altro/esser-altro), onde il "divenire" sia, senza contraddizione, il divenire di un "Dio" non perfetto *ab initio* e dunque un "Dio" – come quello hegeliano – rispetto al quale il divenire

[132] Senza scomodare i grandi teologi, basti qui invocare in merito una famosa mistica, poco più che alfabetizzata (un monaco la aiuta a comporre il suo scritto visionario): «…lo spazio riservato a coloro che devono nascere è vuoto [coincidendo con il loro essere ancora nulla]» (Ildegarde di Bingen, *Conosci le vie*, in *Il Cristo*, cit., p. 71); e tuttavia – conformemente a un teorema teologico condiviso da tutti (e che rimonta a Platone) – «essi sono già nella prescienza divina» (*ibid.*). In ciò confermando che pur qualcosa di loro dev'essere nulla se sono creati e dunque che c'è l'assoluto Pieno, ma *anche* il "vuoto" (sì che quello, aperto ad "altro", *non* è "assoluto").

del mondo, nella sua struttura essenziale, sia *il suo stesso* diventar Dio. *Giacché se e poiché solo Dio può conoscere Dio, così solo Dio può diventar Dio.*

Appare cioè la "necessità" di approdare, *quanto meno*, a Hegel. Che è dire a un Assoluto che non galleggi, bell'e fatto, al di sopra della storia del mondo. E che – come Circolo dell'Essere in quanto storia ideal eterna e storia effettuale mondana che corre nel tempo – non si riduca al dialettismo (dunque alla storia) *del singolo* (Plotino, Eckhart). Rispetto al cui impegno teoretico-etico (il distacco), la verità è intesa come già di suo compiuta, dunque non incrementabile in alcun modo, onde quello non può non risultare inutile e vano. Inconsistenza della dialettica (apparenza del divenire, rispetto all'Eterno immutabile).

Ciò di cui negli scritti di Vannini c'è più che una semplice traccia (autocontraddittoria): se è vero infatti con Eckhart – come egli rileva e non diversamente dall'induismo – che «l'uomo è divino (*homo divinus*), perché nel suo fondo (*Grund*) non è mai uscito dalla *Gottheit* [dunque divino "per natura", glissando sul quel "per grazia" pur tante volte invocato da Eckhart], [dunque] distinto da Dio solo in quanto creatura, come, reciprocamente, Dio esiste solo per la creatura»[133], allora la celebrata dialettica, invocata con Hegel, risulta la maschera del più radicale orientalismo e parmenidismo: immediatismo antidialettico[134]. In totale opposizione a Hegel, aderendo al "misticismo orientaleggiante" di Eckhart, Vannini getta la maschera: «la filosofia è conoscenza della verità fin dal suo primo apparire [e sin qui…], in Grecia o in India [no, qui no!], e il tempo non le ha arrecato progressi, né poteva arrecarglieli [qui men che meno]. Certo, si intende qui la filosofia in senso forte…»[135]. Forte? Ma se sistematicamente prescinde dalla vera "forza" – l'incontrovertibilità – della filosofia! Sino a sostenere che «oggi [2019] la filosofia non ha più il coraggio di definirsi "scienza della verità"»[136]. Pensando che *La struttura originaria* di E. Severino è del 1958, c'è da restar senza parole.

Ecco allora la "necessità" (all'interno della terra isolata dal *destino*) del monismo dialettico-immanentistico hegeliano.

Ma non basta affatto: la coerenza nichilistica preme nel sottosuolo alla ricerca di quell'Assoluto che non si costituisca *in rebus* come negazione dell'evidenza. E che non è ancora il "divino" hegeliano. Non semplicemente perché concepito come "divino", ma perché è e può esser così posto, poiché non è (ancora) il Divenire assolutamente inteso. In cui consiste invece il dionisismo

---

[133] M. Vannini, *Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 123. (Si badi: si tratta per noi di un grande *presagio*: ed è questo il merito permanente di Vannini, nel suo incessante gravitare – sia pur nichilistico – attorno alle questioni fondamentali, non mai rinunciando, in tempo di essenziale povertà, a porsi dinanzi ai contenuti e agli enigmi più decisivi).

[134] Si tratta dell'orizzonte neoplatonico in cui il "fluire" delle creature da Dio non è che l'aspetto accidentale del loro stesso permanere in Dio da sempre e per sempre. In guisa che «la creaturalità gli aggiunge elementi inessenziali, falsi, dai quali ci si deve spogliare [a questo si riduce la "dialettica": al divenire individuale come essere *derivato*] per ritornare verso l'Origine» (M. Vannini, nota 78, p. 110 al testo Pseudo-Meister Eckhart, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, cit). Ove l'Ultimo è *simpliciter* lo stesso Primo (non perciò ri-affermazione *dialettica* del Primo a un livello superiore). Mero ripristino della condizione di partenza, onde lo sgorgare dall'Uno, che dovrebbe aver natura necessaria (come pare nel testo-archetipo di Anassimandro), si veste di pura accidentalità. Essere quello *stesso* che ero. Essere libero come ero quando ancora non ero. Qui tutto l'impegno etico del distacco, per cui il divino in me, uscito per *accidens* da sé e perciò rivestitosi di creaturalità, si riaffermi *com'era prima*. Nessuna crescita che non riguardi, come in Plotino, l'autocoscienza divina nel singolo: «soltanto il singolo ha una sua storia. L'uno e il Nous sono fuori della storia perché la loro realtà si puntualizza nell'eterno presente […] non ha storia l'Anima cosmica […] né hanno una autentica storia i popoli e gli stati [privi come sono] di un'unitaria direzione teleologica […] La storia autentica dell'anima individuale è possibile, per Plotino, solo a condizione che l'Uno sia in essa immanente sotto la forma di una perenne ed essenziale aspirazione all'unità. Nell'anima la presenza dell'Uno non è possesso, ma esigenza e presentimento; per quella presenza il suo atto è insieme di unificazione e di trascendimento [cioè distacco da ogni limite raggiunto]. In questa sua tensione all'Uno, in questo desiderio di superamento che la rende insieme costruttrice ed eversiva, consiste il suo dinamismo infinito» (G. Faggin, Introduzione a Plotino, *Enneadi*, cit., pp. XXVII-XXVIII). Che comunque, non diversamente dallo *streben* di Fichte, neppure si muove di un millimetro (giusta la critica di Hegel) a fronte dell'Uno/Satollo o della kantiana cosa-in-sé (ancora ammessa, nonostante tutto, dal pre-idealista Fichte, che coerentemente, nella seconda fase della sua parabola filosofica, ne fa – del non-Io, cioè – l'Assoluto stesso).

[135] *Ibid.*, p. 27.

[136] *Ibid.*, p. 9.

nietzscheano, ove Dioniso è l'Uno (ecco *la mistica in cui tramonta ogni mistica*) che vive del proprio stesso lacerarsi e perciò unificando i molti nel loro stesso esser separati: guerra, odio, scissione ne costituiscono l'essenza. Che è dire il vero e ultimo *Bene* (secondo l'inversione di tutti i valori profetizzata da Nietzsche) che l'Occidente (e ormai il Pianeta) può concepire. Così quello che era Bene è diventato Male e quello che era Male è diventato Bene.

(Né la *Gelasseinheit* di Heidegger può aspirare al riconoscimento del culmine del nichilismo. Essa che anzi, proprio in quanto intesa come via di superamento del "nichilismo", ne è invece, dopo Leopardi e Nietzsche, un'espressione tardiva e incoerente (decisamente meno ambiguo e speculativamente più robusto Gentile; ma si sa, gli italiani vogliono sentir parole filosofiche straniere…). Giacché se da un lato *ciò che* si "lascia essere" è proprio il diventar nulla e da nulla, che è dire l'orizzonte stesso del dominio e della volontà di potenza (e della tecnica); dall'altro e proprio perciò, lungi dall'esser alternativa all'"oblio dell'essere" – inteso questo come essenziale diventar-altro: per Heidegger, «l'accadere non è un accidente o una proprietà dell'essere, è l'essere stesso»; «l'essere non è mai altro dal suo modo di darsi storico»[137] – ne è anzi (dell'oblio) la piena celebrazione (ma immatura perché inconsapevole). Giacché l'"essere" non è "obliato", ma davvero riconosciuto e testimoniato, là dove appaia l'*implicazione aurea* fra l'esser sé – di ogni essente come della totalità degli essenti – e l'eternità: di ogni essente come della totalità degli essenti).

Si chiede infine: nel "monismo" in cui consiste il concetto dionisiaco della vita (Nietzsche) il "dualismo" è perciò definitivamente oltrepassato? Può sembrare, ma in verità non è così. Superato nella sua forma più macroscopicamente evidente e contraddittoria (Dio da una parte, il mondo dall'altra: trascendentismo teologico), superato nella forma teologico-immanentistico-statica (Spinoza) e poi anche in quella immanentistico-dialettica (Hegel), *resta tuttavia ribadito* nella insuperabile forma dell'immanentismo dialettico-ateo[138], per l'*eterogeneità ontologica* fra l'eterno (il Divenire, Dioniso) e il non-eterno (la totalità dell'ente diveniente). Due piani *contraddittori,* fra i quali è posta una "scorrevolezza" in verità impossibile (per lo stesso nichilismo). Anche: se la contraddizione è stata *ridotta* rispetto alla tradizione, in cui è "doppia", giacché l'eterno contraddice il mondo *anche in quanto "Dio"*, resta tuttavia un residuo ineliminabile, per cui l'eterno, anticipando essenzialmente il futuro, lo rende accidentale – sì che ciò che esce dal nulla non aggiunge essenzialmente nulla all'Essenziale: tutto è già in verità accaduto: *nihil sub sole novi* – e ancora una volta del divenire (che si voleva celebrare) non ne è più nulla.

Salvo che ora assistiamo stupefatti all'annientamento del divenire da parte… del divenire stesso.

Si può anche riproporre la tesi in parola in forma più aderente ai testi di Eckhart e del suo interprete Vannini.

Infatti, se il dualismo in quanto tale e nella sua forma classica – da Aristotele a Cartesio : Dio è sostanza e *anche* io (in qualche modo ci casca anche lo stesso Eckhart: «Ove la creatura finisce, là incomincia ad essere Dio»[139]) – può ben essere inteso dal critico immanentista come *errare,* il cui contenuto (l'*errore*) è nulla, mentre *è* il suo *positivo significare,* sì che la *dualità di sostanze* negata è bensì presupposta – ché altrimenti la negazione non avrebbe oggetto –, ma non più che come positivo significare di nulla; resta però, *all'interno dell'immanentismo,* che l'io piccolo, la *mia volontà individuale* (oppure, se si vuole, l'Io grande stesso, che tuttavia assume contraddittoriamente l'io piccolo come scopo) e insomma l'intera dimensione del cosiddetto "accidentale" (non certo un'altra "sostanza", s'intende sostenere, ma non più che il rivestimento inessenziale ed esterno

---

[137] G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 106-7.

[138] "Dialettico", giacché anche di Dioniso è necessario affermare il Circolo del ritorno a sé (*mutatis mutandis*: nella filosofia leopardiana, nietzscheana e gentiliana) come negazione della totalità delle sue negazioni metafisiche (dopo l'originario suo avvistamento: la filosofia NON nasce da θαῦμα – ché, in questa fase, la negazione di Dioniso è già posta – onde Dioniso si spaura di sé nell'"uomo" (in attesa del *superuomo* in quanto autocoscienza di Dioniso) – rispetto al suo originario o principiale avvistamento). Cfr. F. Farotti, *Ex Deo ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare,* cit.

[139] M. Eckhart, *Le 64 prediche…*, cit., p. 713. Un vero lapsus metafisico (del resto inevitabile, stante l'eterogeneità ontologica dei piani), giacché così anche Dio *finisce* – là dove incomincia la creatura. E c'è l'eterno e *anche* il non-eterno, dunque l'unità di entrambi e perciò l'unità *dei contraddittori*, i quali, in quanto tali, *esigono entrambi di costituire l'intero*: *aut-aut*. Sintesi impossibile.

dell'Unica – *à la* Spinoza), in quanto negata (dal e nel distacco), nel suo esser presupposta dall'atto stesso del negare (che altrimenti, daccapo, non negherebbe nulla), non si costituisce a sua volta e ulteriormente come puro errore il cui contenuto è nulla, ma come *vera realtà*. (= in orizzonte immanentista, non erra, ma dice il vero, chi afferma che l'accidentale esiste: Spinoza, Hegel, Gentile). Sarà pur accidentale Corrado o Enrico, ma in quanto tale non è un'illusione (o l'illusione appartiene pur, come tale, al sistema della realtà). Anche: lo sarà come *scopo* (=come essenziale), ma non anche come mezzo! La cui natura (evidenza del mondo) è *opposta* (contraddittoria) a quella dello scopo (conformarsi al *Deus in nobis*). Ma allora in questo caso, a differenza dell'altro, la negazione si trova a presupporre *simpliciter* – e cioè come *verità è realtà* – quello che nega e dunque si toglie da sé. *Onde il dualismo in tanto è negato in quanto è confermato e ribadito*. Due, *proprio due*, le nature concorrenti. *Due* le sostanze – la sostanza propriamente considerata tale e quell'altra *cripto-sostanza* declassata solo per retorica ad "accidente" – nella loro insuperabile ed antinomica eterogeneità ontologica. Dunque *due* le forze in campo, *due* le verità (il divenire del mondo e Dio), come tali inconciliabili (lo sono anche il divenire del mondo e il Divenire, si diceva poco sopra, ancorché in forma più coerente e non contraddittoriamente doppia).

(E se si ribattesse – ritornando all'argomentazione precedente – che la dimensione "superiore" va intesa, *non* dualisticamente perciò, come l'"inferiore" stessa *in quanto assolutamente posta* – dunque come *Dyonisus in nobis* –, ebbene se così si dicesse, si perderebbe di vista che, per tale affermata *assolutezza* a fronte del divenire del mondo, ci si trova comunque a ribadire, sia pur in forma meno incoerente rispetto alla tradizione, il dualismo e dunque l'antinomia, fra eterno e non eterno. Sì che, daccapo, il supposto "fondamento" si troverebbe contraddetto dal fondato e questo da quello).

III

FACIAMUS HOMINEM AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM NOSTRAM

1. IL PRESAGIO DI TOMMASO

In uno dei suoi momenti di maggiore radicalità, in merito alla relazione "Dio-uomo", Eckhart giudica inadeguato (per difetto) il concetto di "similitudine", sostituendolo senz'altro con quello di *identità*.

Ma "simile a lui" [a Dio] indica qualcosa di estraneo e lontano, mentre tra Dio e l'uomo non v'è estraneità o lontananza. Perciò l'uomo non è simile a Dio, ma assolutamente identico e lo stesso che egli è, assolutamente»; «qui deve essere del tutto espulso quel che è somiglianza, perché io possa esser trasportato in Dio e diventare una solo cosa con lui»; «quando Dio fece l'uomo, operò nell'anima l'opera identica a se stesso»; «egli ha creato l'anima secondo la sua più alta perfezione, ed ha versato in essa tutta la sua chiarezza nella prima purezza»; «Dio può tollerare la somiglianza quanto può tollerare di non esser Dio. La somiglianza è qualcosa che non è in Dio; nella Divinità e nell'eternità vi è unità; ma la rassomiglianza non è affatto l'Uno. Se io fossi uno, non sarei simile. Non v'è nulla di estraneo nell'unità. Nell'eternità mi è dato di essere uno, non di essere simile[1]

E però, diciamo, il concetto di "similitudine" (o "somiglianza") implica sì differenza, ma anche uguaglianza e identità. Dunque non smentisce senz'altro l'identità: la "parzializza". Ciò che del resto appare inevitabile se, come Eckhart, si tien fermo che l'espressione "Dio crea l'uomo" non significa "Dio crea sé". Una tesi che, in forma così esplicitamente immanentistica, non appare mai in Eckhart – nemmeno nei passi più arditi ed hegelianamente "eretici".

L'uomo è "simile" a Dio, nel senso che *è divino, ma non è Dio*: "panenteismo". E in quel che di divino c'è in lui, e ovviamente solo in quello, è della stessa stoffa metafisica di Dio. Ma appunto: in quello in cui è "identico", proprio in quello è anche "differente" (Spinoza). (L'affermazione dell'identità pura, o senza differenza, *senz'altro* risolvendo la questione in chiave pagano-neoplatonica o moderno-hegeliana: in ogni caso non attribuibile al frate domenicano Eckhart). «L'intelletto degli uomini è luce, ma non "la luce vera" (*Gv*, 1, 9)»[2]. Non certo nel senso di luce *falsa* – la "luce vera" illuminando "ogni uomo" (cfr. *Gv*, *ibid*.) –, ma in quello di luce (vera) che non è però

[1] *Sermoni tedeschi,* pp. 235, 227, 78, 48; l'ultima citazione è tratta da *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 81. A suo modo, Maddalena de' Pazzi: «Nella creazione [parla, per lei, il Padre] vi feci equali a me col darvi l'immagine e similitudine mia, creandovi in quel purissimo stato dell'innocenza» (*Le parole dell'estasi*, cit., p. 132). Il testo prosegue: «Ma facendovi poi inequali per il peccato, fu necessario che esso mio Verbo si facessi incoequale per far voi, con ricrearvi, incoequali…» (*ibid.*). In queste parole, dunque, l'uomo, prima del peccato, appare (non essendo evidentemente Dio stesso) *illimitatamente* partecipe di Dio (perciò "equale"); diventando, dopo il peccato (che allora risulta però *del tutto incomprensibile*), "inequale", senza tuttavia smarrire in assoluto la propria radice divina; laddove il sacrificio di Cristo solleva l'uomo al rango di "incoequale". Ove se "co" nomina la relazione (con Dio), "equale" pone l'uguaglianza e "in" la nega (riducendola); sì che l'uomo, se non è più *illimitatamente* partecipe dell'Infinitudine della Verità divina (da cui peraltro non si capisce come possa essersene separato), dopo la venuta di Cristo non si trova nemmeno più in condizione di separatezza (benché il filo non sia mai stato del tutto reciso); ma, reso *identico e pur infinitamente diverso* da Dio, ne partecipa *limitatamente* (in attesa di parteciparne senza limiti in cielo). Non si esprime implicitamente in ciò l'*analogia entis* di Tommaso?

[2] M. Eckhart, *CVG*, n. 141, p. 225.

tutta la luce (vera). «Come fondo dell'anima e fondo di Dio sono tutt'uno, anche se diversi, così l'intelletto dell'uomo e intelletto di Dio […] sono tutt'uno, anche se diversi»[3].

Non è forse questo il senso dell'*analogia entis* di Tommaso? Perciò rifiutata come empia, in campo protestante, da Lutero a Barth. (In fondo Lutero, in forma negativa, capisce il senso dell'*analogia entis* anche più di Tommaso stesso; capisce cioè – rifiutandola come l'anticamera dell'ateismo – ciò che a ragione Tommaso sostiene, ma di cui in fondo non si rende ben conto e che perciò non sarebbe mai disposto ad ammettere. E cioè che per tale (necessaria) analogia ontologica – *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* – l'uomo è *divino*. L'uomo ha una natura divina, la stessa, nella sostanza, di Dio, anche se – è l'essenza del "panenteismo" – Dio, al tempo stesso, infinitamente la trascende. Una sorta di "spinozismo" *ante litteram*, che, nelle cose, non è solo di Tommaso, ma… di tutti (i cristiani)! (Agostino *in primis*). Giacché il "dualismo", se ben si pensa, *in tanto è posto, in quanto è immediatamente tolto*. Sì che in tutte le sue formulazioni, s'insinua "fisiologicamente" la sua inconscia autonegazione. Che si fa anzi tanto più esplicita e incontenibilmente emergente, quanto più lo si vuol tener fermo nella sua rigidità: v. Cap. II, § 3, nota 39)

Si sta dunque dicendo (il tema sarà approfondito: cap. VI, § 1) che l'uomo nasce con una parte che non nasce. E Dio, creandolo, in qualche modo crea sé (entro di sé, "fuori" di sé). Creazione biblica *non transitiva* (in gergo spinoziano). Nella formula *faciamus hominem*…, infatti, il contesto mitologico, a ben vedere, s'incrina e lascia trapelare non la negazione *tout court* del dualismo, certo, ma la sua più moderata e raffinata affermazione, attraverso l'unico modo di concepire la creazione di Dio: come interna o "immanente". Se si resta cioè alla formula, non è nemmeno il caso di forzare la lettera di *Genesi*. Ché anzi, proprio se presa alla lettera, là dove si parla della creazione dell'uomo ("a norma di Dio"), la Bibbia non è piattamente dualistica, ma "panenteistica": *similitudine*, dunque identità e differenza: *analogia*. Trascendentismo "moderato". (Restando poi da vedere s'intende se, all'interno della sua stessa logica, il "panenteismo" ha tutte le carte in regola per potersi affermare in sostituzione del dualismo in senso stretto. Ci pare comunque che si debba ammettere che, a un certo livello e in prima approssimazione, esso mostra una coerenza maggiore rispetto a quello).

Stiamo allora dicendo che Tommaso (e prima di lui Agostino – e certo non solo loro) dualista in senso stretto non lo è (come *in rebus* non lo è nessuno). L'*analogia entis*, ben compresa, è infatti negazione (relativa) di dualismo, giacché l'elemento di identità (che il concetto di analogia importa) è appunto il divino in noi (la ragione capace di verità: *capax Dei*).

(Il peccato originale, che dovrebbe "spiegare" la tragica scissione dell'originaria unità mitologico-edenica, in verità *la presuppone*, giacché sulla base di ciò che Dio vede esser "molto buono" (*Gn*, 1, 31), la disobbedienza di Adamo risulta del tutto incomprensibile[4]. In ogni caso la "caduta" non uccide definitivamente la "divinità" dell'uomo, che è dire poi la sua stessa "umanità": quanti sono infatti – pochi che siano in assoluto – gli uomini buoni e intelligenti (autenticamente "umani") – si pensi alla nascita e agli splendidi sviluppi della filosofia greca! (ma anche agli Abele o ai "geni", capi o profeti, del Vecchio Testamento) – prima della riconciliazione per mezzo di Cristo? Questo come "dato" *a posteriori*; ma poi, *a priori*: la riconciliazione – la "nuova Alleanza" – non presuppone forse come sua condizione una scissione *relativa*?[5]).

---

[3] M. Vannini, Introduzione a M. Eckhart, *CVG*, pp. 22-3.

[4] Il *Catechismo della Chiesa cattolica* (citiamo dal suo *Compendio*, San Paolo, Milano 2005), a proposito della "caduta", recita: «L'uomo, tentato dal diavolo, ha lasciato spegnere nel suo cuore la fiducia nei confronti del suo Creatore…» (n. 75, p. 34). Fiducia? Ma come! In cielo (prima o dopo la storia del mondo) la *fides* non ha posto alcuno e Adamo, appena uscito dalle mani di Dio, perfetto nelle sue facoltà, lo "vede" (lo *dovrebbe* vedere) non come un Dio remoto, ma *per speculum sine macula*, come un beato! Che c'entra la "fiducia" (implicante il dubbio)? Adamo ne dovrebbe fare l'"esperienza" più piena e travolgente. Si tratta della condizione perfetta per l'uomo, la cui libertà consiste proprio nel *non poter peccare*. Conosco (in senso forte) il Bene e perciò *non* faccio il male. Ma allora, perché Adamo, che dovrebbe essere felice e sapiente come un santo, si aggira per l'Eden ignorante e inquieto come un ubriaco, esposto alle tentazioni del maligno? (Per quale ragione, se non perché sul grande tema *speculativo* del *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, preme il più rozzo *dualismo mitologico*?)

[5] Come il peccato non distrugge *del tutto* il nesso con Dio («In conseguenza del peccato originale la natura umana, senza essere interamente corrotta, è ferita nelle sue forze…» *Catechismo della Chiesa cattolica*, cit., n. 77, p. 35), così il

E tuttavia (*prima mediazione interna*: ce ne saranno altre): in merito, non va persa di vista la polemica di Tommaso contro Averroè, il quale nega l'immortalità individuale (con Eraclito: eterno è (solo) il *Lógos* e il *Lógos* è universale). Mentre Tommaso si trova cristianamente impegnato a salvare anche l'individualità dell'anima. In Cielo, per lui, ci sarà Dio *e anche* Corrado (per dirla con Eckhart), che non è Dio in alcun modo! Dio e anche l'io piccolo (la totalità degli individui). Riappare così il dualismo più radicale. All'individuo è garantita l'immortalità essendo considerato sin da principio come reale. Laddove – per Eraclito, Averroè, Eckhart, Spinoza, Hegel e Gentile (e Vannini) – lo "psicologico" (l'"accidentale") era e sarà nulla, dunque non ha alcun valore né può aspirare ad alcuna salvezza. Così risponde il monismo. Reale è solo il *Lógos* (Hegel su tutti).

Oggettivamente – *praeter intentiones* – per Tommaso la ragione è il divino/universale nell'uomo. Che però non si salva – da Averroè a Gentile – solo in e per tale tratto uguale a ciascuno (meta-personale), ma anche come Tizio o Caio. Egli si trova così impegnato a spiegare come l'anima, separata dal corpo possa mantenere l'individualità, dal momento che il corpo e cioè la materia quantificata è il principio di individuazione. (Tommaso, detto in breve, tenta di sciogliere il nodo sostenendo che l'anima separata mantiene un certo rapporto non col corpo (*materia carnis*) che non ha più, ma con quel tipo di struttura di corporeità (*species carnis*) che le è proprio e che costituiva il corpo già perduto. Ciò che potrebbe corrispondere a quello che oggi intendiamo come "codice genetico", identificativo di ciascun individuo[6]). Un vero orrore teoretico per Gentile (o Hegel). Chiara espressione di dualismo sostanziale (da Aristotele a Cartesio). Che del resto, pur nella sua insostenibilità, non manca di "ragioni" (v. Cap. II, § 2, nota 30)

Insomma se da una parte Tommaso si trova nelle cose a negare il dualismo attraverso l'analogia dell'essere; dall'altro però intende tener fermo (contro Averroè): 1. sia che *hic homo singularis intelligit* («è infatti evidente che questo uomo singolare intende»[7], secondo la definizione aristotelica per cui "l'uomo possiede il *Lógos*": l'individuo è cioè l'"autore" del proprio pensiero (laddove per Averroè – che sta con Eraclito, Spinoza, Hegel e Gentile – vale l'inverso: è il *Lógos* che pensa e possiede l'uomo); 2. sia che l'immortalità, cristianamente, riguarda anche l'individuo (e non solo la ragione comune). Per questi due lati è chiaro che Tommaso esprime il proprio dualismo. Implicante la *visio Dei* – direbbe Vannini – come visione di Altro da parte di un altro[8].

---

sacrificio di Cristo (e lo stesso sacramento del Battesimo) non ricompone *del tutto* l'armonia originaria, non avendo «soppresso la debolezza della natura umana, né l'inclinazione al peccato» (*ivi*, n. 297, p. 85) (armonia che però, s'è visto, appare assai dubbia e contraddittoria: nota prec.). La "ferita" resta e con essa il dolore e la morte, la stessa Natura è e resta conformata nel suo non esser più "edenica". Cosa muta allora? Giacché *anche dopo il peccato e senza attendere il sacrificio di Cristo*, in linea di principio, Adamo ha le stesse capacità teoretiche di Agostino e Tommaso (di nuovo si pensi alla filosofia greca!); così Mosè, che solo *di fatto* non è "filosofo". L'efficacia del sacrificio di Cristo consiste dunque nel ricomporre il legame con l'uomo, *riaprendo la porta del Paradiso*, sbarrata dal cherubino dopo il peccato, anzitutto conducendovi, prima della Resurrezione, tutti i "giusti" che, morti prima di Cristo, popolavano (con i cattivi) gli "Inferi" (da non confondersi con l'"Inferno"). (cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, cit., n. 125, p. 44).

[6] Cfr. N. Turi (a cura di), T. d'Aquino, *metafisica, antropologia ed etica*, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. XLIX.

[7] S. Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto,* in *L'uomo e l'universo*, Rusconi, Milano 1982, p. 264. (Tommaso non concepisce ciò come un contenuto di fede, ma come un'«evidenza palmare»: p. 274).

[8] Una tesi che Vannini, in una sua nota a *Lo specchio delle anime semplici* di M. Porete (cit., p. 120, n. 61), critica duramente, considerandola una forma di «suprema alienazione […] La visione di Dio come altro rappresenta insieme la suprema oggettività e la suprema idolatria. […] Chi ha animo nobile non vede Dio come oggetto, ma come se stesso e come lo stesso vedere: la visione di Dio è il vedere con gli occhi di Dio». «Il paradiso – aggiunge Vannini – è *vedere Dio*, ma Dio non è un oggetto che si veda con gli occhi del corpo» (*ivi*, p. 328, nota 260). Certo che no, diciamo noi, *se* "oggetto" significa solo questa povertà semantico-ontologica! Ma questo non vuol dire affatto (come invece crede Vannini) che "Dio" si risolva senz'altro *nel movimento* del "distacco". Da un lato infatti la sua trascendenza (non necessariamente da intendersi come piatta separatezza) è continuamente evocata da Margherita (p. 173 – «quanto di lui [Dio] si può dire, è men che nulla rispetto a ciò che egli è in se stesso» – e pp. 177, 179, 211, 223, 293, 327…), così come anche lo è in Agostino, Tommaso e, nonostante l'afflato "hegeliano", in Eckhart; laddove Vannini proiettando su tutti il proprio nichilismo "attualistico" preferisce non vedere (ma si tratta di pagine e pagine!); dall'altro porre l'equazione "Dio=distacco" (per come Vannini intende il "distacco" e cioè esclusivamente come "movimento e vita") significa porre "Dio=Divenire": *ego te baptizo piscem*. (Ma, si potrebbe obiettare, a conclusione del suo scritto *Del distacco*, non lo sostiene lo stesso Eckhart che Dio è "supremo distacco", "assoluta *Abgeschidenheit*"? Certo: ma non è questa la formula più radicale per indicare *quell'infinita dimensione semantico-ontologica* che oltrepassa la *regio dissimilitudinis*? La quale

E tuttavia (*seconda mediazione interna*): Dio crea la ragione umana, in grado di esprimere un "movimento", per la sua innegabilità, *divino* (consistente nella *scientia* che Dio esiste – ancorché a fronte della sua infinita Essenza ignota) e perciò, come tale, eseguito fuori del tempo: un eterno divenire, con cui si rivela *capax Dei*. Certo, non è Dio *simpliciter*, ma "divina" non può non esserlo (la verità è irraggiungibile per l'errore): *favilla minor Dei*, teoretica e morale (la base della vera libertà). Agostino e Tommaso: Dio è la verità immutabile e infinita, l'uomo è ragione che cerca la verità. E che perciò *è e non è* la verità. Ma proprio perciò è la verità stessa in cerca di sé, come tale capace, *in via*, di conoscerne incontrovertibilmente alcuni tratti (essi che sono infiniti). Non dunque un'altra sostanza, ma – al di sotto della cornice dualistica cui pure si indulge – la verità stessa, entro di sé, alla ricerca di sé. Ecco l'"uomo" nella sua essenza. Un Dio (*microteo, Deus creatus*) alla ricerca di sé. Qui, la radice – pantenteisticamente coerentizzata – della separazione fra Dio e uomo.

Dunque nelle cose – al di là cioè dell'intenzione di Tommaso (e di Agostino) – è il *Lógos* che pensa. Se del pensare fosse protagonista l'individuo (la psiche), esso non conseguirebbe verità alcuna, giacché l'individuo, come tale, non è la verità. Un pensiero è vero se viene dal *Lógos* (spirito), altrimenti non è che infondato opinare (falsità ed errore). Ma l'uomo è *capax veritatis* (manifestamente accede a verità incontrovertibili, dunque eterne), dunque il *Lógos* pensa in lui. Non si sfugge: ha ragione Averroè. E in quanto così pensante è *divino.*

Ma allora – caduto il dualismo – dove ricercare il nerbo dell'*hic homo*? Nella volontà di garantire la salvezza anche all'individuale e non solo all'universale. Ma, a sua volta, questa volontà è *mera fola* o ha un "fuoco" – un cuore, un fondamento – nascosto? In questo secondo caso, in cosa individuarlo? Diciamo: nel suo esser *presagio del destino*.

Detto altrimenti: il pensiero di Tommaso (per dir solo di lui) è teso in due direzioni opposte: *da un lato*, il più esplicitamente sottolineato e per il quale è noto: 1. difende contro Averroè l'"evidenza" dell'*hic homo* come pensante[9]; 2. difende, da cristiano, la salvezza individuale (anima e corpo), contro Averroè e la filosofia greca in generale: è il lato doppiamente dualistico, per cui: 1. L'uomo possiede il *Lógos* e ne è l'attore: è dunque una "sostanza" relativamente autonoma e indipendente (con Aristotele e Cartesio): in opposizione alla linea Plotino/Spinoza/Hegel/Gentile (e lo stesso Averroè); 2. I beati vedranno Dio come un Altro (e qui, sulla terra, gli si rivolgono come a un Altro); *dall'altro lato*, meno evidente, ma *in rebus* non meno cogente, la ragione dell'uomo, in qualche misura (ma incontrovertibilmente), è pur *capax Dei* (ne dimostra inoppugnabilmente l'esistenza); in questo senso, svelando la propria natura *divina*. Sì che, sempre in questo senso, l'uomo è *divino*: ciò che vi è di più alto nella mente umana (Agostino e Spinoza, all'unisono), quello con cui essa davvero conosce Dio (sia pur solo formalmente/astrattamente), è il suo vero "io", la sua identità più autentica, di cui l'altra non è che un'appendice inessenziale e se mai (Platone) d'ostacolo: oggetto di distacco: è il lato monistico, che conoscerà formidabili sviluppi (anticipati in Plotino) in Spinoza e Hegel. (Si noti come questo versante rappresenti la coerenza del primo dei due punti dell'altro versante, onde resta, isolato, il secondo: ma, ormai e per conseguenza, privo di nerbo dualistico).

Ora, *se* il tratto 1 del primo versante può ben essere superato nella sintesi di nota 9, onde è vero con Averroè (Eraclito, Spinoza, Hegel, Gentile) che è il *Lógos* che pensa e non *hic homo*, ma è parimenti vero che – con Tommaso – sono *io* a pensare: "io", dunque – sintesi – come *Lógos* immanente[10]; *se*, quanto a ciò (*e prescindendo dalla grave aporia relativa all'insuperabilità del*

---

non è né oggetto sensibile (!?), né mera indeterminatezza, stante che "determinatezza" *significa prioritariamente "esser sé"* e non (come erroneamente crede Vannini e molti altri con lui), "finitezza" (anche se poi un certo "esser sé" può ben essere *finito*; essendo tuttavia un "esser sé", dunque *determinatissimo,* anche il Tutto infinito). E che dunque suona per noi come un grande *presagio del destino* in quanto vera "trascendenza").

[9] Non si perda di vista però, che per Averroè, il *Lógos* (*nous poiêtikos*) è trascendente, sì che Tommaso ha pur buone ragioni nella sua critica: "io" penso, non un Altro; con evidenza sono "pensante", non "pensato". Tuttavia, va aggiunto (è la ragione di Averroè), non come io psicologico (quanto al vero pensare), bensì come *Lógos* immanente: qui, diremmo, la *sintesi* della ragione e del torto di entrambi.

[10] Il quale però – così potrebbe obiettare a buon diritto Averroè –, in quanto "intelletto agente", dovrebbe essere in atto il pensiero della totalità degli intelligibili e cioè della totalità della verità (perciò egli lo faceva trascendente). Ciò che manifestamente non è, giacché un uomo (il *Lógos* in lui) pensa un intelligibile per volta: discorsivamente e a fatica. Se ne

"dualismo" anche nella forma più radicale di "monismo": cfr. ultime battute del capitolo precedente), la questione può dirsi (nelle intenzioni dunque) risolta *monisticamente* (anche Averroè è dualista a suo modo), per cui Dio crea l'uomo *capax Dei* e perciò, appunto, in qualche misura almeno, *divino*: non ci sono *due* sostanze; non è l'individuo a possedere il *Lógos*; l'individuo non esiste neppure come *altro* da Dio (così quest'onda rispetto al Mare, di cui non è che *accidens*[11]); *resta tuttavia*, pervicace, il tratto 2 del primo versante: l'affermazione della salvezza non dell'onda *in quanto Mare*, ma (anche) dell'onda *in quanto onda* (in quanto è una *certa onda specifica e individualmente determinata*). Dunque di *ogni* onda.

Permane dunque in questo tratto la resistenza dualistica di Tommaso?

Ma no! Diciamo: tolto quello, in quanto risolto in chiave monistica, questo – nelle cose cioè, al di là delle intenzioni di Tommaso – non può più essere assunto come espressione di dualismo. Non va ravvisato cioè in esso un'esclusiva volontà di affermare il dualismo, ma, al di sotto di ciò, il suo essere un prezioso *presagio* avverso al nichilismo (di cui gli "annientatori" dell'individuo – gli "universalisti": Vannini in prima fila, nel suo parlar di "pace", "amore" e "non violenza" – sono ampiamente debitori[12]). Altro che *scorie onde si pasce la fantasia*, come diceva il "fascista" Gentile (ma sono poi tutti, segretamente a se stessi, "fascisti", ecco perché non se ne esce); se mai, *Presagi*!

Riesponiamo in sintesi questa serie di "però".

Il concetto di "similitudine" (fra uomo e Dio), dice Eckhart, è troppo poco; va sostituito con quello di "identità". 1) *Però*: "similitudine", come "analogia", importa sì differenza, ma anche *identità*: sembrerebbe dunque il concetto più adatto ad esprimere il "panenteismo" plotiniano-agostiniano di Eckhart. Su cui converge la stessa *analogia entis* di Tommaso (lo capisce bene Lutero che vi vede celebrata con orrore la divinità dell'uomo); 2) *Però*: Tommaso anche si oppone ad Averroè, affermando: a) che è quest'uomo singolo che pensa (non il puro *Lógos*); b) che è quest'uomo singolo che si salva (non il puro *Lógos*). Riconfermando in tal modo il dualismo uomo-Dio; 3) *Però*: se la formula "*hic homo singularis intelligit*" non è esente da ambiguità, è tuttavia chiaro che, per essa, Tommaso intende anzitutto combattere il "dualismo" di Averroè (che pone la trascendenza

può uscire, a noi pare, solo guardando con occhi nuovi il concetto di *nous poiêtikos* (o *Grund der* Seele) e cioè come *presagio del destino*, riconducendolo perciò all'"innatismo" della *struttura dell'incontrovertibile*, in quanto è il fondo più profondo dell'"uomo": il vero inconscio (il vero "*a priori*"), in cui la verità *appare* formalmente e compiutamente come tale, restando tuttavia oscurata dall'Ombra della "terra isolata", i cui contenuti soltanto (o *quasi*) entrano nel linguaggio. E non è forse il senso più coerente e rigoroso della maieutica professata – indovinata! – da Socrate, infinitamente più abissale dell'inconscio psicoanaliticamente inteso? (In cui, come giustamente rileva Vannini, lo "spirito" è barattato con la mera "psiche").

[11] Attenzione però: il discorso rischia di prendere la mano e portar lontano dalle intenzioni cristiane di Tommaso circa la salvezza individuale: la metafora del Mare e dell'onda ha infatti sapore plotiniano/orientaleggiante (o del Mare e del fiume, onde, nel suo scritto, M. Porete vede il *reditus* a Dio come un perdere il proprio nome, liquefacendosi e disciogliendosi in Lui: «Proprio come farebbe un'acqua che viene dal mare, che non ha nome alcuno; si potrebbe dire l'Aisne, o la Senna, o un altro fiume; e quando quell'acqua o fiume rientra nel mare, perde il proprio corso e il nome, col quale correva in molti paesi compiendo la sua opera»: *Lo specchio…*, cit., p. 297). Ove è chiaro dal contesto che la Senna in quanto tale – l'individuo cioè –, uscita dal (proprio) niente è destinata a ritornarvi.

[12] Più in generale e a suo modo, san Paolo profetizza l'avvento della compiuta negazione della verità non nella forma della brutalità e dalla malvagità, ma «quando diranno: *Pace e sicurezza*» (vien da pensare alla civiltà della tecnica e del capitalismo "democratico" – con tutta la sua retorica dei "valori"); «allora improvvisamente precipiterà su di essi la rovina, come i dolori del parto sulla donna incinta» (1 *Tes*, 5, 3) (V. Cap. VI, § 6). (D'altra parte Vannini ha dalla sua abbondante materiale eckhartiano circa l'*odio* per la nostra dimensione creaturale *in quanto essa è tale*. Ad es.: «Chi ama l'anima nella sua natura semplice, la odia ed è il suo nemico in questo rivestimento terrestre; la odia, è triste e afflitto in quanto è tanto lontana dalla pura luce che essa è in se stessa»: *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 101. In merito diremmo allora, all'opposto di Vannini, che non è il vero cristianesimo ad esser prossimo al Buddismo, ma, se mai, *solo* certe pagine di Eckhart – il cristianesimo distando invece assai, proprio alla luce dell'incarnazione, dall'odiare il mondo, la natura e il corpo (e insomma tutto ciò che è "particolare" di contro all'indeterminato, universale Brahman), al punto di *presagirli* addirittura recuperati ed eterni nell'*eskaton* finale. Laddove invece Eckhart *modera* lo slancio negazionista e lo trattene all'"odio" in quanto il mondo sia assunto *come scopo* (e non *simpliciter*) – ad es.: «A buon diritto possono tranquillamente mangiare coloro che sarebbero disposti a digiunare» (*Istruzioni spirituali*, in *Dell'uomo nobile*, cit., p. 91) –, là, diciamo, si esprime conformemente allo spirito autentico del cristianesimo. Si rilevi tuttavia che, *in ogni caso*, l'"odio" è il riflesso nichilistico mentale del *niente* – del niente *di qualcosa*! – in sede ontologica).

dell'*intelligere*). E forse che Tommaso critica l'universalità/incontrovertibilità della ragione umana? No di certo; la quale dunque è di suo "divina" (*capax Dei*). Non può esserne l'individuo il protagonista (sintesi fra Tommaso e Averroè: cfr. nota 9). Ma allora, l'altro lato, quello della salvezza individuale, tolto questo (che non esprime dualismo, se mai immanentismo: faccio esperienza di esser "pensante", non "pensato") – diciamo e nonostante le apparenze – non va più assunto, nella sua solitudine, senz'altro come espressione testarda e ciecamente dogmatica di dualismo: il suo nerbo segreto va se mai ravvisato nel suo esser *presagio del destino* e cioè *sentore* – entro la persuasione radicalmente deformante circa il diventar nulla e da nulla – dell'impossibilità che *qualcosa* (l'uomo, ma anche la stessa natura) diventi nulla – giungendo così, per (incoerente) coerenza, a sostenere la resurrezione – l'"eternità" – dei corpi individuali).

(Ma la questione si complica ulteriormente. *Ulteriore mediazione interna*: il dualismo non è davvero tolto se permane la cornice di *libertà* (=Dio crea l'uomo liberamente, avendo cioè potuto non crearlo, lasciandolo nel nulla). Così infatti, se è vero che la ragione umana è (parzialmente: Spinoza) divina, e in ciò consiste (al di là dello "psicologico") la mia natura più vera, è però anche vero che – stante la libertà citata – essa sembra accadere *come dono*. Onde la mia natura è sì divina, *ma per grazia* (=libera volontà di Dio). In guisa che il dualismo *è tolto* (la natura umana è divina; con Spinoza: «la mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio» (*Etica*, II, p. XI, cor.) e *non è tolto*: la natura umana è divina *per grazia*. Ciò che importa uno *iato* fra chi dona e "chi" riceve il dono (sia pur lo stesso, parziale, sé del donante); che non è un "altro" visto che è lo stesso donante (pur se in parte), ma anche lo è, poiché *sarebbe potuto non essere*, onde *non è nulla di divino*, giacché non è uno sviluppo *necessario* del Primo, ma puro *arbitrio* – che nulla ha da fare con la Verità. (Ma v. in merito importanti sviluppi al Cap. V, § 3).

È chiaro allora che il vero toglimento del dualismo (vero? ma la verità è tutt'altro dall'errare nichilistico: non per caso le aporie non si sciolgono neppure così: v. infatti ultime battute del capitolo precedente), sì che il nerbo della volontà di salvezza individuale, come detto, si risolva *solo ed esclusivamente* come *presagio del destino* (e non una forma di cieca fede dogmatica), implica che la *necessità* (che fa "uno") sostituisca l'incoerente *libertà* ("che fa "due"). Che è dire Spinoza e Hegel (rigore e coerenza di Tommaso).

In altre parole: posto il Dio libero (come l'intendono Agostino e Tommaso), la ragione umana (l'uomo) sarebbe potuta restar nulla (cfr. però cap. V, § 3). Sì che se come *favilla Dei* – «scintilla dell'intellettualità (*daz vünkelin der vernünfticheit*)», la dice Eckhart[13]» – è divina, invece, come ciò che sarebbe potuto restar *niente*, non è divina: è *altro* dal divino. La libertà si rivela così la roccaforte ultima del dualismo separante e dunque della contraddizione onde il dualismo è tolto e non è tolto. In tal senso, la ragione, che pur si presenta *in rebus* della stessa stoffa di Dio, anche non lo può essere perché non ne è la necessaria *explicatio*, ma un mero *accidens* che (del resto contraddittoriamente) gli si aggiunge.

Il poter restar nulla da parte di Adamo, cioè, implica un infinito iato fra lui e Dio. Nessuna necessità o nesso necessario di premessa e, conseguenza (*ordo geometricus*, dice Spinoza; *dialettica*, dice Hegel). Vigente invece la libertà (=contingenza), la "conseguenza" non segue necessariamente, dunque è "altro" dalla "premessa", non la premessa stessa nel suo svolgersi (ma un mero *post hoc*). Ecco: poiché Adamo non *segue*, ma è frutto di arbitrio, allora se per un verso ha natura divina (teoretica e morale: *faciamus hominem*…), per tale arbitrio non ce l'ha: è il tratto per cui il dualismo biblico, che pur nasce panenteisticamente smentito, anche resiste e punta i gomiti. (Ma v. Cap. V, § 3).

(D'altra parte è pur vero che il Dio cristiano non può creare altro essendo Tutto; ma allora non può creare proprio nulla – *e se crea non è Dio*. Infatti: *ammesso e non concesso il creare, "chi" o "cosa" – in seno alla "terra isolata" – può creare senza contraddizione*? "Dio", no – come lo si voglia intendere e dunque in tutte le sue forme).

[13] *Le 64 prediche*…, cit. p. 797.

2. LA MORTE DI SOCRATE COME DISTACCO E PRESAGIO

Del resto per Platone (*Fedone*, capp. X-XII) far filosofia è imparare a morire e cioè a esercitare il distacco dalla dimensione sensibile dell'essere; dunque, anzitutto dal proprio corpo e da tutto ciò che esso implica, al fine di assimilarsi alla divinità: farsi "deiforme" (*deificatio* in quanto scopo supremo della vita umana: questo il termine ultimo della "ricerca" socratica).

Eckhart trasla in chiave cristiana questa profonda tradizione di origine orfico-pitagorica:

> Ho letto molti scritti, sia di maestri pagani che di profeti, dell'Antico e del Nuovo Testamento, ed ho cercato con serietà e impegno quale sia la più alta e migliore virtù per cui l'uomo possa meglio e più strettamente unirsi a Dio e divenire per grazia di Dio ciò che Dio è per natura [espressione ricorrente in Eckhart, implicante, con san Tommaso, *evidente dualismo ontologico* – anche se per Tommaso, "diventar Dio", sia pur per grazia, non ha alcun senso], e per cui l'uomo sia maggiormente simile alla propria immagine, quando era in Dio, nella quale non c'era differenza tra lui e Dio [è dunque in qualche modo presente, in ogni uomo in carne ed ossa, la propria stessa "nobiltà" in quanto uomo-in-Dio, di cui platonicamente partecipa; *ma allora, essendo per propria natura divino* – al modo in cui l'onda del Mare *è* Mare –, *non dovrà diventarlo "per grazia"* e creandolo Dio pone in qualche misura *sé fuori di sé*: Eckhart fra Tommaso e Hegel] prima che Dio formasse le creature. E quando approfondisco questi scritti […] io non trovo altro che questo: il puro distacco è al di sopra di tutte le cose, giacché ogni virtù ha in qualche modo in vista la creatura, mentre il distacco è libero da tutte le creature […] Il distacco è così vicino al nulla, che nulla è tanto sottile da trovar posto nel distacco, se non Dio solo[14]

Vorremmo anzitutto rilevare – lo avevamo già fatto di passata (Cap. II, § 3, nota 65) – che la logica del distacco, che dovrebbe coincidere con il nulla-sapere (nulla-volere, nulla-essere), al di là delle enunciazioni retoriche, mostra al contrario di sapere un sacco di cose, e anzi proprio le più decisive. Tutte riconducibili all'orizzonte della filosofia greca. Anzitutto è data per scontata quella che sta alla base di tutte le altre: *che c'è il divenire* (c'è il mondo) e che questo appare come un incominciare e cessare di essere: unità di essere e nulla. Che c'è infatti di più "naturale"? Non è ovvio che la filosofia incominci il suo lavoro *dopo* questo riconoscimento? Che va da sé, per l'analfabeta e per Einstein? Ma poi è anche scontato che, come c'è il divenire – tempo, storia, mondo – così c'è anche l'eterno – per di più inteso senz'altro cristianamente. Né basta, perché è parimenti evidente – ma lo è davvero? – che ci sono anche *altre coscienze*: non è anche questo un'"evidenza" fenomenologica? Una "datità" immediata? E ancora: è anche parimenti "evidente" che l'uomo – inteso appunto come centro di coscienza capace di coordinare mezzi per realizzare scopi: l'essenza stessa della tecnica – incessantemente sceglie e decide (in tal guisa, cristianamente, salvandosi o perdendosi – anche se poi Dio ha un suo disegno eterno su ciascuno di noi, che, come tale, non può esser smentito).

Ecco il famoso non-sapere della "mistica": *una montagna di presupposti* (dunque di *non-evidenze*: di problemi *metafisici*!), assunti acriticamente e immediatisticamente, in un solo colpo, come verità innegabili. Non è questo un vertice di tracotante superbia? Altro che modestia e umiltà! È la stessa

---

[14] M. Eckhart, *Del distacco*, in M. Eckhart, *Dell'uomo nobile,* Adelphi, Milano 1999, p. 131. Troppo frettolosamente, ci pare, Vannini riconduce *senz'altro* la "grazia" eckhartiana all'"intelletto" (cfr. *Mistica e filosofia*, cit., pp. 49-51), secolarizzandola *simpliciter*. Perché mai allora, con S. Tommaso, Eckhart distinguerebbe fra il piano della natura e quello (soprannaturale) della grazia? Perché non dire esplicitamente che possiamo diventar Dio perché anzitutto, "per natura", *lo siamo*? (E intendiamoci: passi di questo tenore, in cui, in forma implicita, è pur presente questo significato eversivo, non mancano nei testi di Eckhart; gli è però che non ci sono solo questi).

"umiltà" denunziata da Nietzsche, dietro la cortina fumogena della quale, la *volontà di potenza* gioca la sua carta più raffinata. Allearsi con Dio: che c'è di più *dominante*[15]?

Che dire? Che *non è così che si pensa davvero*. L'autentico *distacco* (dunque *l'autentica generazione del Lógos*) non è nemmeno incominciato! La filosofia sta da un'altra parte – infinitamente più radicale, proprio perché davvero "umile". E in cui la socratica "ignoranza" non è l'ipocrisia di un "sapere" arrogante perché infondato (in cui è già stabilito tutto). Vero che Hegel vede nel "mistico" lo speculativo, ma il "complimento" non deve far perdere di vista che il primo, religiosamente inteso, resta di gran lunga al di sotto del secondo, giacché intravede bensì (fra poche luci e tante ombre) quell'unità dialettica degli opposti che lo speculativo assume come il suo contenuto fondamentale; ma *non lo pensa*. Lo intuisce da lungi come la religione (cristiana) evoca mitologicamente l'Idealismo. Si dica pure che il "contenuto" è lo stesso, ma che differenza fra *Genesi* e la *Scienza della logica*! Non è un caso che giustamente si consideri Hegel il filosofo che ha concentrato, senza confronto possibile, la sua geniale attenzione *sul problema del fondamento*[16]. Laddove invece ogni "mistico", affrontando il decisivo, *presuppone* tutto (la natura stessa del "decisivo"), giacché in lui «la risposta si trova già pronta ancor prima dello stesso porsi della domanda. […] Quanto a una "filosofia cristiana" essa non è che una specie di "ferro ligneo"»[17]. (In merito poi all'autentico luogo comune circa la filosofia come «scelta di vita»[18], va detto che si tratta di un fraintendimento sintomaticamente anti-filosofico: la filosofia non può essere riducibile a una "scelta" (che è "fede", "opinione"), se non altro e *anzitutto* perché non assume lo "scegliere" come un "dato" (ecco il luogo comune), ma come un *problema* – che *poi* risolve, vedendo in esso un modo emergente dell'errore).

---

[15] Il "nulla sapere" del misticismo, a quanto pare, non esclude affatto che si *sappia* che «la Trinità beata ha creato tutte le cose dal nulla» (Così la veggente Giuliana di Norwich nel suo *Libro delle rivelazioni*, in *Il Cristo,* cit., p. 462). Non è già tutto? Così anche la grande Margherita Porete prima dice: «non so che cosa sono […] e non so niente»; ma subito dopo mostra di sapere più di tutti i sapienti: «Signore, voi siete una sola bontà espansa per bontà, e tutta in voi. E io sono una malizia, espansa per malizia, e tutta in me [sa che c'è Dio, che è buono, sa che cos'è bene e male…] Signore, voi siete, e per questo ogni cosa è compiuta da voi, e nessuna cosa è fatta senza di voi [sa che è creatore…]. E io non sono [possiede chiare nozioni di ontologia]; per questo ogni cosa è fatta senza di me […] Signore, voi siete tutto potenza [ma Vannini non dice che il divino dei mistici è *senza sforzo*!?], tutta sapienza e tutto bontà; senza inizio, senza misura e senza fine. E io sono tutta debolezza, tutta stoltezza e tutta malizia, senza inizio, senza misura e senza fine. Signore, voi siete un solo Dio in tre persone […] Ed io sono una sola nemica in tre mali, ossia debolezza, stoltezza e malizia» (*Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 427). Se questo è "nulla sapere"…! (D'altra parte "non sapere" implica "tacere", ma in genere i mistici parlano tantissimo! La loro teologia "apofatica" – ha ragione R. Otto – «è quasi sempre stata molto eloquente»: *Il Sacro*, trad. it. E. Buonaiuti, SE, Milano 2009, p. 18).

[16] Per la verità, durante una delle varie commemorazioni per la morte di E. Severino, un importante filosofo italiano, noto lettore e interprete di Hegel, V. Vitiello, ha riconosciuto proprio a Severino, al posto di Hegel, la palma della cura teoretica più formidabile circa il problema dell'Originario. (E noi pensiamo che abbia ragione da vendere).

[17] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano1966, pp. 18-9. Ed è *davvero risibile* la convinzione che il cristianesimo, per sua natura, sia esente dalla metafisica: «una metafisica cristiana è un corpo assurdo all'interno del cristianesimo» (M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit., p. 39). Da far saltare nella tomba tutti i più grandi pensatori cristiani, da Agostino a Tommaso sino a G. Bontadini! Ed è ciò che si sostiene proprio all'interno di una cornice costituita dai nodi *metafisici* più ardui – bellamente non rilevati come tali, perché ingenuamente presupposti come ovvi. Li abbiamo appena elencati, ma vale senz'altro la pena (stante la cecità diffusa) riesporli. Dunque: è dato per scontato che ci sia il "mondo" in quanto "divenire" e che questo consista nell'uscire e tornare nel nulla (*poiché non è ciò che appare, si tratta del più decisivo oltrepassamento della fisica: meta-fisica, appunto*); è dato per scontato che ci sia l'eterno e che questo abbia natura "cristiana"; è dato per scontato che esistano "gli altri" (ci cascano tutti, da Kant a Heidegger; solo gli idealisti hanno tentato di dimostrare l'esistenza di altre coscienze, che, come tali, non sono affatto un dato fenomenologico); è dato per scontato che l'uomo liberamente scelga e decida. Insomma (per fermarci qui): *inezie* su cui non val la pena di perder tempo, dichiarando "umilmente" che la metafisica è morta. Da non credere! (Plaudendo all'antimetafisica, nella sua Prefazione a *Metafisica e filosofia* di Vannini, Cacciari è lapidario: «Ogni posizione implica una parzialità» (p. 9). In ciò non vedendo che c'è porre e porre: il controvertibile e arbitrario e l'incontrovertibile e necessario (distinguendo certamente fra "incontrovertibilità" e "totalità"); e che il suo "teorema" gli si rivolge immediatamente contro).

[18] M. Vannini, *Introduzione a Eckhart*, p. 9.

Dicevamo del *Fedone* platonico. È noto a tutti che uno dei punti salienti dell'opera immortale (66 b – 68 b) consiste nella parallela contrapposizione fra mondo sensibile/mondo intelligibile, che è dire fra corpo e anima: apprendendo attraverso i sensi, l'anima non apprende che il mutevole, l'incostante, il perituro, come tale nulla di valore. Quando invece essa apprende per se stessa, allora viene a contatto con l'immutabile e le sue stesse modalità di conoscenza sono immutabili e definitive. Mostrando in ciò essenziale consustanzialità con il mondo delle idee e cioè con la verità: altro l'io piccolo, diremmo in gergo moderno, l'io psicofisico cioè; altro la dimensione spirituale in noi, l'io grande – quello che in Eckhart suona come *Grund der Seele*; *Deus in nobis*, dice Gentile. Il corpo (e la psiche correlativa) appartenendo perciò all'ambito mortale, l'anima (lo spirito) al divino. Di modo che la vita, seriamente e autenticamente intesa, si presenta al filosofo come purificazione (κάθαρσις) e *distacco* (dalla "demenza del corpo": τῆς τοῦ σὠματος ἀφροσύνης: "da quella infermità di mente che ci viene dal corpo"), cioè come preparazione alla morte (μελέτη θανάτου). Ancora e sempre il *gran presagio* circa il "doppio" uomo che siamo: «Il *noi* designa dunque due cose: o la bestia aggiunta all'anima o ciò che è sopra la bestia: la bestia è il corpo vivente»; e anzi la "bestia" stessa è costituita da «bestie di ogni specie; [laddove] l'uomo vero coincide con l'anima razionale»[19].

[…] per colpa sua [del corpo] non è possibile vedere la verità. Abbiamo invece effettivamente la prova che, se vogliamo conoscere qualcosa in modo puro, dobbiamo liberarci da esso e guardare con l'anima sola i veri enti in sé. E, come pare, avremo ciò che desideriamo e di cui siamo amanti, la sapienza, solo dopo che, come il ragionamento ci mostra, saremo morti e non durante la nostra vita. Se infatti non è possibile, in unione col corpo, conoscere nulla puramente, delle due l'una: o non è possibile in nessun modo acquistare la scienza, o è possibile solo dopo la morte, poiché solo allora l'anima starà da sé sola, separata dal corpo; prima no. E, mentre viviamo, saremo, naturalmente, vicinissimi alla scienza, se avremo relazione col corpo quanto meno è possibile, se avremo a che fare con esso solo nei limiti in cui saremo costretti da assoluta necessità, e se non saremo contaminati dalla natura propria di esso, ma ce ne terremo puri, fino a che la Divinità stessa non ce ne separi[20]

Che ha da dire all'uomo contemporaneo il *Fedone* e un passo come questo? Sarebbe sincero chi dicesse: un bel niente! E certo, nel nostro antimetafisicismo conclamato – che neppure sa quel che si trova di fatto a veicolare e incarnare, giacché nulla sa di ciò che nega e, ancor meno, delle *ragioni* della sua "sparizione" dall'orizzonte della cultura –, questa scomunica del corpo e del mondo non può non suonarci come una lugubre, autolesionistica celebrazione del nulla.

Proviamo allora a proiettare il "corpo" di cui parlano Socrate, Platone e Plotino – si può anche pensare all'uomo "vecchio" o "carnale" di san Paolo – nella luce della *testimonianza del destino*. In cosa si "trasforma"? Ma certo: nell'uomo intero – in corpo *e anima* – della "terra isolata", rispetto a cui la vera "anima" è *l'immanente Io del destino*. Quanto asfittica e priva di nerbo rispetto a questo appare allora l'"anima" platonica e la sua misera "immortalità"! (Per le premesse nichilistiche, risultando del resto in ultimo inevitabilmente falsa: «corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo», dirà Zarathustra[21]; anticipato in ciò anche questa volta da Leopardi[22]).

Ecco allora che tutto si fa chiaro (certo, è necessario conoscere "Severino") e il *Fedone*, lungi dal ridursi a reliquato del tempo che fu, non solo si rivela un testo attualissimo, ma addirittura profetico (sia pur in forma nichilisticamente "strozzata") in merito alla Gloria infinita – all'infinito apparire

[19] Plotino, *Enneadi*, I, 1, 10 e 9, p.67.
[20] Platone, *Fedone* (66 d – 67a), traduz. G. C. Braga, La Nuova Italia, Firenze 1971, pp. 57-8.
[21] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, I, cit., p. 34.
[22] «La mente nostra non può non soltanto conoscere, ma neppure concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque possibile sforzo, immaginarci una maniera d'essere, una cosa diversa dal nulla» (*Zibaldone di pensieri*, cit., P 601-2, p. 332).

della Verità –, da cui siamo "attesi" dopo la morte (lasciando da parte l'enigmatico Socrate del finale dell'*Apologia* però, nella misura in cui lascia aperta la possibilità che la morte sia uno sprofondare nel nulla: proprio un altro Socrate!).

E certo che il "corpo" altera e frena la vera conoscenza (come un "intruso": παραπῖπτον, 66 d), facendoci vivere nella nebbia di un incubo, quello della vita mortale (o della morte vivente), che ci appare al tempo stesso assurda, sì, ma evidentissima (Leopardi, per tutti noi). Distaccarsene, dunque – ma la filosofia (male) intesa come "esercizio" (tecnica, azione) ripete essenzialmente l'errore che appartiene alla sfera del "corpo", onde l'*apparenza* del distacco si risolve nel proprio opposto e cioè in un attaccamento ancor più forte (del resto nichilisticamente coerente) alla *regio dissimilitudinis*. Così il rimedio si svela peggiore del male non in quanto sia un'altra cosa, peggiore, appunto, rispetto a questo; ma nel senso che è il male stesso, con la maschera del bene.

3. UNITÀ DEGLI OPPOSTI COME FONDAMENTO DEL DISTACCO

Uno dei passi più noti di Eckhart (particolarmente caro a Cusano – e certo lo sarà stato anche a Hegel) suona: «Quando l'anima arriva nella luce dell'intelletto, non sa niente dell'opposizione»[23]. È stato anche tradotto: «quando l'anima entra nella luce della ragione, essa non sa più niente dei contrari»[24]. Ove "intelletto" e "ragione", intesi come sinonimi, nominano il culmine dell'"anima" o *Grund der Seele* (li si intenda con Cusano e Spinoza oppure con Hegel).

Nella sua Introduzione a *Introduzione a Eckhart*, Vannini richiama un testo di Suso – *Il libretto della verità* (a cura di M. Vannini, Mondadori 1997) –, in cui questo allievo di Eckhart «individua nella comprensione della unità dei contrari la caratteristica del distacco, e dunque l'inizio della vita dello spirito»[25], tanto in senso teoretico, quanto etico (come sempre Platone si conferma come ciò che sempre di nuovo abbiamo da meditare).

Si chiede come mai.

Rileviamo in tanto che il tema dell'unità degli opposti ricorre frequentemente negli scritti di Vannini su Eckhart. Egli lo interpreta anzitutto come oltrepassamento della loro separazione. Dunque – diciamo – non si tratterebbe però, del tutto astrattamente, di non saperne più nulla *simpliciter*, ma relativamente alla *persuasione* della loro astratta separatezza o, correlativamente, all'ignoranza circa la loro unità – ma anche in questo caso non si tratterebbe di "non saperne più nulla", ma di *sapere* tale separatezza *come negata* (ciò che la *concretezza* della non-separatezza richiede).

Consideriamo allora la coppia (per altro emergente) "bene-male" (o "piacere-dolore"). Ebbene, scrive Vannini, «il dolore, il male, sono in rapporto a un soggetto determinato [nel senso di *finito*: ma "determinato" non significa affatto e necessariamente "finito": cfr. § 1, nota 8, parte finale] e al suo inter-esse nelle cose determinate [=finite]; scompaiono del tutto quando scompare questo inter-esse, e soprattutto quando si annulla il soggetto determinato [=finito: l'io psicologico], nella sua alterità dall'essere»[26]; laddove, all'*opposto*, «il punto di vista di Dio, il punto di vista del *Lógos*, è infatti quello "a tutti comune", quello universale, ovvero non mio opposto a tuo, non determinato da un "perché [estrinseco: causa esterna, *ab extra*]»[27]. Giustamente Vannini, in questa pagina, cita Eraclito:

---

[23] M. Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 52.

[24] Così Vannini, nella sua Introduzione ai *Sermoni tedeschi*, cit., p. 16.

[25] *Op. cit.*,p. 9.

[26] *Mistica e filosofia*, cit., p. 130

[27] *Ibid.* Si rilevi che, più ampia della stessa fondamentale opposizione "bene-male", questa dell'Io trascendentale (o *Lógos*) rispetto all'empirico (in linguaggio idealistico) si presenta a sua volta come l'opposizione di tutte le opposizioni, quella che tutte le raccoglie in sé e di cui tutte sono una sua individuazione. Si tratterebbe allora, nell'intento di unificare

«per la divinità tutte le cose sono belle buone e giuste; gli uomini invece alcune cose ritengono ingiuste, altre giuste» (fr. 102). Come a dire che per chi è sensibile al richiamo del *Lógos* (per chi è filosofo) e perciò, in qualche misura almeno, è "sveglio" (la filosofia come "canto del gallo") condivide lo stesso sguardo sinottico di Dio e perciò è in grado di «trovarsi in patria *ovunque* nel reale»[28].

Ispirandosi ai «grandi filosofi del *Lógos*, cristiani o no, [i quali] hanno sempre riproposto la corretta visione del problema», Vannini afferma che «tutto ha una ragione, tutto ha una causa, e dunque tutto è giusto e buono»[29].

Con ciò intendendo sostenere (*almeno nelle intenzioni*) che, dialetticamente concepito, il "negativo" (male, dolore, persino la morte) appartiene allo svolgersi del positivo stesso (lo stesso positivo temporaneamente fuori di sé e astrattamente o inadeguatamente assunto da un soggetto di cui domina il risvolto psicologico-individuale). Non dunque un'altra "sostanza" concorrente – c'è il positivo di qua e il negativo di là, c'è il bene e c'è anche il male: dualismo anti-dialettico: opposizione insanabile fra *contraddittori*[30] –, ma il negativo è in verità (almeno nelle intenzioni: cfr. nota 27) il *contrario* – interno, relativo: dialettico –, attraverso il quale il positivo realizza appieno se stesso: diventa (concretamente) quello che essenzialmente è. Non dunque l'opposto non compreso (l'inesistente *contraddittorio*) in quanto assolutizzato dualisticamente (nella coscienza dell'errante, del "dormiente"), ma il *contrario* (antitesi, negazione) – come tale opposto all'altro contrario in cui consiste il suo correlativo o positivo immediato (tesi, affermazione astratta) –, in quanto momento (come lo è il primo) del concreto come autentico affermarsi mediato del positivo: negazione della negazione (sintesi, affermazione concreta).

Che non è solo Hegel (anche se in Hegel – e già in Spinoza, in qualche misura – la gran questione assume un rilievo speculativo di particolare rigore); ma, come rileva Vannini, anche il cristianesimo, a suo modo, non tollerando dualismi manichei, non può veder nel male – che in assoluto *non è* – se non un bene inferiore (ancorché duro da digerire a una certa coscienza empirica: san Francesco parla addirittura di "sorella morte" e la Lucia di Manzoni, pur nello sconforto dell'addio ai monti, mostra di sapere che Dio «è per tutto; e non turba mai la gioia de' suoi figli, se non per prepararne loro una più certa e più grande»; sarà alla fine anche «trovata da povera gente», ma la fiducia in Dio raddolcisce i mali «e li rende utili per una vita migliore» [31]). (Restando però estranea al cristianesimo

---

o conciliare quelle (redimendole dalla loro astratta separatezza), di risolvere in unità anzitutto questa, loro Radice trascendentale. Si può, stante l'*eterogeneità ontologica* dei due termini, per la quale, a ben vedere, non si costituiscono come "contrari" (così si crede), ma come "contraddittori"? In quanto tali inconciliabili? Evidentemente no. Dunque l'intera costruzione cade: c'è un *vizio d'origine* alla base, che andrebbe emendato, onde i "due" non faccian davvero e irrimediabilmente *due*, divaricandosi all'infinito, ma possano esser davvero "due" momenti di Uno. E quale sarà mai se non la persuasione che da un lato c'è l'eterno divino e dall'altro il diventar nulla e da nulla? Contraddittorietà insanabile – impossibilità a priori di qualsivoglia "teodicea". Ma se in questo quadro il naufragio del "tutto è bene" ("tutto è grazia", fa dire Bernanos al suo "curato di campagna") è inevitabile (perciò, con rigore impareggiabile, Leopardi rovescia in "tutto è male"); esso è pur sempre – *nel grande errare cristiano anzitutto* – "il più simile" al *destino*. (Cfr. Cap. II, *Nota*: *Sulla filosofia del distacco,* parte finale).

[28] M. Vannini, *Dialettica della fede,* cit., p. 39.

[29] *Mistica e filosofia,* cit., pp. 129-30.

[30] Scrive Hegel: «Il *vero* e il *falso* appartengono a quei pensieri determinati che, privi di movimento, vorrebbero valere come particolari essenze delle quali l'una sta di qua, l'altra di là rigidamente isolate e senza reciproca comunanza. Contro una simile concezione si deve decisamente affermare che la verità non è moneta coniata, la quale, così com'è, possa venir spesa e incassata. C'è [come sostanza data] un falso, quanto poco c'è un cattivo [idem]» (*Fenomenologia dello spirito,* I, cit, p. 31). Come non *è* il negativo (errore e/o male), così non *è* il positivo, ma questo *si fa* (si realizza: eternamente e nel tempo) come negazione di quello in quanto sua negazione. Onde quello, nella sua finitezza, ben considerato, è il farsi stesso dell'infinito positivo. Il negativo non è dunque che un momento astratto del positivo *in transito*.

[31] Ben prima di Manzoni, san Paolo "sa" che «il minimo di sofferenza attuale ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria» (2 *Cor*, 4, 17), giacché «dove abbondò il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rm*, 5, 20): non era forse necessario infatti che «il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (*Lc*, 24, 26); e per Agostino

"ortodosso" l'idea – di natura schiettamente immanentistica – per cui il negativo apparterrebbe *necessariamente* al farsi stesso del positivo).

In ciò dunque evidenziando la "necessità" – si tratti dell'*ordo geometricus* o del nesso *dialettico* oppure della libera e misteriosa *volontà* di Dio (che *per noi* è come una "necessità") – con cui gli eventi accadono, onde vi si svolge ciò che è divino. Certo in opposizione ai meri *desideri* dell'io empirico (e alle sue strumentali preghiere, disprezzate da Eckhart). «C'è un *dolus* implicito in ogni *dolor*, scrive Vannni, qualcosa di fraudolento connesso sempre con l'interesse personale, con il desiderio di essere, di avere, di potere: con il desiderio in generale, nel suo senso etimologico di allontanamento dall'ordine universale, dal cosmo, di cui le stelle (*sidera*) sono l'immagine più pura e perfetta»[32].

Quante volte nei suoi scritti Eckhart si scaglia contro la "preghiera", intesa come *richiesta* e cioè come espressione di volontà di dominio da parte dell'individuo, che, per essa, sta utilizzando Dio (mezzo) per ottenere i suoi scopi[33]!

«chi prega e chiede qualcosa di diverso da Dio stesso, ritiene Dio qualcos'altro, migliore di Dio»; «possiamo dire che chi chiede questo o quello non sa cosa chieda. Infatti il questo e il quello per sua natura è affetto dalla negazione [dal limite: *determinatio/negatio*] […], mentre negazione della negazione è l'Uno […] di conseguenza il questo e il quello si allontana dall'Uno»; «bisogna notare che è straordinario, ma davvero assurdo e vergognoso, che noi tutto il giorno ci rivolgiamo a Dio e lo preghiamo che sia fatta la sua volontà, e quando essa si compie ci rattristiamo e lamentiamo perché la volontà di Dio si è compiuta»[34].

Si noti come quest'ultimo passo, nella foga volta a svalorizzare la volontà personale, nell'atto stesso in cui riconosce che a pregare è la *mia* volontà, si presupponga senz'altro, in coerenza con il "Padre nostro", che la volontà di Dio sia l'*intero* ("come in cielo, così in terra": *dovunque* quindi, senza lasciar spazio ad *altre* volontà – sì che a rigore, il pregar male sarebbe di Dio stesso!).

Si tratta di una contraddizione – ma ormai abbiamo imparato che ogni grande *contraddizione* (soprattutto cristiana) cela al tempo stesso, un *presagio* – che appartiene all'essenza del cristianesimo e che risale al tema d'origine: Dio è certamente tutto e perciò non mancante di nulla…, *ma c'è anche altro* (il serpente tentatore, l'uomo, il mondo…). Di volta in volta, a seconda dell'occorrenza, si batte una delle due piste – giacché insieme, com'è chiaro, non possono stare. E ora, nell'enfasi celebrativa del divino, c'è Dio che è Tutto e che, onnipotente, opera «in noi tutte le nostre opere» (*Is*, 26, 12); ma a quest'altezza si regge poco: l'evidenza del divenire del mondo già chiama al suo riconoscimento, soprattutto di quel divenire che ci è così prossimo che è quello che noi stessi siamo nella nostra volontà autocosciente. Che "io" sia è infatti ritenuto evidentissimo e che cosa sono "io" innanzitutto *se non volontà* (di vita, di potenza, di salvezza)? Ed ecco le due volontà: *inconciliabili* fra loro (v. nota 27) (che in Cristo ipostatizzano la contraddizione stessa: «Cristo non è vero uomo, proprio perché si afferma che è insieme vero uomo e vero Dio – visto che nessun vero uomo è, insieme, vero uomo e vero Dio»[35]: cfr. *NOTA* a fine paragrafo).

Si tratta dell'identica oscillazione che Spinoza eredita attraverso la religione giudaica (cfr. anche Cap. VI, § 1, *NOTA 2*).

---

il peccato di Adamo è certamente sventura e colpa, ma, al tempo stesso "provvida" e "felice": *o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*! (In ogni caso "felice" *per l'uomo*, non certo per Dio).

[32] *Ivi*, pp. 131-2.

[33] «Se si legge da destra a sinistra il tema del verbo latino *prec-or* (da cui l'italiano "prego") si ottiene una forma di metatesi del verbo *carp-o*, che significa "spiccare", "strappare una parte dal tutto", e sul quale si forma il nostro "carpire"» (E. Severino, *La strada*, cit., p. 41).

[34] M. Eckhart, rispettivamente: *CVG*, n. 313, p. 423; n. 611, p. 773 e 605, p. 767.

[35] E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 231.

Sostituto dell'antropomorfica volontà di Dio, l'*ordo geometricus* gli appare totale (nulla può sfuggire a Dio, ché altrimenti non sarebbe tale), onde «nella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina ad esistere e ad operare in una certa maniera» (*Etica*, I, p. XXIX); il che significa che «le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera né in nessun ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte» (*ivi*, p. XXXIII). E Spinoza lo sostiene in lungo e in largo in tutti i suoi scritti (persino «le volizioni particolari, che esigendo una causa per esistere, non possono dirsi libere»[36]). *Eppure* sente il bisogno di scrivere un'"etica" – che ha senso solo se si presuppone l'"uomo" come *centro spontaneo di attività libera*. Giacché a 360 gradi di necessità, l'"uomo" muore! (E, con lui, l'"etica", la "politica", la "pedagogia": tutti ambiti così importanti per Spinoza). Ma come potrebbe, se è evidentissimo, per Spinoza per primo, che l'"uomo" esiste; convinto appunto com'è di aver iniziato la sua ricerca proprio con una *decisione*: «decisi infine di ricercare se si desse qualcosa che fosse un vero bene…»[37]. Evidentemente libera (chi ha mai usato il termine "decisione" *in senso deterministico*, se non in forma *negativa* e cioè per smentirne l'esistenza?; mentre è chiaro che qui – e altrove[38] – Spinoza lo usa positivamente), visto che subito dopo aggiunge: «Dico *decisi infine*, perché a prima vista sembrava sconsiderato voler rinunziare a una cosa certa [i "piaceri" della vita] per una ancora incerta [il "vero bene"]»[39], evidentemente dando per scontato che avrebbe potuto *non* rinunziare.

E ci risiamo. Da un lato Dio e la sua intrascendibile Inflessibilità[40], dall'altro l'uomo e cioè la forza (*conatus*) di flettere gli eventi (se non tutti, i divenienti: per natura non eterni e perciò dominabili), sino a teorizzare – con buona pace della *fatalis necessitas* – lo stato "democratico", in cui «si conceda a ciascuno di pensare ciò che vuole e di dire ciò che pensa»[41]. Ove è chiaro che in regime di necessità assoluta, l'"etica" *non può non* risolversi in una delle tante forme dell'*ignoranza* (mancata conoscenza delle cause determinanti). Si capisce perché Schopenhauer abbia sostenuto che l'etica «contenuta nella filosofia di Spinoza non ha radice nell'essenza della sua dottrina; e per quanto in sé pregevole e bella, non vi si riconnette che a forza di sofismi deboli e grossolani»[42]. Parimenti si capisce perché si parli di Spinoza come del filosofo della necessità (soprattutto nell'Ottocento/Novecento) *e* della libertà (soprattutto in questi ultimi anni), sottolineando e valorizzando, a seconda della prospettiva sostenuta dal critico di turno, questa o quella dimensione. Laddove è chiaro per noi che – nella loro inconciliabile antinomia – ci sono *entrambe*.

«Per realtà e perfezione intendo la medesima cosa», scrive Spinoza (*Etica*, II, defin. VI). L'analogo cristiano suona: *Omne datum optimum* (*Gc*, 1, 16).

Commenta Eckhart: «Sia malattia o povertà o fame o sete o quale che sia ciò che Dio ti infligge o non ti infligge, o ciò che Dio ti dà o non ti dà, tutto questo è per te l'"ottimo" […]: impegnati solo veramente a intendere l'onore di Dio in tutte le cose, e quello che egli poi ti fa, è l'ottimo»[43]

---

[36] B. Spinoza, *Epistolario* (Lettera a Blijenbergh), in *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, p. 1366.

[37] B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in *Opere*, cit., p. 25.

[38] In piena maturità, per dare un contributo di pacificazione politico-religiosa, nella Prefazione al *Trattato teologico-politico*, Spinoza riconduce questo suo *progetto* – ancora una volta e come cosa ovvia – a un'altra *decisione*: «Ho deciso di esaminare di nuovo la Scrittura…» (*Opere*, cit., p. 433).

[39] *Ibid.*

[40] La quale a rigore – identicamente come per il cristianesimo – dovrebbe esser realizzata da sempre e per sempre, stante, come riconosce Spinoza (così aveva già detto il cattolico Cartesio), che «l'onnipotenza di Dio è stata in atto sin dall'eternità, e rimarrà per l'eternità nella medesima attualità» (*Etica*, I, p. XVII, scolio); *dunque non dovrebbe esserci mondo*! Che invece, con evidenza (anche se dà ad intendere di partir da Dio), è proprio ciò da cui muove Spinoza! *Ergo*.

[41] B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in *Opere*, cit., p. 735.

[42] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, IV, § 54, trad. it. a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969, p. 396.

[43] *Le 64 prediche…,* cit., p. 591.

Un calco (cristiano) dello stoicismo, cui Spinoza si ispira. Vale a dire: l'ordine "oggettivo" è inflessibile e inviolabile nella sua necessità, *tuttavia* l'uomo ha un compito: ecco l'etica. Ed ecco la contraddizione (e il presagio), giacché se la realtà è assoluto determinismo, poiché anche la mia volontà e i miei pensieri ne fanno parte, come potranno allora sottrarsi a tale immodificabile transito? Non si dovrà dedurne che anche la "decisone" di scrivere un'"etica" – come ogni persuasione "libertaria" – costituisce un tratto di tale necessario divenire, consistente in questo caso nell'errare e, daccapo, nella sua stessa necessità? «Le idee inadeguate e confuse – scrive Spinoza – seguono con la medesima necessità che le idee adeguate, ossia chiare e distinte» (*Etica*, II, P. XXXVI). (A suo modo già san Paolo: «Ecco perché Dio manda ad essi una forza di errore (*operationem erroris*), perché credano alla menzogna»: 2 *Ts*, 2, 11). Non si dovrà cioè concludere che lo stoicheggiante "libero assenso" alla Necessità *appartiene necessariamente alla Necessità stessa cui si consente*, trovandosi perciò ad incarnare, nel sapiente, la Necessità che (nel suo esser vera libertà) consente a sé?

Ci casca anche Vannini. Allineandosi con lo Eckhart per il quale «se non fosse volontà di Dio, neppure sarebbe [qual che sia]. Tu non hai né malattia né nulla di nulla se Dio non vuole»[44], e con M. Porete («io non prego niente»[45]), egli si mostra critico della preghiera/richiesta, in quanto espressione di volontà personale «in contrasto col presente, dunque con la volontà di Dio, giacché quello che accade è sempre la volontà di Dio»[46], aderendo al tempo stesso al determinismo spinoziano onde «le cose sono sempre come è necessario che siano»[47].

Rinserrandosi in tal guisa nel rigore (*rigor mortis*, per il nichilismo) dei 360 gradi – ribaditi a più riprese (con-fondendo cristianesmo e spinozismo): «Comprendere significa tutto riportare a Dio, *etiam peccata*, là dove il peccato non è più tale, ma un evento determinato da una catena causale»; «tutto è determinato [nel senso di necessario]»; «l'uomo nobile (…) tutto accoglie come divino» [48]; *salvo poi smentire tutto in un colpo solo*, riconoscendo (con Eckhart: la contraddizione è infatti anche sua e anzi riguarda tutti: Margherita, Eckhart, Spinoza, Vannini e il cristianesimo e prima di tutti lo stoicismo) che «è la volontà che fa il peccato [ma non s'era detto che tutto, *etiam peccata*, viene da Dio?] e che la libertà ["libero arbitrio"] è costitutiva dell'essere umano nel suo fondo»[49]. Un colpo al cerchio e uno alla botte.

Per rincarare la dose, sostenendo in fine che in Margherita, come in Eckhart, «opera la consapevolezza della profonda, sostanziale bontà del tutto, nel quale il male è elemento necessario al bene»[50]. Ove tale teorema, *lato sensu* hegeliano, lascia per strada l'*aporia* – di cui ci si dovrebbe occupare considerando "dialetticamente" il peccato originale come *felix culpa* –, onde il peccato accade perciò di necessità – visto quel bene *superiore* di cui si fa mezzo e che non può mancare in Dio. Il che importa per lo meno una *doppia negazione* a carico della cornice cristiana tradizionale: 1. Dio non è perfetto *ab initio*; 2. Dio non è libero di creare il mondo (e di incarnarvisi). E su tal hegelismo Vannini ritorna, sottolineando che «la bontà di Dio ha bisogno del negativo»[51]. Trovando

---

[44] Coloro che accolgono ogni cosa «nell'"ottimo", rimangono del tutto in una pace completa. Ora, a voi pare a volte di dire: "Ah, se fosse andata diversamente, sarebbe meglio", oppure "Se non fosse andata così, forse sarebbe andata meglio". Sin quando ti pare così, non otterrai mai pace. Tu devi prenderlo nell'"ottimo"» (*ibid.*, p. 593). Grande *Presagio del destino*, s'intende!

[45] *Lo specchio delle anime semplici,* cit., p. 221.

[46] *Ibid.*, nota 144, p. 220.

[47] *Mistica e filosofia*, cit., p. 132.

[48] M. Vannini in *Lo specchio delle anime semplici,* cit., rispettivamente: nota 79, p. 140; *ibid.*, nota 126, p. 198; *ibid.*, nota 73, pp. 132-3

[49] *Ibid.*, nota 280, p. 342.

[50] *Ibid.*, nota 280, p. 343.

[51] *Ibid.*, nota 310, p. 372

così sbocco in un radicale immanentismo, che le pagine dello *Specchio* così spesso ricusano, professando il trascendentismo più esplicito[52].

E se si potrà legittimamente considerare ciò come il "cristianesimo" autentico (con Hegel e anzi con Gentile; ma allora, se la filosofia *invera* la religione, come il suo aspetto essoterico e "popolare", non di fede vivrà, ma – se "filosofia" non è una parola vuota – di intenzioni fondative e di incontrovertibilità), non sarà però altrettanto legittimo attribuirlo *senz'altro* a "mistici" del '300 (o giù di lì).

(Del resto Eckhart – come Margherita e Cusano e tutti i mistici – continuamente, nei suoi scritti, "prega" e perciò, in ogni caso, *chiede* – non le cose del mondo, certo, ma di aderire alla volontà del Padre; in ciò tuttavia presupponendo *due* volontà, giacché *nessuno prega se stesso* e perciò proprio quel dualismo che Vannini ritiene in lui senz'altro abolito. Anche qui: e se la "preghiera" oltrepassa se stessa e diventa *pensiero* – non vago (giacché anche pregare è pur pensare), ma (almeno nelle intenzioni) incontrovertibile, che è dire *filosofico* –, allora come in linea di principio non ci sarà più "dualismo" – *ablata alteritate* –, così non ci sarà nemmeno più preghiera: se non in quanto *posta perché tolta*. Ora Eckhart critica sì, e duramente *un certo modo* di pregare, ma non certo *la* preghiera[53]).

NOTA: *Sull'"uomo-Dio".*

S'è detto (§ 3) della contraddittorietà del Verbo: nessun "vero uomo" è insieme vero uomo e vero Dio.

Riferire a Cristo, a un tempo, proprietà umane e divine significa infatti violare quel sommo *principio* insegnato da Aristotele, che Tommaso per primo riconosce come innegabile: *opposita dici vere non possunt de eodem secundum idem*. Né si fa un passo avanti (come invece crede Tommaso: *Summa contra gentiles,* IV, cap. 39), ma solo si sposta la contraddizione, definitivamente confermandola, proprio nell'atto in cui si pensa di averla tolta, se gli opposti (ad es.: mortalità/immortalità) vengono a loro volta riferiti a Cristo (il *secundum idem*) *mediante due*

[52] «Dio è così grande che l'anima non può comprenderne niente» (p. 293); Dio «è al di fuori del mio intelletto» (p. 179); «è al di fuori della nostra conoscenza» (p. 211); "è incomprensibile" (p. 177) ecc. Per non dire di Eckhart, che, ad es., scrive: «La tenebra occulta della luce invisibile della Deità eterna (*ewigen gotheit*) è sconosciuta e non viene neppure mai conosciuta»: *Le 64 prediche…,* cit., p. 375. Con queste parole, Eckhart sta alludendo a un passo di Isaia (58, 10) per noi di grande potenza profetica: saziata l'anima, «allora la tua luce sorgerà tra le tenebre, la tua oscurità sarà come meriggio». Eckhart chiosa: «ma io non devo né intendere né desiderare questo» (*ivi*). Osiamo dire: *nello sguardo del destino,* passo e chiosa, significano: una tenebra di *infinita Luce* circoscrive la nostra magra esistenza; tale *Luce* non l'intendono le categorie nichilistiche, né, propriamente, è oggetto di "desiderio", esprimendo questo la natura dell'io della volontà. (Ancorché Eckhart – e con lui Platone, Tommaso, Spinoza, Hegel – sia convinto che, affinché quella appaia, questa nostra "povera vita" si debba *annientare*). E il gigantesco Dante: «Oh quanto è corto il dire e come fioco / al mio concetto! E questo, a quel ch'i' vidi / è tanto, che non basta a dicer "poco"» (*Paradiso,* XXXIII, 121-3). (Donde la tradizione mistica – ma poi anche filosofica e attualissima (ad es. in Vannini) – di svalutare il "concetto". Svalutazione, diciamo, che è a un tempo *errore e presagio*: inconsistente "dinanzi" alla Verità (*destino*) è infatti il "concetto" *del nichilismo*! E il ben più alto "vedere" e cioè il "farne esperienza", è il "concepire" – ma il termine è ormai troppo pregiudicato – *del destino,* nel suo sapere sé).

[53] A sorpresa, persino Plotino, interrompendo la compattezza apparentemente tutta filosofica del suo "immanentismo", d'un tratto dà spazio alla "preghiera": «…si invochi Dio stesso non con la parola caduca, ma con l'Anima, tendendo tutti noi stessi a Lui con la preghiera (εὐχήν), poiché solo così, da soli a Solo, noi possiamo pregare (εὔχεσθαι)» (*Enneadi*, V, 1,6). Ma in fondo la "sorpresa" va smorzata, giacché la sua prospettiva *panenteistica* (falsamente "immanentistica"), importando l'immanenza dell'Uno nel mondo, che al tempo stesso *trascende*, spezza l'unità dell'essere in due tronconi incomunicanti («di Lui non abbiamo né conoscenza né pensiero»: *ibid.*, V, 3, 14, p. 847), onde l'Uno si trova ad essere proprio un *Altro*. E nessuno prega sé.

riferimenti "diversi": la natura umana e la natura divina. Onde si pensa così di aver differenziato il riferimento: in tal modo predicando sì gli opposti di un medesimo (Cristo patisce e non patisce), ma non (più) *sub eodem*, bensì secondo due diverse prospettive. Una distinzione che sembra preziosissima, perché consente di poter *credere* nel dogma dell'Incarnazione, in quanto esso designa un *mistero* e non un'*assurdità* (nessuno può pretendere infatti che si creda nel cerchio quadrato).

E tuttavia, s'è già detto, la contraddizione è solo spostata. Infatti – come mostra Severino[54] – se non sono più le determinazioni opposte "mortale/immortale" a convenire direttamente a Cristo, giacché queste sono ora predicate delle due nature supposte "diverse" (l'umana e la divina), ebbene *opposte*, in verità e daccapo, sono proprio queste due nature, in quanto fondamento, rispettivamente del "patire/non patire" e/o dell'"esser mortale/esser immortale". Affermare che, al tempo stesso, un medesimo ha natura umana e divina non è come dire che è alto e magro (sede di predicati *diversi*), ma che è alto e basso (sede di predicati *contrari*), giacché natura umana e divina sono principi di determinazioni contrarie e dunque sono *la contrarietà stessa allo stato di principio*. E, secondo una delle formulazioni dell'aristotelico principio di non contraddizione, i contrari non possono inerire al tempo stesso alla stessa cosa (*Metafisica*, IV, 3, 1005 b 26).

Ma poi è chiaro che "Dio" (inteso cristianamente come *Omnitudo realitatis*) e "uomo" (o "mondo", in qualsiasi sua specificazione) sono termini *contraddittori*. Con ciò, non vietando che i "contraddittori" possano convenire *simul* ad un *subiectum*, nella misura in cui uno è A e l'altro è non-A *in quanto diverso* da A: A=alto, non-A=non-alto *in quanto* bianco, magro, intelligente, italiano…. Giacché in questo caso "contraddittorio" significa appunto *diverso*. E non c'è contraddizione nel loro convenire: un uomo è magro, bianco, alto… "Dio" e "mondo" (o "uomo"), invece, nominano dimensioni contraddittorie (radicalmente opposte, non semplicemente diverse) nel senso che i due termini sono individuazione della *coppia trascendentale e unica dei contraddittori*: essere e nulla[55].

---

[54] *Pensieri sul cristianesimo*, cit., XX.

[55] Con Parmenide, Platone (e poi Aristotele e tutti gli altri) concepisce senz'altro l'opposizione fra essere e nulla come assoluta e cioè appunto fra contraddittori. Ma poi, "salvando" il mondo (nel *Sofista*) e cioè distinguendo fra non essere assoluto e relativo (=diverso da), finisce per proiettare il valore di questa stessa, corretta, distinzione (che consente di affermare il molteplice e dunque di affermare che qualcosa di *diverso* da "essere" è, senza perciò trovarsi a sostenere che "non-essere assoluto è") anche sul divenire, onde questo, non più inteso *senz'altro* come illusione ed errore (ma solo *se* concepito separatamente dal mondo eterno e divino che l'*epistḗmē* svela), è affermato come evidente unità di *essere e nulla*, fra i quali oscillano gli enti sensibili. Se cioè rispetto all'ente intelligibile (*idea*: il vero essere) il nulla vale come l'opposto contraddittorio, in seno invece a quella dimensione *intermedia* (fra l'essere eterno e il nulla assoluto) in cui consiste il "mondo", in quanto sintesi di essere e nulla (=divenire), il nulla vale come opposto *contrario*. Il divenire dunque come *genere comune* rispetto a cui essere e nulla sono gli estremi. Così "colore", rispetto a bianco e nero. E come, restando entro l'esperienza sensibile, non si dà mai un nero che non sia in qualche misura (minima che sia) bianco e viceversa, così, nel "mondo" non si trova un essere (ente) che non implichi il nulla e viceversa. Ma forse che nel divenire il nulla non vale come *nulla assoluto* e perciò come contraddittorio rispetto all'ente? Giacché è ben vero che un ente che diviene "si trasforma" e in questo senso continua ad essere – il divenire, si dice, è *da essere a essere*: ἐκ τινός εἰς τί (Aristotele, *Fisica*, 219 a 11-12) –, ma proprio per potersi "trasformare" (onde è richiesto un "sostrato", sia per il divenire accidentale che sostanziale), è necessario che qualcosa di esso cada nel nulla e qualcos'altro ne scaturisca (=proprio perché è "trasformazione", *proprio perciò* è un uscire e un ritornare nel nulla). Ritroviamo in tal modo il nulla assoluto (*nihil absolutum*; τὸ μηδαμῇ ὄν: Platone. *Repubblica*, V) in quanto contraddittorio dell'ente (essere). Il quale nulla assoluto, tuttavia, accettato il divenire in quanto "metamorfosi" – dalla privazione alla forma (da qualcosa a qualcosa) –, è fatto valere esplicitamente come "contrario", in quanto tale appartenente allo stesso genere dell'essere: nulla *relativo*, così la cenere (che non è "nulla assoluto", ma solo "nulla-di-legna") rispetto alla legna. Questi, i due volti del *nulla* nel divenire (nichilistico): il contraddittorio implicito e il contrario esplicito. Onde il "nulla" è assunto come contraddittorio *e* come contrario. Esplicitamente come contraddittorio rispetto al *pantelōs on* (all'essere veramente tale); *implicitamente come contraddittorio ed esplicitamente come contrario* rispetto all'ente sensibile e cioè concependo il divenire come l'*intermedio* (μεταζύ). Così nella filosofia greca – per la suggestione dell'"evidenza" del mondo, una volta per tutte "salvato" da Platone – il nulla vale *esplicitamente* come contraddittorio rispetto all'essere *intelligibile* e come contrario rispetto all'essere *sensibile* (impossibile che esista un tempo in cui quello è nulla; evidente che invece accada a questo;

Per i quali vale l'*aut-aut*. O l'essere o il nulla. Se c'è l'uno, non c'è e non ci può essere l'altro e viceversa (senza scordare che il "nulla" *in quanto positivo significato* è a sua volta essere e non nulla). Ora, nella situazione in cui la posizione di una certa determinazione esclude senz'altro la posizione di un'altra, vuol dire che, sul fondamento della coppia trascendentale, siamo di fronte a due contraddittori. Come nel nostro caso, giacché se "Dio" c'è, allora non ci può essere altro. Analogamente se qualcosa è eterno (se c'è "dell'eternità"), allora non ci può essere il tempo, inteso questo *non* come ritmo dell'apparire e scomparire degli eterni (in questa condizione, infatti, non c'è attrito alcuno, dunque nessuna esclusione reciproca, sì anzi – per evidenza fenomenologica – implicazione necessaria), ma come incominciare e cessare di essere. Analogamente se (si è convinti che) c'è "mondo" ("tempo", "uomo"), se cioè c'è *divenire* (=diventar nulla e da nulla), allora è impossibile che esista "Dio" – per il quale l'evidente *farsi* sarebbe in verità *già fatto da sempre e per sempre*, onde quello, che pur è manifesto e in tal senso innegabile, scadrebbe a illusione e miraggio e anzi a *nulla* –, giacché l'illusione è pur sempre qualcosa che si va facendo, in contraddizione con l'esser tutto già da sempre fatto (capire questo significa capire le "ragioni" dell'Esistenzialismo in ogni sua forma, più o meno coerente: ad es.: meno in Kierkegaard, più in Sartre).

A questo punto è chiaro che "Cristo" ipostatizza in sé l'unità sia dei contrari (gli opposti predicati: paziente/impassibile; mortale/immortale), sia dei contraddittori (le opposte nature: "uomo"/"Dio"; "divenire"/"eternità"): la Contraddizione in persona![56] Ma, diciamo, proprio in quanto è *questa* assoluta impossibilità, proprio perciò… è Presagio del *destino* fra i più alti.

A suo modo anche Hegel ha avvertito tutta la profondità profetica del dogma. Sia pur traducendolo nichilisticamente (da una forma di nichilismo a un'altra più coerente) in sede idealistica. Del resto, è la Grecia filosofica anzitutto a presagirlo: il "filosofo" è l'"uomo-Dio". Se infatti contesa dal mondo e dall'eterno è ogni cosa – l'ente in quanto ente è un Cristo –, solo nell'uomo il contrasto trascendentale fra le due dimensioni si può fare cosciente e, proprio perciò, lacerante. Come a dire che la contraddizione cristiana del Cristo non sorge dal nulla, ma è anticipata dalla filosofia: per Platone, questo albero in tanto è mondo, nel suo volto sensibile, in quanto è sopramondo, nella misura in cui è presente in esso l'intelligibile ed eterna idea (un intreccio di eterne idee). Sì che esso è sede dell'incontro fra contraddittori: un impossibile: un nulla: un positivo significare di nulla. «*Un* nulla si è detto: non nel senso che esistano molti nulla, ma nel senso che esistono molti e anzi infiniti modi di essere il positivo significare del nulla»[57].

Si rilevi anche che è vero che già nelle più antiche civiltà è presente l'idea dell'uomo-Dio (così ad esempio il faraone presso gli Egiziani); ma si tratta di un "dio" mitologico, per "potente" che sia immaginato, del tutto inconsistente rispetto all'idea, imbevuta di ontologia filosofica, dell'Ente creatore dal nulla dell'universo mondo! Ebbene proprio questo è il Cristo – nulla di confrontabile con faraoni o simili. Così lo stesso filosofo greco, la cui regalità consiste nell'essere l'autocoscienza dell'eterna verità sempre salva dal nulla – ancorché rivestita di fango e argilla.

Laddove il vero uomo-Dio, *nella testimonianza del destino*, non è nessuno di questi pur formidabili *presagi* contraddittori, bensì *la sintesi contrastante* fra il mio (tuo, suo) esser mortale come "io" individuale *della fede* nel (far) diventar altro, della volontà, del linguaggio (che è sempre

---

onde, accadendo, gli infinitamente opposti – i contraddittori – risultano identici e c'è l'uno e c'è anche l'altro, onde ciascuno è quel che non è). Per approfondire il tema, cfr. cap. V, § 1.

[56] Eckhart la evoca (*Istruzioni spirituali*, in *Dell'uomo beato*, cit., p. 97), senza rendersi conto che i «due tipi di operazione», riferiti a Cristo in quanto Dio e in quanto uomo, – onde «mentre le sue potenze superiori possedevano e godevano la beatitudine eterna, nello stesso tempo le potenze inferiori si trovavano sulla terra in mezzo alle sofferenze e alle lotte più grandi» – ben lungi dal non ostacolarsi a vicenda («nessuna delle due operazioni ostacolava l'altra nella sfera sua propria»), si costituiscono invece come due mondi, posto l'uno dei quali l'altro non può che esser nulla e viceversa.

[57] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 117.

volontà di parlare) e perciò del dolore – *eterno in tutti i momenti concreti della fede alienata circa la sua "esistenza"* – e il "mio" Io (lo stesso che tuo, suo) esser del *destino*, principio di un infinito "cammino", dopo la "morte" dell'"io" della volontà entro di esso, lungo il quale, sempre più ampia e mai "obliata", appare la libertà dall'errore (la Gloria della Gioia)[58].

La vera "unità degli opposti": che non è l'unità (impossibile) dei contraddittori, perché il negativo *non è vero e reale* tanto quanto il positivo (=il (far) diventar nulla e da nulla non si realizza in alcun modo), ma è "vero e reale" – e perciò "realmente esistente" – non più che come fede (sogno, incubo): persuasione errata, il cui contenuto è nulla. Giacché se e poiché il negativo è necessario e perciò appartiene all'essenza del positivo (l'errore all'essenza della verità), *è però indispensabile che esso non passi il segno*: esistendo cioè *non più* che come errare, non anche come errore (che invece è nulla). (Cfr. E. Severino, in particolare il trittico *La Gloria, Oltrepassare* e *La morte e la terra*, cit).

Di nuovo chiediamo: quale, tra le forme di sapienza del nichilismo, *nell'abissale e irrecuperabile lontananza*, più si avvicina – è "più simile" – al *destino* della verità, *se non* l'"assurdo" cristiano dell'"uomo-Dio" (bene faceva Tertulliano a credervi), in quanto inclusivo della fede nell'al di là, nell'immortalità dell'anima, nella fine del mondo e nel giudizio universale, nello *scandalo* della resurrezione dei morti, nella vita infinita in Cielo, "dinanzi" a un "Dio" *inesauribile* nei suoi eterni e indicibili spettacoli di Verità e Bellezza?

E d'altra parte, l'"uomo" in quanto contesa fra la dimensione dell'errare e quella del *destino* (l'io della volontà e della terra isolata in primo piano e, come sfondo inconscio, l'Io come apparire dell'eternità dell'ente in tutte le sue *infinite* implicazioni: la *persintassi* della verità) è l'"uomo" in quanto appartiene al tratto nichilistico dell'Essere. Ebbene, stante che l'isolamento della terra dalla verità del *destino* presuppone e si fonda sulla terra *non* isolata («se la terra non isolata *non* fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento»[59]), implicando cioè che a ogni tratto della terra isolata e alienata *corrisponde* un tratto della terra libera dalla gabbia dell'isolamento e dell'alienazione nichilistica, si può chiedere: che ne è del *mio* esser uomo – della mia "individualità" – al di là dell'incubo in cui esso si muove nella sfera dell'angoscia e dei falsi piaceri. Che c'è nella terra illuminata dal *destino* in quanto *corrispondente* della buia luce in cui il mio esser uomo vive-morendo? Che c'è di *più simile* al sogno di essere quel che quotidianamente credo di essere? Un altro "esser uomo"? (L'interrogativo vale per me e per tutti gli altri "esser uomo"[60]). O non si tratta piuttosto, per l'altrui e per il mio esser uomo, dell'essere *un dio?*

Ma che cosa può significare "un dio", quando indica qualcosa che appare nella terra non isolata? Un dio o il Dio – come l'uomo – appartengono al sogno della terra isolata. Anche ogni parola del linguaggio che

---

[58] Già da *Essenza del nichilismo*, Severino concepisce l'"uomo" come la sede e «l'apparire di una *contesa*: tra la verità che eternamente appare, e l'errore che accompagna l'accadimento della terra e vede in essa il terreno sicuro» (*op. cit.*, p. 203). In questa stessa pagina, Severino scrive: «Per Hegel, come già per Platone, la verità (ossia ciò che dal punto di vista dell'alienazione metafisica è la verità dell'essere) appare solamente nella coscienza filosofica: nelle altre forme di coscienza (le forme della non verità) o è del tutto assente, oppure vi compare processualmente, determinando il passaggio dialettico alle forme superiori di coscienza. Il mito della caverna corrisponde alla fenomenologia dello spirito: la verità, come totalità unitaria, appare solamente al termine di un processo. Invece la verità dell'essere non sorge e non tramonta e in questo suo eterno apparire risiede l'essenza dell'uomo».

[59] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 318.

[60] Formidabile problema! Ma "gli altri" ci sono? Ci sono altre coscienze oltre la "mia"? La pluralità degli esser-io va trattata come un'evidenza fenomenologica? Vedo io forse pensieri e sentimenti altrui? Faccio io esperienza dell'esperienza degli altri? Certo che no! Dunque che gli "altri" – altre coscienze – ci siano non è che una fede: la fede in cui consiste (ma in genere senza avvedersene) la morale. Persino Kant dà per scontata l'"intersoggettività". Così Heidegger e, diremmo, la stragrande maggioranza dei pensatori. Solo gli idealisti hanno tentato di *dedurre* la molteplicità degli "io", senza la quale l'Io trascendentale, altrimenti privo di limite interno/dialettico, non si squadernerebbe come storia e divenire del mondo, contraddittoriamente costituendosi *ab initio* come cristallo perfetto immobile. Ma si tratta di "dimostrazione" totalmente immersa nel nichilismo (si pensi anzitutto al carattere *poietico* dell'Io ecc.), pur profondamente presaga del problema. Per la soluzione non nichilistica del quale, cfr. E. Severino, *La Gloria*, IV.

testimonia il destino, nel suo significato originario, indica il contenuto di quel sogno. Anche la parola "destino". Tuttavia, come quest'ultima e ogni parola di quel linguaggio, "un dio" è una metafora, forse più adatta di altre, per nominare ciò che nella terra non isolata (e contrastata) è il più simile all'esser uomo che appare nella terra isolata. Questo, che è il più simile a tale esser uomo, non è volontà, non è fede, non ha alcuno dei tratti che competono all'interpretazione originaria in cui consiste l'isolamento della terra. Non è la volontà di far diventar altro le cose della terra servendosi di se stessa o di ciò che essa crede il proprio corpo; non è "desiderio", "dolore", "piacere"; e pertanto non è nemmeno un "corpo", se con questa parola si intende un mezzo per agire; e non è "anima", "spirito", "coscienza", "affettività", ossia non è alcuna di quelle dimensioni che nella terra isolata vengono unite al volere o poste alla sua base; anzi non è nemmeno una "cosa". Se "cosa" (o "ente, "essente") significa ciò che per essenza un diventar altro da sé. [Ecco, diciamo, in quanto *sibi relictus*, di cos'è presago il falso "nulla sapere" dei mistici e a cosa veramente, ma inconsapevolmente, si riferisce].
E tuttavia – poiché è necessario che ogni tratto della terra isolata sia isolamento di un essente della terra non isolata – è necessario che nella terra non isolata esista, da qualche parte, il più simile ad ogni essente della terra isolata, e che in relazione all'esser uomo esista quindi il più simile ad esso, di cui il linguaggio testimoniante il destino sa dire per ora soprattutto ciò che esso non è.
Non è neppure l'Io del destino, che lo accoglie; anche se un dio può apparire soltanto nello sguardo dell'Io del destino che ognuno di noi è.
Il linguaggio che testimonia il destino lo chiama "un dio" perché esso è "al di sopra" di tutto ciò che esso non è: nello sguardo del destino la terra non isolata è "al di sopra" della terra isolata perché se la terra isolata non vede la terra non isolata che essa contrasta e su cui essa prevale, invece la terra non isolata, che non prevale (sino all'avvento della terra che salva) sulla terra isolata [si tratta del compimento/tramonto del nichilismo e del sopraggiungere degli eterni e infiniti spettacoli della Gioia: ciò che il cristianesimo presagisce attraverso la "fine del mondo" e il "giudizio universale"; si pensi all'*Apocalisse* di san Giovanni: cfr. Cap. VI, § 1, *NOTA* 1], tuttavia, in quanto appare nello sguardo del destino, vede e nega la terra isolata (ne vede la non verità) e ne è "al di sopra" appunto perché, in quanto unita al destino, la contiene come negata.
"Un dio" appartiene all'insieme degli essenti che contengono come negato ciò di cui essi sono la negazione. "Noi" siamo "dèi" che si mostrano "uomini". "Noi" – ossia ciò che nella terra isolata è chiamato "uomo", "mortale", in verità è ciò che nella terra non isolata e contrastata è un dio, che sta al di sopra dell'isolamento a cui l'uomo appartiene, si mostra come uomo nella terra isolata. Quando è isolata dal destino, la terra degli dèi si mostra terra degli uomini. Ogni esser uomo, mio e altrui, che appare nel sogno della terra isolata […] è il modo in cui un dio, ancora nascosto nella sua configurazione concreta, è presente nella terra isolata. Ciò che è il più simile a un uomo è un dio, quindi ogni dio della terra non isolata e contrastata è ciò che in verità è un certo esser uomo quale appare nella terra degli uomini.
Ma poiché un "dio" appare nella terra che si illumina nei cerchi [negli Io] del destino, la "nostra" essenza è infinitamente più ampia e profonda del nostro stesso esser "dèi" [="Socrate" è infinitamente di più del suo stesso esser Socrate-in-verità. Giacché non è solo la verità-*di-Socrate*; ma anche e soprattutto *la verità*-di-Socrate; onde i "Socrate" sono, per così dire, *tre*: 1. quello eroico, protagonista del *Fedone*, benché nel segno dell'alienazione; 2. il "dio", corrispondente luminoso della sua individualità malata; 3. l'infinita Gloria della Gioia, che conserverà eternamente ai propri piedi – con ciò *differenziandosi* dalla Gloria della Gioia di ogni altro "uomo" (benché all'infinito "sempre meno") – la vicenda di Socrate l'ateniese in carne e ossa e lo stesso suo risvolto "divino" nella terra pura]. Anche perché siamo "Noi" – i cerchi eterni dell'apparire del destino – ad accogliere la terra che salva. La terra che salva salva la terra non isolata ma contrastata dalla terra isolata, conduce al tramonto l'isolamento della terra – salva la terra degli dèi – e la conduce alla Gloria.[61]

[61] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 330-2.

4. «FORSE CHE DIO COSTRUISCE LE CASE E PREME I TORCHI?»

Da sempre la fede giudaico-cristiana avverte il fascino veritativo ("parmenideo") del teorema *Dio è Tutto*. (Un "teorema" e non un "assioma", giacché è solo per l'esclusione del suo esser trasceso, onde *nulla* ci sia oltre di esso, che Dio può dirsi identico al Tutto). Dunque la necessità di enunciarlo, (per altro immediatamente contraddicendosi, nella misura in cui non pensa di essere Dio stesso che parla di sé[62]), rinunciando perciò, almeno in apparenza, a ogni forma di indipendenza e autonomia. Giacché "Dio" è appunto infinità in atto, compiuta, perciò "trascendente" – separato cioè dal divenire, in quanto questo è unità di atto e potenza e perciò incompletezza, lacuna, mancanza; ciò che non può riguardare "Dio", essendo egli atto puro[63]. (Onde a rigore non dovrebbe neppure esser *separato*, la separazione implicando la dimensione correlativa e dunque la sua finitezza).

L'*omne datum optimum* intende costituirne il lapidario suggello metafisico-morale.

Abbiamo appena sentito Eckhart in merito; secoli dopo S. Weil rivive la "morte mistica" come il non-essere della propria indipendente volontà: «tutto ciò che si produce è la volontà di Dio, ad ogni istante»[64].

Dal fondo remoto della storia, il salmista (*Sl* 139, 1-16) evoca il senso di sicurezza e protezione (*non del tutto esente* tuttavia da ciò che, in forma radicalmente esplicita, la modernità avvertirà invece prevalentemente come motivo di *soffocazione*) che gli offre l'idea di un Dio/Tutto, come tale onnipresente e onniveggente:

> Signore, tu mi scruti e mi conosci. / Tu sai se mi siedo e se mi alzo; / tu intendi il mio pensiero da lontano. / Tu esplori il mio cammino e la mia sosta: / tutte le mie vie ti sono familiari. / Sì, non c'è parola nella mia bocca / che tu non conosca perfettamente. / Alle spalle e di fronte tu mi stringi; / tu poni su di me la tua mano […] / Sì, tu hai plasmato i miei reni, / mi hai tessuto nel grembo di mia madre […] / Tutti i miei giorni videro i tuoi occhi; / nel tuo libro erano scritti tutti quanti; / vennero fissati i giorni quando neppur uno di essi esisteva ancora.

(La ricchezza formidabile della Bibbia, in genere così poco esplorata dall'inconsistenza spirituale del nostro tempo, è tale, che *già* nei *Salmi* si avverte *esplicitamente*, in qualche misura, il gran tema – nietzscheano, *lato sensu* esistenzialista – del Rimedio peggiore del male: «Distogli il tuo sguardo, che io respiri, /prima che me ne vada e più non sia»: 39, 14: lo sguardo panottico di Dio inevitabilmente pietrifica: essendo in esso già tutto, nulla può esser fatto. Dio così, lungi dal proteggere, *uccide* l'uomo – sì che per vivere, l'uomo deve a sua volta ucciderlo: Adamo e Zarathustra ne sono i grandi assassini: il primo fallendo, il secondo riuscendo).

---

[62] Quand'anche poi lo pensasse, ne starebbe appunto parlando, dunque manifestamente *aggiungendo* determinazioni (parole) a ciò che non può dunque essere "Tutto".

[63] Si attribuisce giustamente a Cartesio la paternità dell'era moderna; non si deve però scordare che, non diversamente da Aristotele o Tommaso, è pur Cartesio che scrive: «giudico che Dio sia infinito in atto in modo che nulla può essere aggiunto alla sua perfezione» (*Meditazioni metafisiche*, III, 19-20, trad. it. Rusconi, Milano 1988, p. 207). Questo sostiene, nell'atto in cui, come *ego cogito*, è assolutamente convinto che è pur *lui* a sostenerlo (e a concepire il "libero arbitrio" come *nihil certius*, nulla di più certo!). Sì che di assolutamente evidente c'è anzitutto questo e cioè che l'affermazione di Dio, Tutto-puro atto, si costituisce come la sua stessa immediata auto-negazione.

[64] *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 263. (Anche così però, ammettendo cioè l'irrinunciabile divenire del mondo, il Tutto-puro atto è sconfessato: ci si deve contentare perciò di credere che esso divenire è il divenire della volontà di Dio. Ma il lupo è già nell'ovile…).

Un tema ricorrente, questo della realtà totalizzante di Dio, che attraversa la Bibbia[65] e che perciò ritroviamo anche nel Nuovo Testamento, in alcuni dei passi più "lirici" ed ispirati (proprio perché espressione, diciamo, di alti presagi).

Qualche esempio dal vangelo di Luca: «Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. Anche i capelli del vostro capo son tutti contati. Non temete, voi valete più di molti passeri» (*Lc*, 12,7); poco più avanti Luca, estremizzando il tema dell'onniscienza di Dio circa il numero dei nostri capelli, avanza addirittura la tesi iperbolica (su cui ossessivamente ritorna Agostino nella *Città di Dio*, alle prese con la gigantesca questione della "resurrezione dei morti") circa la salvezza di ogni nostro capello: «nemmeno un capello del vostro capo perirà» (*Lc*, 21, 18)[66]. Ancora: «Guardate i corvi: non seminano e non mietono, non hanno ripostiglio né granaio, e Dio li nutre. Quanto più degli uccelli voi valete! *Chi di voi, per quanto si affanni, può aggiungere un'ora sola alla sua vita?* [corsivo nostro] Se dunque non avete potere neanche per la più piccola cosa, perché vi affannate del resto? Guardate i gigli [presagio metaforico delle "cose" nella terra pura!], come crescono: non filano, non tessono; eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro […] Non cercate perciò che cosa mangerete e berrete, e non state con l'animo in ansia […] Cercate piuttosto il regno di Dio» (*Lc*, 12, 22-31).

Dio tutto, l'uomo nulla? E però, lo stesso salmista non pensa (e non scrive) che quando io mi siedo e mi alzo è Dio che si siede e si alza; la bocca è pur "mia", non sua e il grembo di "mia" madre non è il suo. Anche: sia pure che «se il signore non costruisce la casa, / invano vi faticano i costruttori. / Se il signore non veglia la citta, / invano veglia il custode. È cosa vana alzarvi di buon mattino / e andare tardi a riposarvi, mangiando pane di sudore…» (*Sl*, 127, 1-2); resta però che fatica e sudore e l'atto di alzarsi sono pur intesi come *nostri*.

Ritorna così da una parte il tema per cui se *tutto* preesiste necessariamente in Dio (cui non sfugge nulla), *niente* al tempo stesso vi preesiste, nella misura in cui Egli lo crea *dal nulla* (il mondo non è un miraggio); e dall'altra il tema che se per la sua onniscienza Dio sa *ab aeterno* quel che farò domani, per l'evidenza del libero arbitrio egli conosce sì il mio agire, ma *come mio* (da Boezio a Dante, la conoscenza divina della contingenza non fa di questa una necessità).

E perciò la sua Identità non è così ampia da risolvere in sé *proprio tutto*: sarò pur stretto da Lui alle spalle e di fronte, come dice il salmista, ma chi è così stretto, evidentemente, non è Dio stesso, ma "io": siamo dunque in *due*! E S. Weil scrive sì, che tutto ciò che si produce è la volontà di Dio, ma non pensa affatto, quando sostiene questa tesi, che sia Dio stesso a sostenerla! *Fiat voluntas tua* – ma a dirlo sono *io*. E *liberamente*, giacché nemmeno per Spinoza l'*ego* di matrice cartesiana – l'"uomo" – può esistere a 360 gradi di necessità. ("Libero arbitrio" non significa libertà *assoluta*, come talvolta si sostiene, negando così, facilmente, il libero arbitrio dell'uomo e riferendolo solo a

---

[65] Ad esempio, *Ger*, 1, 5: «Prima che io ti formassi nel grembo, ti ho conosciuto e prima che tu uscissi dal seno, ti ho santificato; profeta per le genti ti ho conosciuto».

[66] Agostino, stavamo dicendo, legge in queste parole la promessa circa la salvezza anche del nostro corpo. Non potendo però sfuggire all'annientamento evidente e che il concetto stesso di "resurrezione" importa ("risorgere" implica infatti morire e rinascere: trasformarsi; e perciò in qualche modo *annientamento/creazione:* l'eterno non "risorgendo" affatto), ma al tempo stesso tenendo ben fermo il formidabile *tema/presagio* paolino (che nel suo inconscio nichilismo, Vannini rifiuta sdegnoso, ignaro di gettare una gemma preziosa), giunge a quei passi memorabili in cui, commentando Paolo (1 *Cor*, 15, 35-58), afferma che «la carne spirituale sarà dunque sottomessa allo spirito, restando però carne, senza diventare spirito; proprio come lo spirito carnale fu sottomesso alla carne, restando spirito, senza diventare carne»; onde il corpo sarà «sottomesso completamente allo spirito e da esso vivificato, non avrà bisogno di aiuti! Non sarà certo un corpo animale, ma spirituale, pur avendo tuttavia la sostanza della carne, ma senza corruzione carnale» (*La città di Dio*, cit., pp. 1165 e 1177). Al punto di sostenere che, come «lo stesso Salvatore, anche dopo la risurrezione, ormai in una carne spirituale, ma pur sempre vera, mangiò e bevve assieme ai suoi discepoli», analogamente ai corpi dei giusti che conosceranno la risurrezione «sarà tolta non la possibilità ma la necessità di mangiare e di bere; essi perciò saranno spirituali, non perché cesseranno di essere dei corpi, ma perché vivranno grazie allo spirito che dà vita» (*ibid.*, p. 630).

Dio. Ovvio l'esser determinati e condizionati in mille modi, ma questo non significa ancora l'esserlo in *tutti* i modi).

Ed ecco allora la solita contraddizione (preziosissima del resto). Giacché non c'è bisogno di attendere Bruno o Campanella – e insomma la civiltà umanistico-rinascimentale – per imbattersi nella celebrazione dell'uomo come *Deus creatus*. Ci pensa il salmista stesso: «Che cos'è il figlio dell'uomo? […] / Sì, di poco l'hai fatto inferiore ai celesti / e di gloria e di onore tu lo circondi; / qual signore l'hai costituito sulle opere delle tue mani; / tutto hai posto sotto i suoi piedi: / pecore e buoi nella loro totalità, / insieme a tutte le bestie del campo; / gli uccelli del cielo e i pesci del mare, / ogni essere che percorre le vie marine» (*Sl* 8, 5-9). Nel tempo stesso in cui si sostiene che «ogni nostra azione la compi tu» (*Is,* 26, 13). Onde "nostra" (azione, fatica, sudore…) non significherebbe nulla di vero, ma solo illusione ed errore – sì che c'è solo Dio. E siamo daccapo.

Gentile si diceva "cattolico" sapendo tuttavia benissimo che «l'essere di Dio [trascendente] è il nostro non essere […] lui essendo, noi non siamo»[67]. Così però, per coerenza teoretica, risolvendo senza residuo alcuno il dualismo mitologico della religione nella filosofia (attualista). Onde la religione in tanto c'è ancora, in quanto non c'è più, conservata o oltrepassata dalla filosofia (come una sorta di *sapientia minor*, da riservare – con gran cura del resto – ai bambini e a tutti coloro che si fermano a livelli elementari di studio, restando intellettualmente "bambini" per sempre). Ma per chi vuol tener in piedi la religione (cristiana) come tale, una soglia di "dualismo" – critico e circospetto che sia: abbiamo parlato di *panenteismo* (e abbiamo promesso di discutere il concetto) – la deve pur riconoscere[68]. (Vorremmo però richiamare un'altra volta il pensatore cattolico G. Bontadini, il cui "dualismo" tomista si presenta come *dimostrato*: «io non sono Dio»[69]. Ed è ovvio che rifiutarlo si può, filosoficamente, solo impugnandone la "prova"). Altrimenti non c'è re-ligione.

Il cui significato etimologico, per quanto discusso e dibattuto – alluda esso, con Lattanzio e la sua fortunata interpretazione, al "legame" (*ligare*) con Dio, di cui il prefisso "*re*" varrebbe come intensificativo; oppure a *religere* nel senso di "osservanza scrupolosa e coscienziosa"[70] – importa, com'è chiaro, *in sede cristiana*, una relazione che non sia fra sé e sé e cioè fra "due" di Uno, ma fra *due* senz'altro (per quanta cautela teoretica si voglia utilizzare per ripararsi dall'insostenibilità di un piatto "dualismo"). Chiarissimo ancora in Cartesio, in cui Dio e uomo sono "sostanze" separate, ognuna delle quali può decidere *liberamente*, cioè volendo ciò che avrebbe potuto non volere e viceversa. Non "due" *distinti* di Uno, ma proprio *due*: separati (almeno in una qualche misura: l'uomo cartesiano non per caso è "sostanza" solo relativamente parlando). Ché se no, non c'è più religione (cristiana). (Se poi si vuol chiamare "cristiano" il superuomo di Nietzsche, allora si può anche provare a sostenere che Marx è neoplatonico! Restando per un istante sullo "scherzo": forse che l'ineffabile comunismo, per il quale Marx ha ben poche parole e pressoché tutte "negative", non può ben valere come l'esser Uno della totalità dell'umano e della stessa natura, redenzione escatologica dalla separazione e dal contrasto e fuga (o distacco) collettiva dalla *regio dissimilitudinis*…?).

---

[67] G. Gentile, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, p. 60.

[68] Nelle *Confessioni* Agostino, come già abbiam citato, parla di atto creatore divino in cui le cose «fatte da Lui, sono in Lui» (IV, 12), ribadendo il concetto tramite una metafora "panenteistica" in cui Dio è il Mare infinito e la sua creazione una spugna, «grande quanto si voglia ma finita: quella spugna sarebbe piena, senza dubbio, in ogni sua parte del mare infinito. Così pensavo la creazione, finita e imbevuta di Te infinito» (VII, 5, p. 184). Alla base di concetto e metafora il paolino *in Deo vivimus, movemur et sumus* (*At,* 17, 28), intuizione splendida (ma Anassimandro non aveva già colto tutto?) e radice del fortunato teorema "panenteistico" *quidquid est in Deo est* – che se da presagio "diventasse" il *destino* stesso autocosciente di sé, dovrebbe approfondirsi e concretarsi come *quidquid est in Deo est: Deus est* (se con "Dio" intendiamo l'eternità di *ogni* ente).

[69] *Studi sull'idealismo*, cit., p. 264.

[70] In merito Agostino sta con Cicerone (*De natura deorum*, II, 28, 72), ritenendo che il termine valga *religare* e cioè "eleggere" o meglio "rieleggere": «Eleggendo quindi Dio, o piuttosto rieleggendolo (da cui verrebbe il termine religione), avendolo perduto per la nostra negligenza, tendiamo a Lui col nostro amore…» (*La città di Dio*, cit., p. 462).

Eckhart lo riconosce: «il rapporto tra noi e Dio ha due termini, Dio e noi»[71].

E però la questione è tutta da meditare. Giacché ammettendo ciò, Eckhart ricorda al tempo stesso che «è regola teologica che ogni rapporto tra la creatura e il creatore sia in Dio nominale, nella creatura invece reale»[72]. san Tommaso: *relatio in Deo ad creaturas non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis* (*Summa theologiae*, I, q. 45, a. 3, ad, 1).

Si tratta dell'espediente metafisico con cui la teologia cristiana ritiene di poter affermare senza contraddizione il dualismo: Dio crea bensì il mondo, ma questo fa *due* con Lui solo dal punto di vista nostro, giacché nello sguardo di Dio, *in realtà*, non c'è che *uno*. Non ha dunque verità il pensiero che Dio abbia *fuori di sé* qualcosa, con cui stabilire una relazione *reale*: questa è tale solo per noi; per Lui è solo una relazione *di ragione* ("ideale").

Aristotele nella *Metafisica* (V, 1018 a 7-9) rileva che l'"identità" di una cosa si sdoppia in quanto *esplicitamente considerata* (pensata, concepita) nel suo essere identica a sé (nel caso, «la stessa cosa viene infatti considerata come due cose»). Tommaso chiosa il passo, rilevando che «quando si dice che qualcosa è identico a se stesso l'intelletto assume come due ciò che quanto alla cosa è uno (…) Onde appare che se la relazione include sempre due estremi e se nelle relazioni di questo tipo non ci sono due estremi quanto alla cosa, ma solo quanto all'intelletto, la relazione di identità non potrà essere una relazione reale, ma solo di ragione (*relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum*)»[73].

Vale dunque la "proporzione": come *una* cosa non è *due* in realtà, ma solo per l'intelletto che la pensa identica a sé, in tal guisa sdoppiandola, così (ecco l'espediente teologico) la relazione Dio-mondo, *in Deo* non implica *due* realtà, ma una sola – che si sdoppia *nel pensiero* di Dio (e *nella realtà* per noi). In tal guisa, escludendo quella che Spinoza chiama creazione *transitiva* (in cui il prodotto è esterno al produttore: un tavolo rispetto al falegname), affermando invece la creazione *immanente* «Dio è causa delle cose che sono in lui» (*Etica*, I, p. XVIII)[74]: così un pensiero rispetto alla mente[75].

Perciò, dicevamo, tentando di mettersi al riparo rispetto a un "due" che si costituisca *realmente* e cioè oltrepassando assurdamente i confini di Dio.

Ma è chiaro che la soluzione non regge. Se infatti nello sguardo di Dio (che è dire *in verità*) la differenza Dio-mondo non è nulla di *reale*, allora (a parte il fatto che in Dio qualcosa *manca*) il mondo non ha realtà, con la conseguenza che non ha realtà l'atto creatore di Dio e Dio non crea nulla – e il mondo che esiste non è che il mondo intelligibile, *in mente Dei*: mondo potenziale. C'è solo Dio, e l'*actus essendi* tanto celebrato si rivela un miraggio. Se invece si vuole che l'atto creatore sia ben reale, allora è necessario che sia reale *in verità* anche il suo prodotto (non solo "fenomenicamente": "per noi" o "idealmente": per Lui). Ma allora si è costretti ad ammettere una realtà altra: interna" solo più che a parole, poiché, in quanto necessariamente *aggiunta* – altrimenti *non* creata –, allora necessariamente *esterna*. Per questo si cerca di sostenere che, *realmente*, nello sguardo divino c'è

---

[71] *CVG*, n. 647, p. 811.

[72] *Ibid.*

[73] *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, 912. (Citato da E. Severino, *Tautótēs*, cit., p. 108)

[74] In una lettera a Oldenburg, Spinoza scrive: «Dio è per me, per usare un'espressione tradizionale, la causa immanente, non certo transitiva, di tutte le cose. Tutte le cose, dico, in accordo con Paolo, sono in Dio e si muovono in Dio»; a conclusione di questa stessa lettera, in merito al dogma dell'Incarnazione, Spinoza scrive: «…ho detto espressamente di ignorare che cosa significhi ciò che alcune Chiese aggiungono, che cioè Dio abbia assunto forma umana; anzi a dire il vero, mi sembrano affermazioni assurde, come quella di chi mi dicesse che il circolo ha assunto la natura del quadrato» (*Epistolario*, in *Opere*, cit., pp. 1301-3).

[75] Ricordiamo di nuovo D. Borkowski, citato da Gentile nelle sue note all'*Etica* di Spinoza (Bompiani 2014, p. 708, nota 72), il quale «sostiene che anche per la filosofia scolastica la causalità divina è immanente e che una transitorietà di essa, nel senso respinto da Spinoza, si può trovare solo nelle superficiali esemplificazioni della letteratura manualistica più diffusa nel suo tempo, nella scolastica cartesiana…».

Uno (cui il mondo non aggiunge nulla di reale); mentre è solo *per noi* che le dimensioni reali sono *due*. Ma il "punto di vista" di Dio è poi la verità stessa, sì che se il *due* non è niente di reale, allora significa che c'è solo Dio – che sogna di creare. Di qui gli arzigogoli metafisici della Weil, in merito a un Dio che, per creare, è costretto a mutilarsi (cfr. Cap. II, § 5, *NOTA*, nota 129). Ché se invece con Tommaso (e con la "regola" citata da Eckhart) si intende tener fermo che Dio è *atto infinito*, allora appare non problematico, ma proprio *impossibile* che Dio *crei*. E si dovrà dire che *se crea non è Dio*. Non è – come invece si vuole che sia – la *Omnitudo realitatis*.

Comunque e in ogni caso, "transitiva" o "immanente" che sia, la creazione divina produce *altro* (tempo, spazio, natura…) e questo altro dev'essere riconosciuto reale se si vuole che la creazione non sia un sogno. La *relatio rationis tantum* essendo infatti fra Dio *e le idee* del mondo, non fra Dio e il mondo concreto. (Un po' come se, in Hegel, si restasse all'interno del Circolo puramente categoriale: ebbene non ci sarebbe *concreto* svolgimento dall'Idea allo Spirito senza la *realtà* effettuale del mondo). *Et si Deus producit effectum in se ipso*, questo significa allora che (assurdamente) Dio ha prodotto il Tumore di cui necessariamente morirà.

(Un corollario rispetto a quanto detto – prima di riprendere il discorso lasciato in sospeso.

Chiudendo gli occhi dinanzi all'immediata autocontraddizione di un Infinito compiuto (il Satollo) che produca (effetti: interni, esterni – non sono in fine che parole), si può rilevare che altro è l'"immanenza" cristianamente assunta, altro l'immanenza in senso stretto. Nella prima, producendo, Dio non produce sé; nella seconda invece la produzione è autoproduzione. Se questa seconda – Spinoza, Hegel, Gentile – è pur sempre una forma di "trascendenza" (trascendenza "debole"), giacché l'Essenza è eterna, perciò trascende i *propri* contenuti, che escono e tornano nel nulla (e sorvolando anche qui sul Diallelo relativo a un Eterno, il cui contenuto è non eterno), a maggior ragione lo è la prima: in cui – con Agostino – Dio non se ne sarà «andato» dopo aver creato, «mantenendo in Lui quel che deriva da Lui» (*Confessioni*, IV, 12), *però avrebbe potuto non creare* (contrariamente all'altro modo: geometrico-dialettico o "anarchico", in Gentile, ma necessarissimo quanto al nesso Pensante/pensato), in ciò trascendendo *due volte*, per così dire, il contenuto prodotto: 1. Perché è eterno, a differenza di questo (così anche l'altra forma di immanentismo); 2. Non essendo tale contenuto il *suo* contenuto e perciò Lui stesso fuori di sé (in tal guisa evitando il Diallelo: qui le ragioni di Bontadini): creando il mondo Dio non crea – *necessariamente* – sé, ma *liberamente* ciò che (un "altro") sarebbe potuto restar nulla. In guisa però che ha da fare con *un corpo estraneo e nemico*, con cui fa comunque sintesi (comunque: anche se nelle intenzioni non è Lui stesso). *Sintesi impossibile, giacché sintesi fra contraddittori*. Se infatti qualcosa esce e torna nel nulla, allora è necessario che *tutto* esca e torni nel nulla (tranne la regola stessa sollevata a ipostasi trascendentale immobile, in cui consiste il Divenire: garanzia della mobilità totale); e se qualcosa è eterno allora è necessario – perché non ci sia smentita da parte di un diveniente *ex nihilo sui* – che *tutto* sia eterno.

Bisogna allora concludere questo corollario, rilevando che né il trascendentismo dualistico, né quello immanentistico consentono di pensare il "divenire" senza contraddizione – che resta perciò, rispetto a quelli, tutto da pensare).

Torniamo dunque al tema.

Comunque s'intenda in ambito cristiano (ma anche ebraico o islamico) il significato di "religione"[76] – si diceva –, esso implica *due* termini (e ora aggiungiamo: *reali* da entrambe le prospettive).

---

[76] Insistiamo nel restringere qui il significato di "religione" alla sfera cristiana (ebraica e musulmana), giacché in altre "religioni" la "dualità" è senz'altro negata. Nelle *Upaniṣad*, ad esempio, il vero Sé dell'uomo, l'*ātman*, è eterno, impassibile e inalterabile e coincide con Brahman, signore e creatore di tutto. «Chi venera una divinità considerando che sia altra da sé, "altri è il Dio, e altri sono io", costui non sa. Per gli dèi è come una bestia» (*Brhadāranyaka Upaniṣad*, I, 4, 10): cito da M. Vannini, *Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 13. Analogamente per Ibn 'Arabi, grande pensatore – "mistico" ed eretico di area islamica – contemporaneo di Averroè. Il quale – fra lampi formidabili e presagi altissimi (che

Chiede in forma retorica Eckhart: «Se Dio ha fatto e fa tutte le cose, forse edifica le case e preme i torchi? […] Se Dio fa tutte le cose, allora le cose create sono private delle loro proprie operazioni?». Per quanto si tratti, scrive, di «cause del solo divenire, come il costruttore o il pigiatore d'uva, [laddove] il divenire ha il suo appoggio nell'essere e grazie all'essere [che deriva da Dio] […] con ciò non viene tolta né esclusa l'operazione degli altri enti»[77]. Operazioni, si badi, che sono *proprie* del costruttore e del pigiatore d'uva, solo in quanto questi, compiendole potrebbero non compierle e viceversa. Questa è cioè la *conditio sine qua non* dell'esser *mia* di una certa azione. Del mio esserne attore e protagonista. Se infatti non fossi che "sede" cosciente di un transito *inflessibile*, in quanto tale privo di alternative – come in tanti luoghi della sua Opera Spinoza sostiene (ma poi – *pressato dall'inconscia fedeltà al diventar nulla e da nulla, implicante come tale la contingenza*[78] – non regge e smentisce) –, non potrei sostenere di esserne il "proprietario" e il "padrone" (*compos*), dice lo Spinoza redento dai 360 gradi di necessità, e perciò il responsabile di un certo agire, nella misura in cui l'ho liberamente *deciso*. Giacché altrimenti non sarei chi decide, ma chi è "deciso". E certo si può insistere traslando la questione su un piano di perfetta *immanenza* (=Dio è la mia essenza), onde chi "decide" – accada per *libertà come necessità* o per *libertà come contingenza* –, proprio in quanto non è quel che immediatamente credo di essere con nome e cognome, *proprio quello sono "io"*! Onde mi trovo ad essere al tempo stesso *deciso e decisore*, per un diverso *sub eodem*: in quanto io psicologico e in quanto Io profondo (=*Deus in nobis* con Gentile, ad es.).

Chiediamo: possiamo identificare *senz'altro* (antihegelianamente: pensatori assunti come isole autonome) in questa posizione speculativa, *in alcun modo* "religiosa", un frate domenicano agostiniano-tomista, geniale sino al punto di presentire con inusitata acutezza, in qualche misura almeno, i necessari sviluppi idealistico-immanentistici del cristianesimo, che tuttavia mai volle separarsi dalla Chiesa e docilmente revocò, al termine dei suoi giorni, le tesi "erronee" che gli venivano imputate? Accusa del resto ben comprensibile, giacché è fuor di dubbio che il genio di Eckhart intuisce un novo modo di intendere il Divino, capace come tale di scuotere dalle fondamenta i vecchi schemi. Un frate che nei suoi scritti intreccia continuamente temi speculativi vertiginosi – in cui è facile reperire sì il lato eretico-profetico, ma parimenti anche quello "trascendentistico" tradizionale – con la preghiera? Che vede bensì nel "diventar Dio" lo scopo, per quanto è possibile, della vita dell'uomo, e tuttavia intendendo tale trasfigurazione non "per natura" ma *per grazia* – e cioè come "dono"? (Cfr. Cap. IV, § 1). Il che ovviamente non significa ricondurlo senz'altro sul versante tradizionale (una veste decisamente troppo stretta per il suo spirito "bruniano", che poderosamente preme sull'armatura ortodossa); ma nel rendersi conto, come già è stato detto, del suo esser simultaneamente rivolto al passato e al futuro senza soluzione di continuità e di esser perciò

non sono, com'è chiaro, patrimonio esclusivo del cristianesimo) – così ad esempio si esprime (citiamo anche qui da M. Vannini: *Mistica e filosofia*, p. 80): «ciò che credi esser diverso da Dio, non è altro che Dio, ma tu non lo sai. Lo vedi ma non sai di vederLo. Dal momento in cui questo mistero sarà stato svelato ai tuoi occhi, cioè che tu non sei altro che Dio, saprai che sei il fine di te stesso, che non hai bisogno di annullarti [giacché in verità *non esisti* come credi di esistere: superamento in breccia della logica del distacco, che riconosce come reale l'irreale!], che non hai mai cessato di essere, e che mai cesserai di esistere […] Tutti gli attributi di Dio sono attributi tuoi». Davvero un passo da capogiro! (Destinato, nel tempo della Tecnica e dell'Economia, al sottoscala della fantasia e del mito, se non avesse le spalle oggettivamente coperte dalla *struttura originaria della verità del destino*). Va però anche sottolineato con forza che *là dove non c'è ontologia esplicita*, là né si vede la "necessità" del dualismo (come la vedono i teologi cristiani, su tutti Tommaso), né, tanto meno, si può vedere il fondamento della sua "necessaria" negazione. Che è cosi "solamente" *indovinata* o, tutt'al più, "intravista". (E proprio perciò "solamente" enunciata, *esimendosi dall'affrontare la parete liscia del dubbio critico e del suo oltrepassamento incontrovertibile*: qui la grandezza tragica dell'Occidente).

[77] *I sermoni latini*, nn. 284-6, pp. 187-8.

[78] Posto il divenire come incominciare e cessare di essere (come uscire e tornare nel proprio nulla da parte delle cose) – e così, come tutti, lo pensa anche Spinoza (ad es.: …*ut res incipiant exixtere…*: *Etica*, XXIV, corol.) –, allora il "determinismo" è concetto autocontraddittorio, giacché se e poiché, entro questa cornice, il futuro è (ancora) nulla, allora non può esser legato a nulla (come invece il determinista crede): contingenza assoluta (che non sia la pura necessità di diventar "qualcosa", nell'imprevedibilità, per il resto, più totale).

crocevia delle più alte antinomie, che il cristianesimo in lui – in quanto "misticismo" *ontologicamente avveduto*[79] – si porta in seno, ancora indecifrata, come la propria stessa destinazione.

Ribadendo: possiamo attribuire una posizione senz'altro immanentista a chi scrive, in perfetta adesione formale al dogma, che «la grazia di Dio è, nella sue essenza, celeste, divina; deriva da Dio solo senza mediazione»[80]? Oppure che «tu non hai bisogno di dire a Dio [altro da te] cosa desideri o di cui hai bisogno, [giacché] egli preconosce tutto», o che «Dio ha tutta la pienezza come Uno», o ancora che «Dio è perfetto di se stesso e di tutte le cose»[81]? (Foglie secche attaccate al ramo? In assoluto certamente sì, ma ancora capaci di reggere *di fatto* persino oggi; in ogni caso, non considerate semplicemente tali dal frate domenicano Eckhart).

Ancorché poi, a ben vedere, sia Tommaso (e prima di lui Agostino), sia Cartesio – il primo perché in lui la ragione "naturale", in quanto *favilla Dei minor* (=*analogia entis*: solo un dio può conoscere Dio), si rivela *capax Dei* (le cinque "vie"); il secondo, e analogamente, perché l'idea (innata) di Dio nell'uomo, in quanto è l'Infinito in noi, è la base per dimostrarne l'esistenza (e daccapo solo la verità ha accesso alla Verità) – mostrano, dietro il sipario del loro conclamato "dualismo", un robusto fondamento "immanentistico", la cui dottrina, sorprendentemente rispetto a quel che in genere se ne pensa, si rivela sostanzialmente congruente al tema del *Grund der Seele* eckhartiano, in quanto *Deus in nobis*[82].

Dunque tutti "trascendentisti" in quanto tutti, ciascuno a suo modo e misura, "immanentisti".

Da un lato perché il trascendentismo come puro si nega nell'atto stesso in cui si afferma, dall'altro – ma non è che l'approfondimento del primo –, perché l'immanentismo è l'esito obbligato del nichilismo greco.

E certo che in fine il destino teoretico (entro il nichilismo) del *Deus in nobis*, o del «Dio che opera in noi senza di noi»[83] consiste nel farsi coerente (rispetto alle premesse) come quel che "io" autenticamente sono, *senza eccedenze trasbordanti*, in quanto Io trascendentale; e certo cioè che in non pochi passi Eckhart mostra di esserne sulle tracce (rischiando grosso) assai più di tutti i suoi contemporanei (e di non pochi pensatori a lui successivi), in virtù di un profetico, eccezionale fiuto filosofico; ma altro è identificarlo *senz'altro*, daccapo, in questa prospettiva anacronistica e anti-storica, altro mostrarne il volto duplice e grandiosamente antinomico. Onde in lui un mondo tende al tramonto, nell'atto stesso in cui – potentemente annunziandosi fra le formidabili resistenze di questo – un altro albeggia[84].

---

[79] È la differenza più importante, diremmo, rispetto al misticismo orientale (altissimo che sia, è chiaro, ma sempre, quanto al decisivo, espresso in forma implicita e perciò non controllata), che nel suo noto saggio (*Mistica orientale, mistica occidentale*, cit.), R. Otto non prende nemmeno in considerazione.

[80] M. Eckhart, *Sermoni latini*, cit., p. 173.

[81] M. Eckhart, *Le 64 prediche…,* cit., rispettivamente pp. 263, 837, 769.

[82] Alla radice di tutti, l'intuizione profetica quant'altre mai della maieutica socratica in sintesi con la dottrina della "reminiscenza" platonica (e del mito della caverna): l'antitesi più radicale a Freud e al suo striminzito "inconscio" ridotto a scantinato accidentale – e invece è il Cielo stesso sulla terra. *Grund der Seele*, dice Eckhart; *pars Dei mentis aeterna*, gli fa eco Spinoza; *Deus in nobis*, lo chiama Gentile; *favilla minor Dei*, l'abbiamo detta noi. Ma è in infine l'*Io del Destino* che raccoglie in sé queste (sue) tracce sparse, abitanti in terra straniera, riscattandone l'altrimenti mitologico e anzi errato significare, nel mostrarle come la Verità stessa – tolto il bastone "rotto" dall'acqua.

[83] M. Eckhart, *I sermoni latini*, cit., n. 158, p. 124.

[84] Riconducendo Eckhart al *Tat tvam asi* – "tu sei Quello" – dell'induismo (ma come sarà poi possibile raccordarsi *anche* a Hegel, attraverso una "dialettica" tutt'al più meramente individuale e antisistematica?), Vannini rileva che per Eckhart «l'uomo è divino (*homo divinus*), perché nel suo fondo (*Grund*) non è mai uscito dalla *Gottheit*, la Divinità. È distinto da Dio solo in quanto creatura [se mai anzi: *separato*], come, reciprocamente, Dio esiste solo per la creatura» (*Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 123). Ben detto. E tuttavia, diciamo: *in ogni caso* distinto dalla Divinità: *anche* come "divino" cioè, in quanto quella è Infinita, mentre "io" – come *idea* in Essa – non ne sono che un tratto: *come tale infinitamente trasceso*. Della stessa *qualità* metafisica? È il problema del "panenteismo". Giacché se si risponde affermativamente, allora il *Grund der Seele*, per l'identica "stoffa" metafisica e in linea di principio, *dovrebbe essere in grado, attraverso un infinito lavoro speculativo, di dedurre la totalità infinita della Gottheit*! (Come se l'"uomo divino" o "scintilla

NOTA: Se il volere di Dio è totale

Scrive Severino:

Il contadino decide di vangare il suo campo. Certo, confida nell'aiuto di Dio. Ma non per questo lascia a Dio il compito di lavorargli la terra. È sicuro che il terreno sia buono e il gelo ancora lontano. Ma è anche sicuro che tutto questo – e altro ancora che possa essergli favorevole – non basta perché il terreno venga a trovarsi dissodato. Sa dunque che il suo lavoro non basta, che tante e tante altre cose occorrono perché esso vada a buon fine; ma sa anche che il suo lavoro è insostituibile.
Certo può credere che Dio abbia il potere di fargli trovare dissodato il suo campo; ma, in questo caso, egli non "decide" nemmeno di lavorarlo. Quando prende questa decisione, è convinto che una parte del mondo – cioè la propria opera – dipenda totalmente, assolutamente, esclusivamente da lui. […] Là dove crede che nella stessa sua opera ci sia la mano di Dio o il favore della natura, là il contadino non decide, ma attende e riceve. Ma, daccapo, se fosse convinto di ricevere tutto, non deciderebbe niente. Se decide, crede di essere il signore assoluto di un regno – sia pur grande, questo regno, come il lavoro di un contadino che dissoda il suo campo. Inoltre, in quanto egli crede che la sua opera dipenda solamente da lui, crede anche di avere in sé qualcosa che non dipende da altro. […] Chi prende anche la più umile, la più tenera delle decisioni, non solo crede di essere il signore assoluto di un regno, ma crede anche di essere il signore assoluto di se stesso – di quella parte di sé che è protagonista del decidere. Anche nella più umile e nella più mite delle decisioni la coscienza s'impadronisce di una parte della potenza di Dio o dell'Universo, anche se con le labbra ci si inchina dinanzi ad essa. Nel profondo del cuore, chi decide è ateo. E oltre a rubare la potenza di Dio, si contende il mondo con gli altri ladri di potere[85].

Ecco i "due" (il contadino e il suo Dio) – e, *in nuce*, la ragione nascosta del loro diventar *uno* nel segno della "morte di Dio". Ma ora tralasciamo questo aspetto. Consideriamo i "due" come la condizione preliminare della re-ligione cristiana (ebraica e musulmana), che richiede una relazione *reale* in entrambi i sensi (cfr. § prec.), e dell'etica stessa, giacché senza "libero arbitrio" (se Dio è troppo "a ridosso" finisce per esserci solo lui) non c'è responsabilità alcuna e cioè, si diceva, non c'è nemmeno l'"uomo" coi suoi meriti e demeriti (c'è solo la Necessità o l'Onnipotenza di Dio). (Dunque non c'è nemmeno politica, né pedagogia).

Per salvaguardare i "due" è necessario evitare sia lo scoglio di Scilla e cioè la necessità ad angolo giro, sia quello di Cariddi e cioè l'immanentismo compiuto. Detto brutalmente: *il cristianesimo ufficiale rifiuta sia Spinoza sia Hegel*. Affermando, contro il primo (e cioè contro le sue tesi deterministico-totalizzanti), spazi di contingenza (soggettivo/oggettiva) e, contro il secondo (e cioè contro la riduzione senza residui del mistico allo speculativo, che è dire monismo-immanentistico), spazi di trascendenza e, per conseguenza, di dipendenza e preghiera.

Il che significa in concreto che se si crede che Dio ponga nella natura e nell'uomo certe "leggi" (da Galilei ad Einstein in sede fisica; da Agostino a Bontadini in sede etica: la "sinderesi" medioevale), questo non toglie che uomo e natura ne possano in qualche misura derogare. Per la natura l'ambito

---

dell'anima" differisse bensì infinitamente da Dio, ma solo per la *quantità*). È tuttavia sintomatico del "trascendentismo" di Eckhart che nei suoi scritti non ci sia traccia alcuna di siffatte considerazioni; escluse *in re* persino da Spinoza (in ciò, dunque, a sua volta "trascendentista"), visto che gli infiniti attributi della Sostanza sono destinati a restare eternamente ignoti al pensiero umano, che è pur attività di Dio. Una "distinzione" che si rivela allora una *separazione*. *Un Dio spezzato in sé e che fa "due" con se stesso*! *È la contraddizione che affligge il "panenteismo"*, come posizione a mezza via, perciò in precario equilibrio, fra dualismo trascendentistico e immanentismo compiuto. *Un compromesso metafisico*, destinato, per la sua contraddittorietà, ad esser necessariamente oltrepassato.

[85] E. Severino, *Il parricidio mancato,* cit., pp. 94-5.

dell'eventuale deroga è il "caso"; per l'umano, il "libero arbitrio": in ogni caso *forme di contingenza*. Come tali non immediatamente corrispondenti ai decreti di Dio (potendo comunque Egli intervenire quando che sia, mutando gli eventi naturali o suscitando crisi di coscienza nell'uomo).

Si badi, si tratta di una costruzione fragilissima, che, al primo soffiar di vento filosofico, inevitabilmente cade. Ma, come si fissa il divenire incessante del linguaggio in un vocabolario (che se pur lo tradisce, risulta per altro assai utile), così ci pare vantaggioso fermare in questa figura (falsa nella sua apparente "stabilità") il volto del cristianesimo, così come ancora oggi esso pensa se stesso, nel segno della tradizione (e non nel rigore del suo auto-negantesi diventar sé: ad es. l'attualismo).

Un esempio di tale fragilità (contraddittorietà): curare l'influenza è forse cristianamente un sacrilegio? Oh bella, ma certo che no, diranno tutti i cristiani. In ciò supponendo che l'influenza non dipenda dalla volontà di Dio (ma già qui però qualcosa di decisivo stride), non essendo che mera contingenza e accidentalità. Ma poi, come ogni malattia e cioè come ogni forma di dolore, l'influenza è messaggera della morte. Si chiede allora: contrastare la morte, volendola eliminare cioè, è cristianamente accettabile? Eh no, questo no! Giù le mani dalla morte (e dalla vita), si dirà, che è di Dio. Questo sì che sarebbe sacrilego. Ma, stiamo dicendo, curare l'influenza (o qualsiasi altra forma, anche banale, di dolore) significa respingere un messaggero della morte e perciò, sia pur indirettamente, respingere prometeicamente (=anticristianamente) la morte stessa. Del resto possiamo forse ammettere che qualcosa sfugga alla volontà di Dio? No di sicuro. Dunque nemmeno la nostra influenza che, se viene – non lo dice esplicitamente lo stesso Eckhart (e la Weil)? –, come ogni altro evento, viene da Dio. Curarla significa allora porsi contro la sua volontà[86]. Qualsivoglia forma di "tecnica" (l'"uomo", da sempre e in ogni cultura, è concepito come un essere *tecnico*) è dunque essenzialmente atea – anche se il "tecnico" prolunga il suo agire facendo magari una visitina (autocontraddittoria) in chiesa. (D'altra parte si potrebbe anche obiettare – ben giustamente, ma portando egualmente a fondo il cristianesimo, sì che il risultato è lo stesso – che se *tutto* è espressione della volontà di Dio, allora lo è anche (l'apparente) la volontà *del* curatore; che si troverà dunque – rimosso l'uomo – a incarnare una forma di contraddizione da parte di Dio stesso, negatore di sé).

E dunque: ammesso e non concesso il "libero arbitrio" (che *nello sguardo del destino* è una delle forme emergenti della follia – e che, in chiave cristiana, contraddice palesemente l'onniscienza divina), se Hitler ha certamente una sua responsabilità (su cui tuttavia Dio ha deciso di *non* intervenire – come accadde invece con san Paolo persecutore dei cristiani –, facendosene perciò *corresponsabile*), così, ammessa e non concessa (per le stesse ragioni) una certa contingenza in natura, questa può dirsi, in quella misura, casualmente autonoma. Sì che se non è Dio che *direttamente* vuole, poniamo, il "coronavirus" (ma "chi" altri allora in forma diretta? forse il nulla?), tuttavia non intervenendo su di esso e lasciandolo essere, indirettamente se ne fa responsabile, in ultimo *volendolo*. Analogamente è (indirettamente) responsabile della morte di qualcuno chi, potendo intervenire per salvarlo, non alza un dito.

---

[86] «L'uomo che è così saldo nella volontà di Dio, non vuole altro che Dio e la volontà di Dio. Se fosse malato, non vorrebbe essere sano» (M. Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 76). A rigore, dunque, curarsi e curare significa contrastare la volontà di Dio, bestemmiare. Infatti «Dio non avrebbe permesso che [quell'uomo] si ammalasse se ciò non fosse stato per il suo bene […] e l'uomo, se è buono, vuole tutto ciò che Dio vuole» (M. Eckhart, *Il libro della conoscenza divina,* cit., pp. 200-1). In tal modo però presupponendo *due* volontà, reciprocamente indipendenti e perciò eventualmente discordanti e cioè contraddittorie fra loro. (Si può anche provare a dire che altro è curarsi per fare, in salute, la volontà di Dio conformandovisi; altro invece per contrastarla. È però chiaro che anche questo aggiornamento cristiano della tesi stoica importa comunque l'insostenibile esistenza di *due* volontà, entrambe autonome e indipendenti: c'è Dio e anche *altro* da lui). Vorremmo qui rilevare che quelli che possono sembrare meri paradossi e sofismi insostenibili (=curarsi è bestemmiare), *nello sguardo del destino* sono in verità alti presagi. Giacché in verità "noi" *siamo* il *destino* e la sua necessità/eternità; perciò, nell'inconscio più profondo, *non* siamo "libera tecnica", ma *necessariamente* "vogliamo" proprio tutto quello che per tale necessità accade (nell'atto stesso in cui, in superficie, il nostro "esser uomo", isolato dal *destino*, spesso recalcitra assai e vuole tutt'altro).

Si capisce perciò la tentazione ricorrente e, in certo senso inevitabile (la potenza non è forse *tutta* di Dio?), in seno alla coscienza cristiana (anche se oggi non va certo "di moda"), dei 360 gradi: tutto quello che accade dipende ed è espressione della volontà di Dio. Ciò che però, pensandoci bene, potremmo anche essere disposti ad attribuire alla natura (magari interpretando l'indeterminismo di Heisenberg, con Spinoza e Kant, *soggettivisticamente* e cioè come una forma di ignoranza rispetto a un determinismo ignoto/cosa in sé); ma non certo a noi stessi e alla nostra irrinunciabile "libertà". Già, ma poi in san Paolo – da qualsiasi credente e dalla Chiesa (cattolica e protestante) considerato un pilastro della fede cristiana – i passi sulla *predestinazione* sovrabbondano; anche se in genere nella messa si preferisce lasciarli in ombra e citarne altri. Per non dire che nel "Padre nostro", scrive Eckhart, «noi chiediamo a Dio che la sua volontà sia fatta in terra – cioè in noi – come in cielo – cioè in Dio stesso»[87] – che è dire *dovunque*. Ma allora c'è solo Dio – e di noi e della nostra volontà non se ne parla proprio (*prope nihil*?[88]).

Ecco: il castello di carte vacilla e inevitabilmente cade.

Ma noi non pensavamo certo che potesse restare in piedi.

5. PENSARE IL MALE

Nei suoi lavori, Vannini usa spesso l'espressione lapidaria di Eckhart "pensare il male è pensare male"[89].

Non ci pare una formula felice. Certo, l'intenzione è di scardinare il pensiero del male come "sostanza" (realtà, verità), in quanto tale "alla pari" con il bene. Il che, secondo tradizione, è corretto; ma la formula, per così dire, con l'acqua sporca getta via anche il bambino. Infatti "pensare il male" è ben necessario – ed è infatti ciò in cui s'impegna Vannini stesso. (Sì che in fondo l'espressione risulta immediatamente autocontraddittoria; analogamente a quel che Platone, nel *Sofista,* rileva a carico del divieto, a parte di Parmenide, di pensare il nulla).

Si tratta allora, come per ogni cosa del resto, *non* di non pensare il male, ma, *pensandolo,* di non pensarlo *male* e cioè, s'è detto, come vero e reale.

Ma come?! Sarebbe errato riconoscere rilevanza e significato a ciò che così profondamente ci angoscia e quotidianamente ci colpisce? Ogni giorno infatti, nei suoi infiniti aspetti, *il male* – e dunque il dolore, come sua autocoscienza – fa il giro del mondo e lascia a terra un numero incalcolabile di bersagli – né chi resta "in piedi" può dirsi salvo, se non in forma temporanea e precaria[90]. Non si tratta del massimo dell'*e-videnza?* Giacché noi *vediamo* – sperimentiamo – il male e il dolore (nostro

---

[87] *Il libro della consolazione divina*, in *Dell'uomo beato*, cit., p. 167.

[88] Infatti Eckhart (come prima di lui gli stoici e dopo di lui Spinoza) *non* ci sta: «ci rimane *un*'opera che è nostra e solamente nostra: l'annullamento di noi stessi» (*Istruzioni spirituali*, cit., p. 109). *Non avvedendosi che per tale rivendicazione in nome di Dio, l'annullato è proprio Dio*!

[89] Ad es., *Mistica e filosofia*, cit., pp. 53 e 134.

[90] Lo sapeva bene Etty Hillesum, intellettuale ebrea olandese, morta ad Auschwitz nel novembre del '43 a ventinove anni. Nel suo *Diario* (Adelphi, Milano 1985) – in cui in pochi mesi sboccia la sua impressionante vena "mistica" e fioriscono alti presagi – ella scrive: «Fa gran differenza se in un secolo è l'Inquisizione a far soffrire gli uomini e i pogrom in un altro? […] Il dolore ha sempre preteso il suo posto e i suoi diritti, in una forma o nell'altra. Quel che conta è il modo con cui lo si sopporta e se si è in grado di integrarlo nella propria vita e, insieme, di accettare ugualmente la vita» (p. 137). Anche: «Una volta è un Hitler; un'altra è Ivan il Terribile […] in un caso è la rassegnazione, in un altro sono le guerre, o la peste e i terremoti e la carestia. Quel che conta in definitiva è come si porta, sopporta, e si risolve il dolore, e se si riesce a mantenere intatto un pezzetto della propria anima» (p. 161). Etty scoprì in sé il modo per sopportare il dolore, guardandolo dall'alto della parte più profonda di sé («io la chiamo "Dio"»: p. 201) come un che di estraneo alla propria più vera vita. Andando così alla morte come un Socrate: sicura che il Bene, che nel profondo noi siamo, non può patir offesa. (Cfr. § 6 che le è dedicato).

e altrui – che è poi un altro modo dell'esser "nostro"). E il dolore non è forse il *massimamente angosciante* anche e soprattutto perché è il battistrada della morte ("regina dei dolori", come la chiama E. Burke)? E la morte poi, il peggiore dei mali, non vale per tutti noi – e da tempo ormai – come *diventar nulla*? Forse che *è un nulla l'evidente diventar-nulla*? Non è dunque impresa iperbolica e anzi del tutto assurda pretendere – come enfaticamente insegna la tradizione (da Platone agli stoici ad Agostino a Eckhart, Spinoza, Leibniz, Hegel, Gentile – per citare solo qualche nome) – di ricondurre il "negativo" (*male,* come oggettivo annientamento di un "bene" e *dolore,* come coscienza, più o meno viva ed esplicita, di tale annientamento) a mero *non-essere*? Non si tratta infine di un tentativo sofistico, tanto disperato quanto fallimentare, di nascondere ciò abbiamo tutti davanti agli occhi?

(Senza scordare anzitutto Leopardi, il cui vertiginoso pensiero rovescia *in toto* la lezione platonico-cristiana, riconoscendo al "bene" – "piacere", "felicità" – la natura dell'ombra e dell'illusione d'essere e al male autenticità di sostanza e realtà).

Ma in tanto: in che consiste la radice dell'idea che riduce il male al nulla? E su che base Leopardi e Nietzsche la capovolgono? (Pure Hegel e Marx – dalla loro altezza – ancora reggono nell'affermare che *tutto* è bene).

Ora va preliminarmente chiarito che il modo in cui si vive, e dunque in cui si patisce e si muore, è determinato *da ciò che si pensa* della vita e della morte. Il dolore umano dipende cioè da ciò che colui che patisce è persuaso di essere. L'uomo del mito non vive e non muore dinanzi al "niente". Non "sperimenta" la morte (e la vita stessa nel suo divenire) come annientamento. È chiaro perciò che il dolore, che da sempre accompagna l'uomo, si fa sentire nel modo più straziante da che la filosofia mette in luce il divenire come sintesi di. *essere e nulla*. Una "teoria" dai risvolti pratici più sconvolgenti e, ormai, "grecamente" planetari (dinanzi alla quale il "teorema" marxiano per cui non è il pensiero che determina la vita, bensì è l'opposto, appare uno dei modi più espliciti in cui si perde totalmente di vista il decisivo).

Consideriamo Agostino su tutti (quelli che riconducono il male a non-essere – e dunque anzitutto Platone, per il quale essere e bene *convertuntur*, dunque, reciprocamente, non-essere e male[91]).

Ebbene, Agostino rileva che poiché Dio ha creato tutte le cose, allora tutto ciò che è, è bene. Onde il male, assolutamente parlando, non è. Egli cioè muove da Dio e ne deduce l'inesistenza del male. Posto che Dio esiste, il male non ha verità.

---

[91] Celebre in merito, fra gli altri, anche Leibniz; molto meno invece (del tutto ingiustamente) Gentile, di cui vale allora la pena di citare una pagina dal suo libro-testamento: «Il male è il nulla […] come tale, non sussiste, se non come contenuto dell'atto spirituale, che lo supera e nega, sostituendo al male il bene. Il peccato di cui siamo pentiti, non ha altra realtà che nell'atto morale del pentimento. Chi si ribella a questa assegnazione del male all'inattualità dello spirito, crede che per questa via si venga a negare quella consistenza del male che è presente, e perché tale sia combattuto; laddove la tesi della inattualità del male importa che tutto ciò che è attuale è bene […] Quando si constata la consistenza attuale del male, l'individuo che constata non guarda alla propria attualità morale, bensì a quella degli altri […] Se si corregge codesto insufficiente e provvisorio punto di vista, si può osservare che non è punto vero che il male altrui è solo degli altri e non è anche nostro. Il cardinal Federigo sente la responsabilità dei traviamenti orribili dell'Innominato; e Gandhi fu educato dal padre ad assumersi l'espiazione delle colpe dei figli e degli alunni. Gli altri non sono assolutamente altri: sono prossimo nostro, noi stessi. E allora il male altrui che noi si possa condannare, è il male che ci si rivela nella nostra contrizione e nell'angoscioso bisogno di espiare» (*Genesi e struttura della società*, cit., pp. 53-4). Per Gentile cioè il peccato è tale solo entro l'atto spirituale che lo riconosce *come tale*, con ciò, nel segno del bene, conservandolo come "negato" e "oltrepassato". Onde proprio nell'atto esso esiste come "esser stato": inattualità del male (ma anche, Gentile non può sfuggire, attualità *in sé* del male: riconoscerlo è infatti presupporlo *attuale come non riconosciuto* – essendo vissuto al tempo stesso come "bene" dall'errante). In questo senso lo intende come "nulla": nulla *di attuale per sé*. Rileviamo in merito che nella sua radicale celebrazione teoretica del divenire, Gentile mostra, del tutto a torto, di non avvertire la necessità di un rovesciamento delle "tavole dei valori", secondo lo stesso fraintendimento speculativo comune a tanti pensatori, onde *Dio muore, ma la morale no*. (In guisa che il positivo attuale sarà l'Io in quanto Dioniso e inattuale – o attuali *in sé* – il male/dolore/errore (il negativo) di ciò che, cosa o coscienza, da esso si distingue). A meno di non voler chiamare, daccapo, "Dio" – magari cattolicamente! – il Divenire.

Laddove la deduzione è corretta se il fondamento di essa è in grado di reggere e perciò di sostenerla.

Ora però, ammesso che il male non sia, non dovrebbe neppure apparire. È impossibile cioè che appaia ciò che non è. Che cosa allora appare, quando appare – se appare – il male? Agostino risponde riconoscendo che è «evidente» che esistano «cose soggette a corruzione» e che «la corruzione porta seco un danno»[92]. Che cos'è la morte dunque? Agostino risponde: «annullamento della vita»[93].

Da molto tempo ormai, anche l'ultimo degli ignoranti, unitamente a Einstein e Heidegger, sa bene che significa morire: *annullamento* (e certo si può sperare nell'"al di là" ecc., comunque dinanzi all'"evidente" apparire di un certo "esser diventato nulla"). Con la nascita della filosofia, ciò che "si perde" e "passa" si sveste del velo mitologico che lo avvolgeva, rendendo *indeterminato* il suo "andarsene" dalla scena dell'esperienza. E si mostra come un diventar-nulla.

Forse che tale annientamento (di cui siamo gli attuali, angosciati spettatori) è apparente? Agostino e tutti gli altri "abitatori del tempo" (*Essere e tempo*, scrive Heidegger) rispondono di no. Il diventar nulla (un certo, determinato e concreto diventar nulla) è forse un nulla? Ma il nulla non diventa nulla. L'*annientamento* presuppone e implica l'*essere* e dunque la sua risultante identità col non-essere. Ma non s'era posta l'equazione essere=bene? Che vale essere=essere o bene=bene; ma non certo essere=non-essere o essere=male!

Sin da Democrito – non per caso impegnato a replicare a Zenone e dunque all'ontologia di Parmenide (che quanto più si arrocca nell'"essere", immobile e semplice, tanto più si trova costretto a riconoscere l'essere di ciò che nega (divenire e molteplice), non avendo altrimenti oggetto la sua negazione e perciò, quanto meno, ammettendo che non di nulla *simpliciter* si tratta, ma di nulla *di valore*; quasi poi che il "fatto" innegabile in cui consiste il divenire e la molteplicità, non avesse quanto meno il *valore* del proprio stesso esser "fatto"!) –; sin da Democrito, si diceva, la filosofia si è convinta di aver scoperto l'*espediente fondamentale* onde risolvere l'aporia. Si tratta di una distinzione caratteristica dell'*epistḗmē*: fra essere *originario* e essere *derivato*. Che è dire fra due dimensioni ontologicamente opposte: l'eterna e la diveniente. Laddove l'essere considerato propriamente tale – il Vero, il Bene, il Bello – è l'originario-eterno; non già l'altro – il mondo ("valle di lacrime" recita la preghiera) –, che non è che *accidentalità e inessenzialità*[94]. Ora, appunto il male riguarda e colpisce questo – dunque il nulla (di valore), dunque in fondo non colpisce nulla. Ma allora *è nulla*[95]. Nel senso cioè che "è nulla" *quanto all'essenza*; e perciò è pur riconosciuto esistente, ma in un quadro che, in linea di principio, lo rende *accettabile*[96].

---

[92] Agostino, *Le confessioni*, cit. VII, 12, p. 194.

[93] Agostino, *La città di Dio*, cit., p. 613.

[94] Ecco dunque la "duplice", ma in verità *unica* – come abbiamo spiegato – tesi sul male, presente in Eckhart: da un lato la perentorietà dell'affermazione «il male è nulla»; dall'altro la precisazione «il male [che è ben "qualcosa"] ha la natura di accidente [=è nulla di valore]» (*I sermoni latini*, n. 290, p. 189 e n. 201, p. 145).

[95] Noi pensiamo che in questa prospettiva vada inteso, *nonostante tutto*, il tentativo operato da Schelling in merito a un presunto nuovo modo di intendere il male e cioè come "essere", anziché come nulla. Se infatti si è seguito il nostro argomentare, si sarà capito che la teoria circa il "non-essere" del male (da Platone a Plotino, Agostino, Eckhart, Spinoza, Leibniz, Hegel, Gentile ecc.) non intende porre che il non essere non è, ma (com'è costretta a riconoscere) che "qualcosa" (corrompendosi) non è (più). Salvo intendere – è l'Espediente metafisico – tal "qualcosa" come niente *di valore*. Se dunque in assoluto (quanto cioè al *vero essere*) il male è nulla, *secundum quid* esso è pur "qualcosa": colpendo però ciò che non vale, il male in fondo non ha presa, giacché *intacca solo la superficie* di quello che siamo. Sì che la nota metafora schellinghiana del male come "malattia" (*Ricerche filosofiche…,* cit., p. 67), in quanto è pur "qualcosa", *in verità, non aggiunge nulla alla teoria classica*. La "malattia", per la tradizione – anche la più grave e dunque la stessa morte (si pensi a Socrate o a Cristo in croce) – è infatti non essere e impotenza *rispetto al nostro vero essere*. Di ciò è chiara spia il lapsus di Schelling medesimo, al quale, dopo una lunga tirata sul male-essere, sfugge che «il male non è un essere, bensì un non-essere» (*ibid.*, p. 118). (Il curatore dell'ediz. italiana fa notare (p. 133) che «Schopenhauer trova qui una contraddizione con ciò ch'erasi affermato alcune pagine avanti»).

[96] Considerando la tematica in sede cristiana (in cui se la fede sostituisce l'*epistḗmē*, resta tuttavia, formalmente, l'idea *greca* di verità "incontrovertibile"), ricordiamo una pagina di Vannini (*Mistica e filosofia*, cit., p. 100), in cui lo studioso,

Giacché è chiaro (ma forse neppure tanto, perciò va messo in luce) che *il problema del male è lo stessissimo problema del divenire in quanto diventar nulla e da nulla*. L'evidenza dell'uno è quella dell'altro e viceversa. Che c'è di più manifesto della realtà del dolore? Ebbene in che consiste se non nella consapevolezza che qualcosa che ci stava a cuore – un bene, un affetto, la salute – è diventato nulla? Correlativamente i nostri giorni se ne vanno nel nulla – ebbene, questa è la radice del nostro dolore (e dell'angoscia per il futuro che, in quanto ancor-nulla è assolutamente slegato da qualsivoglia orizzonte protettivo, annunziandosi perciò come assolutamente imprevedibile). L'evidenza suprema dell'esistenza del dolore è la medesima evidenza suprema del divenire: due facce del medesimo (In forma retroattiva, Nietzsche attribuisce questa tragica "sapienza" addirittura al mitico Sileno: *Nascita della tragedia*, III; e Leopardi nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, scrive: «Nessuna cosa credo sia più manifesta e palpabile, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi» – ove l'aggettivo "necessaria" nomina la sintesi dell'evidenza fenomenologica, *constatata*, del diventar niente e da niente e l'evidenza logica, *dedotta*, del divenire come il Tutto).

Ebbene, se il tema meriterebbe per se stesso un saggio, ci limitiamo qui a segnalare la questione per noi fondamentale (più avanti ci ritorneremo: cap. VI, §§ 6-7).

Riguardante una doppia indicazione: *da un lato* relativa alla *temporanea* (perché contraddittoria) e deludente (perché garanzia di salvezza del solo "universale") via d'uscita, onde il "male" possa dirsi *qualcosa* – non ha infatti alcun senso distinguere, quanto all'essere (*al non esser niente*), "due" modi d'essere: il cosiddetto "accidentale" *è* tanto quanto Dio *è*: i *modi* sono pur due, *non l'essere loro –*, *senza* perciò, su questa base, dover coerentemente imboccare la via che conduce all'insuperabilità del nichilismo dionisiaco più maturo; *dall'altro* relativa alle ragioni (come si diceva) circa il rivolgimento della tradizione, onde, con Leopardi, è il male a meritare il rango di *essere* (e il bene di non essere o illusione), in ciò apparendo l'insostenibilità della teoria tradizionale, dunque il suo necessario precipitare, naufragandovi, nell'ontologia più tenebrosa (novecentesca).

Nel suo saggio (già citato) su Eschilo, dopo aver rilevato che «Buddha afferma che tutto è dolore […] anche gli stati di felicità sono dolore, perché sono "soggetti a mutamenti" […] perché tutto è effimero, e viene trascinato via dal divenire», Severino rileva tuttavia che se in Buddha la connessione tra divenire e dolore è esplicita, tuttavia (come anche nelle *Upaniṣad*) il divenire «non ha ancora un carattere ontologico […] perché ancora non è testimoniata l'opposizione infinita dell'essere e del niente […] al centro delle *Upaniṣad* e della predicazione di Buddha c'è l'intento di liberare l'uomo dal dolore [e] poiché nella vita tutto è dolore e il dolore è legato al divenire, la liberazione dal dolore equivale alla liberazione dalla vita e dal divenire». In relazione a ciò, Severino richiama che nel buddhismo «il rimedio al dolore è il prodursi di un'*esperienza*», in cui «sperimentando l'eternità di Se stesso, lo sperimentante sperimenta l'illusorietà del divenire e del molteplice; sperimenta cioè che il dolore non gli appartiene»[97] – dopo aver rilevato ciò (rinviamo in merito a Cap. II, § 3, *NOTA*), dicevamo, Severino mette il luce quanto ci interessa in particolare e cioè che a partire da Eschilo (nell'*Orestea* e, in particolare, nell'*Agamennone*, "primo canto intorno all'ara"[98]), l'Occidente

---

richiamando due celebri passi di san Paolo – «vivo, però non più io, ma vive in me Cristo» (*Gal*, 2, 20); «Non sapete che siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?» (1 *Cor*, 3, 16) –, sovrappone, per così dire, con Eckhart, *Gott lieben* (amare Dio) e *Gott leben* ("viver Dio"), intendendo entrambe le espressioni come un *Gott leiden* ("patire Dio"). A significare che se la vita di Dio in noi è la nostra gioia (qui Gentile si sentirebbe a casa), pure "qualcuno" in noi – l'io psicologico – ne soffre, patendo (nel *distacco*) di ciò di cui gioiamo. Il dolore non è senz'altro negato, ma è superato: così Gesù sulla croce, la cui umanità patisce della propria stessa divinità. *Il cui dolore in tanto è negato, in quanto è infinitamente oltrepassato ed eternamente conservato*. Così noi – *si tratta di uno dei più grandi presagi cristiani –*, a completamento dei suoi patimenti (cfr. *Col*, 1, 24), viviamo sulla croce con Lui: noi, con nome e cognome, *siamo il dolore di Dio*. (Ecco che cos'è "uomo": cfr. cap. VI, §§ 6-7).

[97] E. Severino, *Il giogo. Eschilo alle origini della ragione*, cit., pp. 100-1.

[98] «Se il dolore che getta nella follia, deve essere cacciato dall'animo con verità, allora, soppesando tutte le cose con un sapere che sta e non si lascia smentire [=*epistḗmē*], non posso pensare che a Zeus [se il linguaggio ancora indulge nella

incomincia a portare alla luce il pensiero che l'*epistḗmē* [non la semplice "esperienza"] libera il mortale dall'angoscia. L'*epistḗmē* mostra con verità che l'essenza del mortale e di ogni ente – ossia tutto ciò che più conta per il mortale – è eternamente salvo dal niente […] Il mortale è liberato dall'angoscia, quando, con verità, ripone al sicuro, in Dio, tutto ciò che di se stesso e di tutte le cose più gli preme. Al niente è abbandonato soltanto l'accidentale, l'ente in quanto derivato dall'Essere originario […] Sia l'Oriente, sia Eschilo (e dopo di lui l'intera tradizione dell'Occidente) liberano dall'angoscia togliendo peso al divenire, dopo avergli conferito, con gli altri primi pensatori greci, un peso che non aveva mai avuto: il peso ontologico, il peso del niente. Tuttavia Eschilo non toglie peso al divenire, nel senso che gli sottragga nuovamente qualcosa che prima gli aveva dato, ma nel senso che l'*epistḗmē* mostra come il divenire, sia pure nel suo inaudito appesantimento ontologico (cioè in quanto uscire dal niente e ritornarvi, da parte dell'ente), sia "soltanto" l'annientamento delle forme accidentali dell'Essere eterno, in cui è salvata dal niente l'essenza di tutti gli enti […] Sia l'Oriente, sia Eschilo tolgono peso al divenire che angoscia; l'Oriente, affermando l'*illusorietà* dello stesso senso preontologico del divenire, Eschilo, invece, con l'intento di non mettere in questione l'*evidenza* del divenire[99].

Non più che un "intento", giacché, chiarisce lo stesso Severino,

L'uomo occidentale, d'altronde, si renderà sempre più conto che ciò che più gli è vicino e la sua stessa interiorità – ciò che vi è di più umano nell'uomo – appartengono proprio a quell'"accidentale" che il pensiero tradizionale consegna senza turbamento al niente […] Oltrepassando la propria tradizione, l'Occidente si renderà conto che questo mondo, ossia ciò che veniva posto come l'irrilevante, accidentale, indifferente rispetto all'Essere eterno, è invece ciò che più sta a cuore, l'abitazione stessa dell'uomo, l'essere che più gli è vicino, ed è l'essere stesso che si annienta […] mentre eterno e immutabile e inannientabile è un essere che non si lascia vedere, astratto, lontano. Ma perché questo disincantamento possa prodursi è necessario che l'uomo moderno avverta che l'Essere eterno è più angosciante dell'angoscia da cui esso dovrebbe liberare [giacché se il divenire è un *diventar* nulla, essendo pur stati *qualcosa*, posto invece l'eterno immutabile, non è più possibile alcun divenire e, a rigore, noi non potremmo mai essere stati: se Dio non esiste io *divento* nulla, se esiste *sono* nulla sin da principio][100].

Per l'inaccettabilità che l'estremamente angosciante sia assolutamente irrilevante – *che il massimamente evidente sia in fondo* (quanto all'essenziale) *illusorio e apparente* –, ciò che inevitabilmente consegue dal porre al di là del "mondo" l'Essere eterno e divino, risulterà progressivamente necessario assumere il "mondo", l'immediatamente e innegabilmente manifesto, come il "protologico" stesso e perciò, in ultimo, come il vero e l'unico essenziale: vero essenziale è lo stesso "accidentale" (l'Assoluto è la contingenza, dice Sarte ne *La nausea*)[101].

---

forma al mito, per il contenuto ne è ormai libero] […] Chi ha la mente protesa verso Zeus [il Principio, l'Origine: l'*Arché* divina] perviene al culmine della sapienza […] [onde] attraverso il dolore il sapere acquisti potenza (*páthei máthos kyríos échein*) […] che salva» (Eschilo, *Orestea*, traduz. di E. Severino, Rizzoli, Milano 1985, pp. 22-3).

[99] E. Severino, *Il giogo*, cit., pp. 102-3. Aggiunge Severino che «nel pensiero cristiano il concetto di creazione è del tutto congruente all' *epistḗmē* originaria dei Greci e ne è lo sviluppo rigoroso: l'esistenza del mondo è *totalmente* irrilevante e accidentale rispetto a Dio […] Ma proprio per questa rigorizzazione del rapporto fra il divenire e l'immutabile, la contraddizione fondamentale dell' *epistḗmē* si presenta in tutta la sua forza, perché da un lato la coscienza cristiana tiene ferma l'evidenza dell'annientamento degli enti, dall'altro tale annientamento è insieme inteso come *totalmente* irrilevante rispetto alla totalità dell'ente (*Omnitudo realitiatis*) che si concentra nell'Ente divino» (*ibid.*, p. 125).

[100] *Ibid.*

[101] «*Wollen ist Urseyn*», scrive Schelling: il volere è l'essere originario (*Ricerche filosofiche…,* cit., p. 48). «Quella apertura all'Essere – scrive Cacciari in gergo heideggeriano –, come del carattere dell'ek-sistere, non è che rivelazione dell'*Ungrund* del volere» (Introduzione a C. Corriero, *Vertigini della ragione,* cit., p. 14). Dio? Sì, anche Dioniso è infatti un Dio – il Dio del volere, appunto: *Wille zur macht*. Il resto è solo fumo, retorica, equivoco. (Com'è grandemente equivoco questo famoso scritto di Schelling – non per caso così apprezzato da Heidegger, noto a sua volta per gli sbandamenti metafisici che ne hanno caratterizzato il pensiero –, *sospeso a mezza* via fra la tradizione (i vecchi concetti di Dio, del Bene, dell'escatologia cristiana tradotta idealisticamente e addirittura della *predestinazione*!) e l'esplicito riconoscimento del Tenebroso sopraggiungente (il Volere come l'originario, la realtà del Male, il Fondo oscuro e

La salvezza promessa e garantita dall'*epistḗmē* (all'universale[102]) non poteva non risultare *deludente*: essa infatti «rende giustizia all'Essere, cioè all'*essenza* dell'ente: la realtà effettuale (la specificità e concretezza degli enti), il *sangue* dell'Essere cola nel niente. La salvezza dell'Essere è *esangue*»[103].

L'evidenza della "realtà effettuale" – il divenire del mondo – ineludibilmente non riconducibile a illusione e impossibilità, porta necessariamente al tramonto la tradizione. In attesa dell'avvento del "superuomo" in quanto gaia autocoscienza del non-Senso, è inevitabile – nell'interregno appunto fra quella e questo – che l'"uomo più brutto", come lo chiama Nietzsche, il "superstite", sgomento dinanzi alla Catastrofe, se da un lato non può più dar credito al passato e se ne dispera, dall'altro è del tutto incapace, pur sentendosene in qualche modo e nel profondo identico, di amare l'Orrore che viene (*the horror, the horror,* scrive Conrad: *horror adveniens*!), sì anzi profondamente patendolo. «Questo io conosco e sento, / che degli eterni giri, che dell'esser mio frale, / qualche bene o contento / avrà fors'altri; a me la vita è male» (G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 100-4)[104].

Ecco il rivolgimento avvenuto: l'essere (la vita) è male, il non essere (la morte), l'unico bene: «Non v'è altro bene che il non essere»[105].

Il male non riguarda l'"essere", dice la tradizione; Schelling, forzando il riconoscimento inevitabile cui non si può rinunciare, rende senz'altro esplicito che il male è ben "qualcosa", dunque essere; con Leopardi il male è *tutto* l'essere.

Tre prospettive, un unico fondamento: che si rende parzialmente coerente in Schelling (il quale, anticipando le avanguardie espressioniste, del resto influenzate da Nietzsche, giunge a sostenere che "originario" non è l'ordine, sì anzi Tenebra e Caos[106]), del tutto coerente in Leopardi. Ma il cerchio

---

ribollente…). Uno degli ultimi tentativi volti a cercar il vecchio Dio là dove proprio non lo si può più trovare. Noi diciamo anzi che scritti come questo – di così alto pregio speculativo – hanno il merito non già di reperire la forma più pura del divino (è questo il colossale fraintendimento), ma di annunciare – in ragione dei nuovi fondamenti, coerentemente evocati sulla base delle stesse premesse della tradizione – l'*avvento di forze oscure e terribili*, palesandone così la genesi non casuale, ma appartenente all'essenza più intima dell'Occidente (così Schelling "introduce" Nietzsche).

[102] «Per Hegel (che in sostanza ripropone l'atteggiamento dell'intera tradizione filosofica) tutto è bene; ma questa totalità è la totalità dell'essenziale e del profondo, non dell'accidentale e del caduco. La superficie dell'essenza è caduca. E tuttavia è la dimensione in cui l'uomo si riconosce e in cui vive» (E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo,* cit., p. 270).

[103] E. Severino, *Il giogo,* cit., pp. 155-6. L'ontologia *del tutto implicita* di questa storiella Zen palesa la propria *assoluta identità* con quella del tutto esplicita della filosofia greca: «A uno dei suoi discepoli che stava per morire Bassui [maestro di Zen] scrisse la seguente lettera: "L'essenza della tua mente non è nata, perciò non morirà mai. Non è un'esistenza che è peritura.[…] Non gode piaceri e non soffre dolori. So che sei molto malato. Da bravo studente di Zen, stai affrontando questa malattia con coraggio […] domandati: che cos'è l'essenza di questa mente? Pensa soltanto a questo. Non avrai bisogno di altro. Non desiderare niente. La tua fine [=diventar niente della tua individualità] che è senza fine [=dell'universalità della "tua/non-tua" mente] è come un fiocco di neve che si dissolva nell'aria pura"» (*101 storie zen*, Adelphi, Milano 1973, pp. 104-5). (Chiediamo: come sarà mai possibile riconoscere *purezza* – "aria pura" – alla dimensione in cui gli opposti sono ritenuti identici?).

[104] Vorremo allora negare a Leopardi la *profonda gioia* dell'esser poeta? E del nostro stesso esser fruitori della sua poesia (che Gentile e Heidegger o Gadamer, nella differenza, intenderebbero, ben giustamente, come *esserne interpreti* e cioè ri-creatori, co-autori, con-poeti)? No di certo! Infatti «lo stesso conoscere l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima, quando questa conoscenza si trova nelle opere di genio […] il sentimento del nulla è il sentimento di una cosa mortifera. Ma se questo sentimento è vivo, come nel caso ch'io dico, la sua vivacità prevale nell'animo del lettore alla nullità della cosa che fa sentire, e l'anima riceve vita (se non altro passeggiera) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria» (*Zibaldone di pensieri*, I, cit., Pensiero 260-1, pp. 188-9). Ma allora? Soffre Giacomo *e gode* Leopardi. Ma non è nozione condivisa (a partire da *Qohélet*) che quanto più un sapere negativo cresce, tanto più, *univocamente*, si soffre (e viceversa)? Cfr. § 5, *NOTA 2*.

[105] *Ibid.*, II, Pensiero 4174. p. 1095. «L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. Ma questa imperfezione è una piccolissima cosa, un vero neo, perché […] il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone della infinità vera, per dir così, del non esistente, del nulla» (*ibid*).

[106] «Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce; il seme dev'essere profondato nella terra e morire nelle tenebre, affinché la bella e luminosa forma vegetale si aderga e si spieghi ai raggi del sole. L'uomo viene formato nel corpo della madre e dal buio dell'irrazionale (dal sentimento, dalla brama, splendida madre della conoscenza) germogliano i luminosi pensieri.

che così si chiude non è che il cerchio del nichilismo, in seno al quale nessuno discute la premessa fatale (l'unico fondamento, appunto: il cardine fermo, su cui la ruota nichilistica compie il suo giro).

Nello sguardo del destino infatti si riconosce sì a Schelling che il male – il negativo, l'errore – è ben "qualcosa" (non può esser Tutto, giacché, *come lo si concepisca*, lo è il "Bene": il *Positivo*, la *Verità*), dunque *essere*, ma si tratta di quell'essere, come tale *eterno*, in cui consiste l'*errare* (l'impossibile non è, ma *è* la convinzione che sia), all'interno del suo infinito ed eterno oltrepassamento, in cui consiste *non la "felicità" della volontà soddisfatta*, ma la Gioia dell'Io del *destino* – oltre ogni volontà, oltre ogni linguaggio (che è una forma di volontà: cfr. Cap. VI, § 5, *NOTA 2*).

Giacché si tratta infine di riconoscere che ciò che differenzia non è l'"essere" – il puro non essere un niente, che è *uno* nel suo significato trascendentale –, *relativamente al quale* i diversi sono identici, ma *il modo* di essere. Sulla pressione della falsa evidenza (l'uscire e tornare nel nulla), la tradizione distingue invece tra essere privilegiato e non: espressione indiretta della follia di base. L'essere, come tale, non conosce differenze: l'essere di un pensiero è lo stesso essere di un sasso, la loro positività, il loro non essere un nulla, cui non può accadere di non esistere. Entrambi eterni dunque: questo pensiero e questo sasso, ma appunto *come* pensiero e *come* sasso. Così il "male" – eterno come male e cioè *come* errare. (E del resto: perché mai rifiutare il "male" se non perché è *errore*?)

6. MISTICA ORIENTALE, DIONISISMO (NAZISTA) ED ETTY HILLESUM

Facendosi prossimo all'Oriente, Eckhart scrive:

Fate attenzione, dove sta l'insufficienza! Essa viene dal nulla. Dunque deve essere distrutto tutto ciò che, nell'uomo, deriva dal nulla; perché non puoi essere il figlio di Dio, finché tale insufficienza è in te […] Cristo dice: "Chi vuole seguirmi, rinunci a se stesso, prenda la sua croce e mi segua". Questo significa: getta via ogni dolore [unitamente a quel che credi di essere, con nome e cognome: getta la tua carta d'identità, getterai con essa anche ogni dolore], affinché nel tuo cuore non vi sia altro che gioia perenne. Allora è nato il bambino. Se il bambino è nato in me [il *Lógos* in me: "io", dunque, ma in quanto non altro che lo stesso *Lógos*], il mio cuore non si commuoverebbe neppure vedendo uccidere davanti ai miei occhi mio padre e tutti i miei amici[107].

Infatti:

Cosa, dunque, può riuscire molesto o amaro a colui il cui essere è Dio, il cui essere è l'essere divino, il cui essere è l'essere in Dio? "Chi ci potrà far del male?" (1 *Pt*, 3, 13). "Chi o cosa contro di noi" (*Rm*, 8, 31) […] "Il Signore protegge la mia vita, di chi avrò paura" (*Sl*, 26, 5, 1). Bisogna notare che queste persone sono beate

---

Noi pertanto dobbiamo rappresentarci la brama originaria, come dirigentesi verso l'intelletto, che essa non ancora conosce, […] come un mare che ondeggia e ribolle, simile alla materia di Platone, secondo una legge oscura ed incerta, senza la capacità di formare una cosa che duri» (*Ricerche filosofiche…,* cit., p. 60). Senza conoscere questo testo, comunque procedendo in una direzione *coerente* rispetto all'intuito dionisiaco di base di Schelling (ove invece Schelling dice e teologicamente disdice), Nietzsche rovescerà la cognizione ampiamente condivisa della "grecità" come Armonia ed Equilibrio (Apollo!), dando il via alla sua rivoluzione metafisico-morale ne *La nascita della tragedia*, il cui *incipit* ricalca l'idea schellinghiana, secondo cui la "forma" si genera dall'Informe: «Dobbiamo disfare a pietra a pietra, per così dire, l'edificio estetico della civiltà apollinea e arrivare alle fondamenta sulle quali è eretto […] Così il monte incantato dell'Olimpo si fende, per così dire, al nostro sguardo, e ci mostra le radici. Il greco sapeva e sentiva i terrori e gli orrori dell'esistenza: precisamente per trovare la forza di vivere fu indotto a porre davanti a sé la luminosa creazione del sogno olimpico [utile sì, alla volontà di vita dell'"uomo", ma, in verità, falso]» (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1973, p.p. 56-7).

[107] *Sermoni tedeschi,* cit., pp. 228-9.

anche in questo mondo. Infatti sempre avviene quel che vogliono, sempre gioiscono ugualmente in tutte le cose[108]

Fuor di dubbio, per noi, che soprattutto quando si sta a ridosso dei 360 gradi (di "necessità" che è poi, cristianamente, non *mos geometricus*, ma – si pensi anche a Ockham – l'infinita libera volontà di Dio), i *presagi* fioriscono e si moltiplicano. Come in questo caso (senza dimenticare però l'altra faccia della medaglia, l'insuperabile *contraddizione*). Così accade, cioè, ogniqualvolta si lascia affiorare – sia pur per fede – l'elemento speculativo, onde si giunge persino a sostenere (si tratta di una delle tesi eckhartiane condannate come eretiche dalla Bolla papale *In agro dominico*) che «in ogni opera, anche nel male, e nel male sia quanto alla pena che in quanto alla colpa, si mostra e risplende la gloria di Dio […] Perciò loda Dio anche colui che offende qualcuno […] e, quanto più offende e gravemente pecca, tanto più loda Dio; anzi perfino bestemmiando Dio lo si loda»[109].

Ove è chiaro che il *presagio*, in questo caso, consiste nell'intuire l'Innegabile Destino come *l'Onni-avvolgente*, condizione trascendentale dello stesso errare che, in quanto si pone, esplicitamente si nega come altro dal suo porsi, trovandosi implicitamente ad affermare quel che, in quanto errare, nega; dunque nel *presentire* che nulla accade per caso, sì anzi tutto per "necessità", questa importando l'eternità di tutto ciò che sopraggiunge (il "determinismo" è infatti contraddizione in termini: v. § 4, nota 413), sì che tutto ciò che "accade", necessariamente, è bene (incluso l'errare stesso, senza il quale non ci sarebbe verità). Ove le correlative *contraddizioni* possono essere individuate nella persuasione che "male", "pena", "colpa", "offesa" si costituiscono come "atti" e cioè come un far-diventar-altro (*sì che in verità è lodando Dio – quello vero – che lo si bestemmia*!) e – la più clamorosa – nel supporre che possa darsi "gioia" dinanzi a un annientamento considerato evidente. (E cioè dinanzi all'orrore estremo in quanto estremo errore e impossibilità).

"La più clamorosa", diciamo, perché si tratta della contraddizione che sta alla base di ogni altra in quanto pone, senza batter ciglio e anzi come introito alla "gioia", l'annientamento di un non-niente (persino "mio padre").

Qui, dicevamo, l'antico rifugio (mai del tutto soppresso) del parmenidismo occidentale si rivela prossimo alla mistica orientale e al pensiero del "mondo" come inganno e mera illusione. Solo su questo presupposto ontologico ("fondato" in Parmenide; semplicemente *enunciato* dall'Oriente) può non suscitar scandalo l'idea di restare nella più completa indifferenza dinanzi all'uccisione dei nostri cari. Come a dire che se l'uccisore e gli stessi uccisi scambiano il sogno con la realtà, noi invece, gli illuminati (dall' *epistḗmē*; o da un'"esperienza" eccezionale), contempliamo gli eventi con l'impassibilità di chi è ormai libero dall'inganno. In verità nessuno muore e perciò nessuno ha il potere di uccidere. L'immutabile è eternamente sottratto alle vicissitudini del mondo – che non disegnano se non vani arabeschi. Il *distacco* da questi, insegna Buddha, è la fine del dolore.

Recuperando un episodio fra i più celebri della *Bhagavadgita*, il *Canto del Beato*, risalente probabilmente al III secolo prima di Cristo, E. Severino riassume questa pagina e ne medita il significato.

Riguarda il principe Arjuna, il quale deve scendere in battaglia contro uomini del suo stesso sangue e ne è preso da angoscia. Ma ecco che il dio Krsna gli appare e lo libera da ogni sgomento e dubbio e anzi lo esorta al combattimento.

Il che modo il dio allontana l'angoscia di Arjuna? Sorridendo gli mostra la verità. Gli dice: "Mai ci fu un tempo in cui e io e tu e ognuno di questi principi non eravamo; né vi sarà un tempo in cui non saremo". Ciò che "non nasce e non muore" e "non ebbe mai principio, non creato, perenne, eterno" è immutabile e "nessuno potrebbe mai distruggere l'immutabile". "Chi pensa di poterlo uccidere non discerne la verità". Come può credere di

[108] M. Eckhart, *CVG*, nn. 232-3, p. 335.
[109] *Ibid.*, n. 494, p. 637.

uccidere veramente qualcuno, chi sa che tutti sono eterni? "Combatti, dunque" e uccidi – e non piangere chi, essendo eterno, rifiuta il pianto. Appunto per questo il dio, parlando, sorride[110].

Avvicinandola alla magnanimità di Spinoza, Vannini cita un passo del diario di Hetty Hillesum (cfr. § 5, nota 90), che in qualche modo ricorda le parole appena citate di Eckhart: «Se un SS mi stesse uccidendo a calci, leverei ancora lo sguardo verso il suo volto e con sgomento e stupore, e insieme curiosità nei confronti dell'essere umano, mi domanderei: mio Dio, ragazzo, che cosa è successo mai nella tua vita di così orribile da portarti a compiere azioni del genere?»[111].

D'altra parte, la stessa Hillesum (rinchiusa nel campo di lavoro di Westerbork e prossima alla deportazione ad Auschwitz, dove poco dopo morirà, assieme alla sua famiglia) scrive: «Sai, se qui tu non hai una grande forza interiore, *se non guardi le apparenze come a pittoreschi accidenti* [corsivo nostro] che non intaccano il grande splendore» che costituisce «la parte inalienabile della tua anima, allora è proprio una situazione disperata»[112]. In ciò aderendo sostanzialmente a una prospettiva parmenidea (o buddhista che sia), in cui le vicende del mondo (innegabili, ma senza valore) lasciano indifferenti, giacché non possono minimamente scalfire ciò che veramente siamo.

In questo modo, però, lo "sgomento" e l'"orrore" provati dinanzi allo SS che mi uccide a calci contraddicono l'impassibilità evocata in questo passo. Si dirà che è ben difficile raggiungere un livello di "atarassia" così pieno. Il che è verissimo –, tanto più, in quanto conseguito attraverso la "fede" che il mondo, con tutte le sue vicende, non sia che apparenza e illusione. Dunque restando nel dubbio che forse no, il mondo è ben reale e reale la violenza che sto subendo in quello che io sono (e sogno è lo "splendore inalienabile" del mio vero io). Stante poi che la sofferenza provata non mostra affatto di essere un miraggio (come pur dovrebbe apparire se non fosse vera), ma è sperimentata come evidente. Ciò che appunto esplicitamente trapela nel primo dei due passi citati.

Aggiungiamo: Vannini (che fa benissimo a ricordare e celebrare questa donna davvero straordinaria) riconduce giustamente la Hillesum alla "mistica cura per l'Uno": alla «medesima intelligenza, la medesima comprensione che "tutte le anime sono una sola" [Plotino, *Enneadi*, IV, 9]»[113]. Diciamo però: questo (e cioè il sentirsi tutti "uno") non basta ancora (anche se in genere si pensa di sì) a connotare *che cos'è* "bene": ciò che appunto nel passo dello SS resta *del tutto presupposto*. In tal guisa apparendo, ancora una volta, il *bluff* del nulla-sapere della mistica: il mistico sa così tanto che ritiene di sapere benissimo che cos'è bene e male (persino Adamo, dobbiamo supporre, lo sa già *prima* di mangiare il frutto della conoscenza del bene e del male, altrimenti non potrebbe capire la minaccia di Dio, né dovrebbe esser punito poi). Ma proprio questo è il "male"! O meglio: un sapere presupposto, che non è dunque altro che "fede", non è ancora *male*; lo diventa se lo si tratta, come appunto accade, alla stregua di una verità intoccabile.

Infatti "tutte le anime" (anche questo "sa" il mistico: che ci sono *tante* anime; ma anche questo è un mero presupposto in attesa di dimostrazione) "sono una sola" *anche in sede dionisiaca*!

Ci sono in Nietzsche tanti passi mozzafiato (in genere trascurati dalla critica, che parla volentieri di "morte di Dio", in Nietzsche, e persino di "trasvalutazione dei valori", ma guai a mostrare che il nazismo ha potuto trovare in questo pensatore una qualche reale giustificazione), di cui il Dio-

---

[110] E. Severino, *La filosofia futura*, cit., pp. 281-2. (Diciamo qui di passata che, in merito, si deve ovviamente evitare di confondere il messaggio di Krsna con il *destino della verità*: quello giudicando il divenire come un "evidente" uscire e tornare nel nulla dei divenienti *e perciò* come illusione, la distruzione dei protagonisti della quale non ha per conseguenza peso alcuno: come uccidere ciò che non è (vero); questo affermando – fondativamente – l'eternità di *ogni* ente, senza privilegiare eventuali trascendenze (*Brahman*) rispetto al divenire del mondo, ma intendendo anzi questo come l'apparire processuale degli eterni).

[111] *Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 89.

[112] E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 251.

[113] *Mistica, psicologia, teologia*, p. 89.

Dioniso, che vive del suo stesso lacerarsi e soffrire – l'Uno-tutto, in cui consiste la stessa *Hýbris* sollevata al rango del trascendentale –, costituisce il fondamento.

Ad es.:

Si deve acquistare quell'enorme *energia della grandezza* per foggiare l'uomo futuro allevandolo, da un lato, e, dall'altro, annientando milioni di malriusciti: e *non* si deve *venir meno* per il dolore che si *crea* – un dolore quale non si fu mai visto finora.[114]

Non si ha forse il diritto di annoverare tutti gli uomini *grandi* fra i *malvagi*?[115]

Al di sopra della caligine e del sudiciume delle bassure umane c'è un'umanità più alta, più chiara, che per numero deve essere molto piccola.[116]

I futuri signori della terra […] Preparare una inversione dei valori per una ben determinata specie forte di uomini, dalla forza di volontà e dalla spiritualità altissime, e a tal scopo scatenare in loro lentamente e con prudenza una grande quantità di istinti tenuti a freno e calunniati [in opposizione all'] animale gregario che con tutte le forze aspira alla verde felicità universale del pascolare sulla terra, cioè alla sicurezza, alla mancanza di pericoli, alla comodità, alla vita facile.[117]

Gettiamo lo sguardo avanti di un secolo, poniamo il caso che il mio attentato di due millenni contronatura e deturpamento dell'uomo abbia avuto successo. Quel nuovo partito della vita, che prende in mano il più grande di tutti i compiti, l'allevamento dell'umanità al superamento di se stessa, includendovi l'inesorabile annientamento di tutto ciò che è degenere e parassitario, renderà di nuovo possibile quel *sovrappiù di vita* sulla terra, da cui anche lo stato dionisiaco dovrà svilupparsi una buona volta. Io prometto un'epoca tragica: l'arte suprema del dire sì alla vita…[118]

L'audacia di nobili razze […] la loro indifferenza e il loro disprezzo per la sicurezza, il corpo, la vita, gli agi, la loro terribile serenità e la profondità di godimento in ogni distruzione, in ogni voluttà di vittoria e di crudeltà […] la furia bionda della bestia germanica […] la coscienza propria di un animale da preda come giubilanti mostri che se ne escono forse da un'orribile serie di delitti, incendi, infamie, torture con una tracotanza e un intimo equilibrio, come se si fosse trattato semplicemente di una zuffa studentesca.[119]

Ti esti? – chiedeva Socrate. Come a dire: non azzardarti a parlare a vanvera: innanzitutto solleva quanto meno *a problema* ciò di cui vorresti dire tante cose delle quali hai già piena la bocca! E che, a ben vedere, non sono che pregiudizi, come tali arbitrari e dogmatici, quando non palesi contraddizioni. *Non è la mistica la base del vero non-sapere, ma la filosofia*. E la filosofia *NON È* "mistica"!

Non spetta forse alla "mistica" *dionisiaca* – la teologia anti-teologica dell'Uno-*Hýbris* –, per coerenza intrinseca alla follia originaria (in quanto "riconoscimento" del diventar nulla e da nulla), il ruolo di capolinea e compimento di ogni "sapienza" occidentale (e orientale)? Non si tocca qui la vera essenza del "bene", posto il male (il male *nello sguardo del destino*) come radice nascosta da cui si muove il primo passo? Onde questo, divorando ogni sua incoerente configurazione, si ri-presenta (la dialettica – diciamo a Vannini – non è solo "hegelo-cristiana"!) al termine come negazione delle sue negazioni. E come appare infine se non nella veste (fattasi coerente) del Bene? Inversione delle

[114] *La volontà di potenza*, cit., n. 964, p. 519.
[115] *Ibid.*, n. 967, p. 520.
[116] *Ibid.*, n. 993, p. 529.
[117] *Ibid.*, n. 957, pp. 514-5.
[118] *Ecce homo*, trad, it. Adelphi, Milano 1969, p. 75.
[119] *La genealogia della morale*, trad. it. Mondadori, Milano 1979, p. 28.

tavole: ciò che era bene è diventato male e viceversa. E l'Odio – la separazione – si mostra come la forma più rigorosa di *unità*. Ciò che del resto è esplicitamente incubato da un Dio-Killer com'è quello dei mistici! Un Dio "nazista", che pretende che l'uomo (e anzi il mondo) debba «essere ucciso, completamente morto»[120]; che esige che neppure ci si commuova dinanzi allo spettacolo della strage dei propri cari (non è l'immagine più "alta" del più puro nazismo?); che, come un mostruoso *Krónos* divoratore, distrugge in sé ogni individualità, sì che questa «non pensa mai più a cose temporali né a se stessa [essendosi] liquefatta [=annientata] in Dio»[121]; e che incita espressamente all'*odio*: «occorre odiare quel che è proprio […] disprezzandolo»[122]. E se se ne chiede la ragione, ecco che apparirà nel modo più luminoso la tenebra che fatalmente affligge questo falso Dio del bene: perché quel che è "proprio" (e che è ben *qualcosa*, dunque *non-niente*), esso risponde, va trattato e vissuto come *niente*! Alla radice del "bene" la follia più pura: il Male (esistente come errare, nullo come errore). Prima ancora di uccidere di fatto (qualcuno o qualcosa), l'*enticidio* consiste nel pensiero (che le cose siano nulla). Chiameremo tutto ciò "pace" e "amore"? È stato solo un clamoroso abbaglio quello di Rosenberg, il principale ideologo nazista, di utilizzare Eckhart in nome del sangue e della razza? Sono tesi, queste, cui si ama mettere subito il bavaglio. Certo, Eckhart si rivolge a tutt'altro, lo diciamo noi per primi: ma questo è il (grandissimo) *presagio*, giacché poi c'è anche la *contraddizione* – ed è qui che si trova la "giustificazione" di Rosenberg[123].

(A questo punto è però decisivo riconoscere che, alla radice, si tratta della *stessa* contraddizione che sta *alla base* della storia della cultura (e perciò della vita) e in cui consiste il modo con cui, da Parmenide in poi, si crede di "vedere" il divenire come uscire e tornare nel nulla e perciò come diventar nulla e da nulla. Su questa base ci siamo convinti che è questa la *vera natura* delle cose (e delle persone): contrasto e annientamento reciproco; sì che *non può non esser giusto* trattarle conformemente, e perciò – ma qui si puntano i piedi e si cerca affannosamente di tornare al nocciolo della tradizione, dal quale del resto si è necessariamente scivolati "giù" – *dedurne* che la "violenza" appartiene all'essenza della giustizia: *dionisiaca* (=coerente). Si dirà: ma i "valori"? Gli è che i cosiddetti "valori", senza eccezione, hanno anch'essi alla loro base proprio quella fede nel divenire che rende *innocente* – Nietzsche – ogni devastazione dell'uomo).

Ma allora Etty? Etty ovviamente non "può" nulla rispetto a questa gigantesca contraddizione che guida la storia universale e va *di suo* verso il suo proprio scioglimento.

Ma poi: là dove cresce la contraddizione – parafrasando Hölderlin –, là cresce anche ciò che salva: se non altro come Intuizione e Presagio. E le pagine del diario di questa donna eccezionale sovrabbondano di presentimenti che, non abbandonati a se stessi entro il calderone della follia (partecipi della stessa contraddizione, con l'aggravante, se mai, di essere incoerenti), lasciano trapelare quell'Altro, in cui – nella grande notte della Violenza – consiste il *destino*: la vera "pace", il vero "amore" (che, come intuisce acutamente Eckhart e come poi ribadirà Spinoza, non è *passio*, ma *terminus et finis omnis passionis* e perciò non-legame, non-possesso, non-cupidigia: autentica non-volontà).

E sono così alti e luminosi, che meritano (in misura generosa) di essere menzionati (in tal modo celebrando Etty come si conviene, ma anche e soprattutto mostrando come la "disperazione" non

---

[120] M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 101.

[121] M. Eckhart, *Le 64 prediche…,* cit., p. 871.

[122] M. Eckhart, *CVG*, n. 528, p. 679.

[123] A ragione Vannini rileva che l'aver sottovalutato l'utilizzazione nazista di Eckhart ci ha forse precluso «anche la possibilità di comprendere il nazismo stesso» (Postfazione a M. Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 151; v. anche la sua Introduzione a M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 25); ma – diciamo – in un senso (*trascendentalmente* dionisiaco, come coerenza e rigore di ogni misticismo) assai più profondo di quel che crede e cioè in quanto la negazione inevitabile del dualismo trascendentista, contraddicendo l'"evidenza" di base, *si irrigidisca* nell'assolutizzazione dell'"io empirico" (fosse puro un certo Stato: il III *Reich*) e della sua (modesta, troppo modesta!) volontà di potenza.

esista mai – perché così non può esistere – come "pura" o "assoluta", ma sempre abbracciata dalla Gioia, che nel profondo ciascuno di noi è).

Come già s'è visto per Vannini, anche Etty oscilla costantemente nel suo *Diario* fra "Dio" e la "vita" (*op. cit.*, pp. 144, 146, 150, 158, 160, 200…), rischiando di identificarli in una sorta di vitalismo irrazionalistico che porta acqua ai suoi persecutori[124]. Ma al di fuori di questa pericolosa ambiguità[125], i lampi di luce si moltiplicano, potentemente liberandosi, in certo senso, dell'equivoco.

Al culmine, questa intuizione speculativa degna del miglior Eckhart: «quando dico che ascolto dentro, in realtà è Dio che ascolta dentro di me. La parte più essenziale e profonda di me che ascolta la parte più essenziale e profonda dell'altro. Dio a Dio» (p. 202). D'altra parte «una volta che si comincia a camminare con Dio, si continua semplicemente a camminare e la vita diventa un'unica lunga passeggiata» (p.172).

Si tratta però di *conclusioni*, come tali raggiunte al termine (ma quando mai si termina?) di un'operazione costante di "distacco" – «o si pensa soltanto a se stessi e alla propria conservazione senza riguardi, o si prendono le distanze da tutti i desideri personali e ci si arrende [come io piccolo]»: p. 155; «dobbiamo avere il coraggio di abbandonare tutto, ogni norma e appiglio convenzionale»: p. 158 – realizzata nei durissimi, angosciosi mesi che vanno dal novembre '41 («Paura di vivere su tutta la linea. Cedimento completo»: p. 70) al luglio '42 («Bene, io accetto questa nuova certezza: vogliono il nostro totale annientamento»: p. 138). Da questo momento in poi, e contemporaneamente all'incombere crescente della tragedia, il testo si trova a procedere secondo un doppio binario, corrispondente al doppio "io" di Etty: quello "inferiore", diciamolo così, che si va smagrendo e rimpicciolendo nelle sue pretese empiriche e quello "superiore", sede di progressivi squarci di "immotivata" Luce (come se la crescente oppressione nazista, anziché piegarla e indebolirla, misteriosamente la rafforzasse, spingendola verso una Luce e una Serenità insospettate).

Qualche esempio di (contraddizione e) *presagio*:

Ora mi sento non di rado come una terra incolta su cui non cresce assolutamente niente, ma su cui si stende un cielo alto e tranquillo (p. 139) [due anime abitano il nostro petto: la terra desolata dell'io della volontà e l'Io del destino…]; In certi momenti è proprio come se la vita mi fosse divenuta trasparente e così anche il cuore umano, e io vedo e vedo e capisco sempre di più, e dentro di me sono sempre, sempre più in pace, e c'è in me una fiducia in Dio che in un primo tempo quasi mi spaventava per la sua crescita veloce, ma che sempre più diventa parte di me (p. 160); Il buffo è che non mi sento nelle loro grinfie, sia che io rimanga qui, sia che io venga deportata […] non mi sento nelle grinfie di nessuno, mi sento soltanto nelle braccia di Dio per dirla con

---

[124] Comune a Vannini è anche la sottovalutazione della teoria e cioè della filosofia, ridotta a schema estrinseco con cui voler "prendere" l'essenza della vita: «Ecco la tua malattia: pretendi di rinchiudere la vita nelle tue formule, di abbracciare tutti i fenomeni della vita con la tua mente, invece di lasciarti abbracciare dalla vita […] va bene che tu affacci la tua testa in cielo, ma non che tu cacci il cielo nella tua testa» (p. 64); «parlo ancora con un tono filosofico e libresco, come se mi fossi inventata una teoria consolatoria per rendermi più piacevole la vita. Per il momento farei meglio a tacere, e a essere» (p. 161). (Come se si potesse davvero "essere" senza pensare – e pensare, almeno sulle prime, senza pre-comprensioni o pre-giudizi). Etty giunge, in merito, persino a conclusioni simili a quelle del cosiddetto "pensiero debole" (G. Vattimo): «trovo sempre che in ogni filosofia che si vuol difendere si insinua l'inganno; e che finisce sempre per usare la violenza a spese della "verità"»: p. 79. (Come se fosse di per sé chiaro il significato di "violenza" e di "verità" al di fuori della filosofia!).

[125] «Grigia, amico mio, è la teoria, e d'un bel verde l'aureo albero della vita». Già, ma attenzione: chi parla è Mefistofele! (Goethe, *Faust*, I). (Si tratta dello stesso equivoco che ritroviamo in G. Rensi, il quale, per attraversare il gran mare della vita, suggerisce il "distacco" espresso da «un costante piccolo placido sorriso interiore» (*Lettere spirituali*, Adelphi, Milano 1987, p. 42), in tal modo evitando l'errore per cui «la coscienza di noi stessi [io piccolo, con nome e cognome], quando diventa troppo spiccata e solleva troppo il capo, ci stacca da quell'intimo e raccolto in sé fondo vitale che è il vero noi stessi, il nostro vero Essere», precludendoci in tal guisa l'«immersione in quel nostro fondo vitale [in cui] siamo uno con l'Essere» (*ibid.*, p. 136). Peccato però che questa sorta di "induismo eckhartiano" metta radici in una convinzione di fondo di stampo esplicitamente leopardiano, persuasa dell'irrazionalità e anzi della nullità del Tutto. Sì che l'Universale in questione non è infine altro che la "Vita" (la si chiami pure "Dio"), nel suo incessante, crudo divenire, violento e insensato –, già il "piccolo, tenero sorriso" si converte nel ben più coerente ghigno del killer…).

enfasi; e sia che ora io mi trovi qui, a questa scrivania terribilmente cara e familiare, o fra un mese in una nuda camera del ghetto o fors'anche in un campo di lavoro sorvegliato dalle SS, nelle braccia di Dio credo che mi sentirò sempre. Forse mi potranno ridurre a pezzi fisicamente, ma di più non mi potranno fare. E forse cadrò in preda alla disperazione e soffrirò privazioni che non mi sono mai potuta immaginare […]. Ma anche questa è poca cosa, se paragonata a un'infinita vastità, e fede in Dio, e capacità di vivere interiormente (p. 167); L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio (p. 169); Il gelsomino dietro casa è completamente sciupato dalla pioggia e dalle tempeste di questi giorni […] ma da qualche parte dentro di me esso continua a fiorire indisturbato, esuberante e tenero come sempre, e spande il suo profumo tutt'intorno alla tua casa, mio Dio (p. 170); Mi troverò fra molta gente, le tristi voci e le minacce mi assedieranno di nuovo, come altrettanti soldati nemici assediano una fortezza inespugnabile (p. 171); Sono certa che ci sarà continuità tra questa vita e quella che ora verrà. Perché è una vita che si svolge interiormente e lo scenario esteriore ha sempre meno importanza (p. 192); [da questo momento (estate '42) Etty scrive prigioniera nel campo di smistamento di Westerbork]; Mi metto davanti ai tuoi massimi enigmi, mio Dio (p. 195); Vorrei guarire presto [Etty si è ammalata], ma dalle tue mani accetto tutto come viene, mio Dio [*omne datum optimum*!] (*ivi*); In me ci sono vasti altipiani senza tempo né confini, tutto si compie lì (p. 200); È così che mi sento, sempre e ininterrottamente: come se stessi fra le tue braccia, mio Dio, così protetta e sicura e impregnata d'eternità. Come se ogni mio respiro fosse eterno, e la più piccola azione o parola avesse un vasto sfondo e un profondo significato (p. 201); Si è a casa dovunque su questa terra, se si porta tutto in noi stessi (p. 206); [ora hanno inizio addirittura i rovesciamenti, per cui quanto più dolore, *tanto più pienezza e senso di gioia*] Com'è possibile che quel pezzetto di brughiera recintato dal filo spinato, dove si riversava e scorreva tanto dolore umano, sia diventato un ricordo quasi dolce? Che il mio spirito non sia diventato più tetro in quel luogo [Westerbork], *ma più luminoso e sereno* [corsivo nostro]? (p. 208); [uno splendido lampo poetico-metafisico:] Quella baracca talvolta al chiaro di luna, fatta d'argento e d'eternità: un giocattolino sfuggito alla mano distratta di Dio (p. 212); Improvvisamente [un avverbio particolarmente caro alla mistica di ogni tempo], tutte le pene notturne e le solitudini di un'umanità sofferente attraversano il mio piccolo cuore e lo fanno dolorare. Quante pene voglio prendere su di me quest'inverno? [cfr. *eum peccatum fecit*: 2*Cor*, 5, 21] […] la vita è davvero bella. È un sentimento inspiegabile, che non può fondarsi sulla realtà in cui viviamo. Ma non esistono forse altre realtà, oltre a quella che si trova sui giornali e nei discorsi vuoti e infiammati di uomini intimoriti? Esiste anche la realtà del ciclamino rosso-rosa e del grande orizzonte, che si può sempre scoprire dietro il chiasso e la confusione di questo tempo (p. 215); So che esiste un'altra vita. Credo persino che certe persone siano in grado di vederla e di viverla anticipatamente (p. 218); A volte mi sembra di vivere con un'intensità demoniaca ed estatica, ma ogni giorno mi rinnovo alla sorgente originaria (p. 220); Bisogna combatterle come pulci, le tante piccole preoccupazioni per il futuro che divorano le nostre migliori forze creative (p. 221); Ma l'idea del dolore – non il dolore "vero", che è fruttuoso e può render la vita preziosa – quella va distrutta (p. 224); Voglio essere un'unica, grande preghiera (p. 229); Arrivo sempre alla stessa conclusione: la vita è bella. E credo in Dio. E voglio stare proprio in mezzo ai cosiddetti [!] "orrori" e dire ugualmente che la vita è bella (p. 233); [da una lettera da Westerbork, riportiamo quest'ultimo splendido passo] Tutto avviene secondo un ritmo più profondo che si dovrebbe insegnare ad ascoltare (p. 254).

Deportata ad Auschwitz il 7 settembre 1943, Etty vi muore – come suo padre, sua madre e uno dei suoi due fratelli – due mesi dopo, a 29 anni, il 30 novembre. Da una lettera di una sua amica prigioniera anch'essa a Westerbork, apprendiamo che, in attesa del treno per il campo di sterminio, Etty parlava «allegramente, ridendo, una parola gentile per tutti quelli che incontrava […] poi un allegro ciaaao di Etty dal vagone n. 12 e sono partiti» (p. 259).

Dunque? Forse che il superuomo può esser *dionisacamente* felice come vuol dare ad intendere anzitutto a se stesso? Certo che no! Giacché suppone l'impossibile assurdo (e anzi lo eleva a Ipostasi metafisico-trascendentale), che può esser fondamento solo di un'*apparente* felicità. In merito a ciò, diciamo che i presagi di Etty (di Eckhart…), se da un lato e cioè considerando il terreno in cui affondano le loro radici, sono la retroguardia incoerente rispetto al dionisiaco; dall'altro, e cioè considerando il Contenuto cui, del tutto inconsapevolmente ma irresistibilmente, si rivolgono, sono in grado di scavalcare il nichilismo compiuto di Nietzsche ("nichilismo della forza"), ponendosi come

avanguardia e segnavia del futuro. Perché, già sin d'ora e anzi da sempre, *tutto avviene secondo un ritmo più profondo*, come insegna Etty: quel "ritmo" per cui, nel "divenire", nulla diventa altro perché tutto è sé (e non può esser sé diventato altro e perciò sé e altro o altro e sé; oppure sé e non sé o altro e non altro). E dove ogni forma di *hýbris* e di nazismo è lasciata alle spalle come un vertice del tentativo errato – *folle*: che cos'è "follia" se non persuasione che gli opposti siano identici? – di pensare/vivere il "senso dell'esser sé". Così, anziché fiaccarne l'animo, in nazismo è stato per lei una paradossale, incredibile occasione, per una crescita smisurata di consapevolezza, che ha lasciato ben presto ai margini la giovane ragazza che pure Etty era.

Qui il fondamento di quello che nel più profondo la mistica ricerca e che pur si porta in seno, ancorché in un fondale – forse quello cui allude Eckhart e che vale più di tutti i marchi di fulvo oro coniato del mondo – per essa irraggiungibile: *ablata alteritate*! Che può esser "tolta" solo là dove sia smascherata l'impossibilità del diventare *alter*, onde nulla è altro da sé e l'"alterità" è superata e conservata come negata in quanto positivo significare del nulla.

(Infine: come si risolve, nello *sguardo del destino*, la contraddizione di Etty che prova orrore per qualcosa che al tempo stesso considera non più che un "pittoresco accidente" – che, in quanto tale, dovrebbe lasciarla indifferente (come dice Eckhart: anche di fronte all'assassinio del padre)? Si risponde: l'orrore è di chi – Etty, l'io psicologico – crede fermamente nella verità/realtà del "mondo", giudicato perciò evidentissimo, dunque innegabile; la cui affermata "accidentalità" è il modo in cui l'Io più profondo trapela (alterato, contrastato), facendo "sentire" la non verità/realtà di quello stesso che è considerato d'altra parte, irrefutabile. Ed è infatti errato, ed esistente come errato: creduto verissimo dall'io, saputo impossibile dall'Io. Di qui il *presagio* – del quale Parmenide è la *prima voce*, giacché l'"eternità" dell'essere è da lui affermata in forma essenzialmente spuria e originariamente tradita. In lui – nei resti del suo Poema e nelle testimonianze che ci rimangono – *i due soli*, il Luminoso e il Tenebroso, incubati e sommersi nei millenni del Mito, vengono infatti *entrambi* alla luce. La sua testimonianza è la verità stessa trafitta da sé).

IV

"DIO" E IL *DESTINO*

1. L'EQUIVOCO DEL DIO INDISTINTO E INDETERMINATO (PLOTINO, ECKHART, SPINOZA)

A più riprese Eckhart sostiene l'*assoluta indistinzione* (l'assoluta *semplicità*) come carattere fondamentale di Dio, onde è "distinto" solo per la sua stessa indistinzione: *quia Dei proprium est esse indistinctum et ipse sola sua indistinctione distinguitur*[1].

Il tema gli appare così importante che, particolarmente nel *Commento al Vangelo di Giovanni* (ma non esclusivamente), ritorna in vari modi e guise.

Dio è l'essere puro e semplice (n. 239, p. 343); Ma nell'Uno non v'è distinzione alcuna, né Giudei né Greci (cf. *Rm*, 10, 12); Nell'Uno non c'è il meno o il più (n. 290, p. 401); Nell'Uno non c'è meno o più, maggiore o minore, e "ogni differenza è al di sotto dell'Uno" e al di fuori dell'Uno [trascendente, allora], come dice Avicebron (n. 389, p. 515); Nell'Uno non c'è il più e il meno, come si è detto (n. 728, p. 907); Ancora: «…questo unico Uno è senza determinazioni e senza proprietà. Perciò, se Dio [stesso!] vuole penetrarlo con lo sguardo, ciò gli costa tutti i nomi divini e le proprietà delle Persone […] non è né Padre né Figlio né Spirito Santo, ma un qualcosa che non è né questo né quello»[2]

Se si chiede la *ragione* circa la necessità di concepire Dio (o l'Uno) come assolutamente "semplice" (=privo di distinzioni), bisogna mettere in luce un *equivoco* di fondo (di cui s'è già detto) che egli eredita da Plotino e dalla sua lettura dei testi platonico-aristotelici. Nei quali non si protegge esplicitamente il concetto di distinzione distinguendolo da quello di separazione, sì che Plotino, ossessionato dall'"unità", finisce per intendere senz'altro ogni "distinzione" come "separazione". Escludendola in Dio, pone Dio come il Semplice. Eckhart lo segue:

A lui [Dio] non si addice nessuna privazione o negazione, ma gli è propria, e a lui soltanto, la negazione della negazione […] "Infatti Dio è uno" (*Gal*, 3, 20), ma nell'Uno non c'è più o meno, né distinzione […] nemmeno v'è il proprio: infatti l'Uno, come l'essere, è comune a tutte le cose. Inoltre nell'Uno, in quanto Uno, non ha parte il male, la deficienza, la diminuzione di forma, la privazione, e neppure la negazione, se non della negazione; infatti l'Uno nega la divisione, il numero, la moltitudine[3].

---

[1] *CVG*, n. 99, p. 176.

[2] *La nobiltà dello spirito*, cit., pp. 19-20.

[3] *Ibid.*, n. 208, p. 307. Ove il demone plotiniano della indistinzione (scambiando erroneamente la "distinzione" per *dualismo*) conduce Eckhart a negare che «il fiore e il nucleo della beatitudine stiano nella conoscenza con la quale lo spirito riconosce di conoscere Dio». Pur sfuggendogli che «in mancanza di ciò l'anima non sarebbe beata», egli non si trattiene tuttavia dall'identificare il culmine del sapere nell'estasi neoplatonico-buddista dell'anima «nell'abisso di Dio», in cui, naufragando, «non sa nulla della conoscenza, né dell'amore, né di quel che sia […] la vita eterna [consistendo] nel conoscere Dio solo come l'unico vero Dio, non nel conoscere che si conosce Dio» (*Dell'uomo beato*, cit., pp. 229-31).

L'Uno, dice Eckhart, "nega la divisione" – non ha in sé cioè alcuna distinzione di sorta: è "semplice", non ha parti: Dio è «un unico Uno (*ein einic ein*)»[4] («Egli è un unico Uno», fa eco Silesio[5])

Laddove se per un verso la distinzione, intesa senz'altro come separazione (non distinta cioè dalla separazione), è perciò ricusata; per un altro vale implicitamente la distinzione fra indistinzione *e indeterminatezza*: la prima significando "semplicità", non ancora connotata, in quanto tale, come finitezza o infinità (intesa quest'ultima come sinonimo di "indeterminatezza"; ove "determinatezza" vale per conseguenza come "finitezza": cfr. Cap. III, §1, nota 8).

Da parte sua Parmenide concepisce l'Essere come semplice (indistinto) *e finito* («la salda necessità lo tiene incatenato nei termini che lo circondano»: vv. 7-8): οὐκ ἀτελεύτον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι: è legge che *non sia interminato* (*ivi*). In quanto compiuto (e privo di distinzioni, cioè semplice), l'essere parmenideo è inteso come *finito.* Semplice e finito.

Laddove, all'opposto, Plotino evoca l'*infinitudine* dell'Uno, come indistinto e cioè negando che ad esso possano attribuirsi predicati (cfr. *Enneadi,* VI, 8, 11, p. 1313), onde «chi parla esattamente non dovrebbe dire di Lui né "questo" né "quello"» (VI, 9, 3, p. 1343), sino a sostenere che «Egli è nulla» (VI, 8, 21, p. 1335). Nulla *di finito*: proprio quell' ἀτελεύτον escluso da Parmenide. Dunque semplice e infinito (=indeterminato).

Analogamente (e *a fortiori*) il cristiano Eckhart:

Sulla linea della teologia negativa, per togliere a Dio ogni caratteristica di prodotto dei bisogni dell'uomo, Eckhart si spinge tanto avanti quanto, forse, nessun altro prima di lui nel mondo cristiano, e non si perita di connotare Dio come "nulla": "quando Paolo vide il nulla, allora vide Dio" [*Sermoni tedeschi,* p. 199]. Il significato primario di questa identificazione dell'essere di Dio con la purezza dell'Uno è la rigorosa mancanza di determinazioni, di proprietà, di immagini, di "modi", di Dio in quanto Uno. Eckhart parla spesso di *Deus nudus*, dell'essere di Dio come di un essere nudo, *sine velamine*[6].

«Dio è il nulla; non nel senso che sia privo di essere, ma piuttosto nel senso che non è né questo né quello, che si possa dire – è un essere al di sopra di ogni essere. È un essere senza modo»[7].

Dunque Dio è posto come *semplice,* cioè privo di "distinzioni" (in quanto considerate senz'altro come *separazioni*), *e tuttavia* è anche inteso come *indeterminato*, cioè infinito. Ora se è vero che

---

Vannini, in nota, lo segue senz'altro: «se c'è un sapere diverso dall'essere, è evidente, che ci si trova nel dualismo, cioè nel male» (*ibid.*, p. 240, nota 42). Laddove, diciamo, di evidente c'è innanzitutto la mancata distinzione fra "distinguere" e "separare" (il quale solo importa *dualismo*). Conseguita la quale, è chiarissimo che la vita eterna e beata consiste proprio nella *piena, incontrovertibile coscienza* (non riducibile a "esperienza") in cui il divino riconosce sé. (Ma in queste stesse pagine c'è anche un *altro* motivo che spinge Eckhart a negare che la beatitudine consista nella conoscenza di Dio e cioè nel nostro riconoscere di conoscerlo. Egli si dice infatti convinto che Dio non vuole «che su questo si fondi la beatitudine». E perché mai? Risponde: perché «la visione di Dio e la nostra visione sono assolutamente lontane e dissimili l'una dall'altra», onde i due momenti si unificano e si fondono per virtù di Dio, non per il *nostro* conoscere e riconoscere. Una *differenza* davvero sorprendente se si tien conto del suo celebre teorema "hegeliano" per cui «l'occhio nel quale io vedo Dio, è lo stesso occhio in cui Dio mi vede; l'occhio mio e l'occhio di Dio non sono che un solo occhio, una sola visione, una sola conoscenza, un solo amore»: *La nobiltà dello spirito,* cit., p. 76).

[4] *Sermoni tedeschi,* cit., p. 49.

[5] *Pellegrino cherubico,* cit., I, 285, p. 87.

[6] M. Vannini, *Introduzione a Eckhart,* cit., p. 43.

[7] M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 252. Sintomaticamente però Eckhart anche l'intende, nella sua attualità, «ricco» (*CVG,* cit., n. 181, p. 269). Analogamente Vannini (in nota ad A. Silesius, *Pellegrino cherubico*, cit.) accenna all'eterno essere dell'uomo, in Eckhart, come «preesistenza eterna, come idea, nella *Gottheit* (Divinità)» (V, 259 e 233). In tal guisa sementendone di fatto l'assoluta indistinzione. A rigore le "idee", con Plotino, dovrebbero infatti appartenere allo Spirito (*Gott*), lasciando così l'Uno (*Gottheit*) nella più assoluta semplicità e unità. Salvo che resterebbe del tutto incomprensibile, l'abbiamo già rilevato, come *Gott* e la sua "ricchezza" scaturiscano dalla pura Notte della *Gottheit*. Di qui la "correzione" inevitabile (unitamente all'autosmentita).

l'esser *infinito* di Dio (come anzitutto il suo esser *eterno*) non è una "parte" di Dio, ma riguarda e coinvolge l'intero, tuttavia è pur sempre un significato (un "predicato") *distinto* – ma non separato – dagli altri (riguardanti a loro volta l'intero di Dio). Appare chiaro allora che "semplice" non può significare assenza di distinzioni *simpliciter* (nessun predicato sarebbe riferibile a Dio nel mentre che lo si concepisce eterno, infinito, potente ecc.), ma l'unità di un molteplice *indivisibile* – in questo senso "semplice" (=*non* scomponibile, frazionabile, separabile).

S'è detto che l'esclusione di distinzioni nell'Uno (che non può essere perciò lo stesso Dio aristotelico, *distinto in sé*, anzitutto, come Pensare e Pensato), giunge a Eckhart da Plotino, che assume ogni distinzione come "separazione". Ed è chiaro che l'Uno, in quanto tale, non può ospitare ciò che lo nega.

Si rilevi ulteriormente, a carico della "separazione" e della sua impossibilità di trovarsi nell'Uno, non solo che essa nomina la *realtà* del "due" e cioè la negazione *non* dialettica, ma contraddittoria rispetto all'Uno (in cui «non c'è nessuna distinzione»[8]), ma anche che essa importa la necessaria conseguenza per cui, stante che due enti separati (siano A e B) non possono essere *sempre* insieme (non sarebbero "separati"), il loro eventuale essere insieme non è che *un fatto*. Come tale ora esistente, *ma non prima e non poi*. Il che significa che A e B, in quanto separati, sono enti *divenienti*. Ammettere allora la "separazione" nell'Uno significherebbe ammettere il divenire nell'eterno.

Laddove è però chiaro, tenendo fermo l'esempio, che se A non è B, onde se ne distingue (e viceversa), non perciò, *necessariamente*, se ne separa – nella misura in cui cioè un sapere incontrovertibile fosse in grado di dedurne il legame come ciò la cui negazione implica la negazione dell'innegabile. Nel qual caso "due" diversi/distinti (A e B) si mostrerebbero necessariamente uniti mediante il fondamento loro, fungente da medio M; onde l'analisi di A, implicante immediatamente M, importerebbe, mediante questo, la posizione di B. In verità dunque A e B varranno AMB e, in tal condizione concreta, li si dovrà confermare come diversi (distinti cioè, ma non certo separati)[9].

L'*altro equivoco* (il primo, s'è detto, è la mancata distinzione fra distinzione e separazione: ciò che spinge a concepire contraddittoriamente il concetto di "semplice"), a tutt'oggi in buona misura condiviso, è quello per cui "determinatezza" è assunto come significante "finitezza", "limite", "privazione": ciò che è *determinato* è perciò stesso "finito" (*indeterminato* varrà allora, si diceva, come "infinito")

Così l'intende Spinoza e, in genere, i suoi critici: *determinatio/negatio*, si dice, concependo senz'altro la "negazione" come chiaro segno di limitazione (una certa, determinata cosa *non è* una cert'altra cosa e viceversa). Quasi che il Tutto, nella sua concretezza più piena, non fosse negazione di questa o quella sua parte *senza* perciò esserne limitato (senza essere "finito"); giacché anche la parte, a sua volta, non è il Tutto e in questo senso ne è negazione; non già però *esterna* e come *limite* di quello, ma interna e inclusa in ciò da cui essa pur si distingue e che perciò essa "non è". Nel caso, la parte non limita quel che nega, essendone inclusa (come ogni altra parte), onde distinguendosi da questo ("negandolo"), distingue la propria astrattezza dalla propria stessa concretezza – che essa

[8] M. Eckhart, *Le 64 prediche…,* cit. p. 869.

[9] «Si dirà allora, in generale, che la totalità del mediare è lo stesso sviluppo totale dell'analisi; o, per altro verso, che la mediazione logica è l'articolazione interna dell'immediatezza logica. Ciò significa che la forma del sapere necessario è l'analisi, la distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche *a priori* essendo una distinzione *interna* all'orizzonte dell'analisi. Se A è concretamente pensato, ovvero se ne è sviluppata l'analisi, A è lo stesso AMB, sì che la proposizione "A è B" è analitica. E' all'interno di questa analiticità che si rileva che mentre M conviene L-immediatamente [=logico-immediatamente] ad A *anche in quanto A è assunto come momento astratto* (onde questa convenienza dà luogo ad una proposizione analitica *stricto sensu*); viceversa B conviene immediatamente ad A, solo in quanto A sia assunto come significato concreto (la concretezza è tale in reazione ad A come momento distinto da MB), ossia come determinato da M; sì che la convenienza di B ad A, inteso come momento astratto, è mediata da M» (E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 309).

perciò non limita, stante che l'astratto non è "fuori" del concreto, ma è questo stesso colto *in un suo momento*.

Più in generale: alla base dell'equivoco circa la sinonimia di *determinatezza* e *finitezza*, sta l'errata convinzione che l'esser determinato appartenga *esclusivamente* a un ente "finito" (significando appunto la sua "finitezza"). Laddove il significato trascendentale (e cioè profondo, essenziale) di "determinatezza" consiste invece nell'*esser sé*. Persino il concetto stesso di "indeterminato" è *determinato*, nel senso che *è quel che è e significa quel che significa*: qui, la sua inevitabile "determinatezza". In guisa che dovrà dirsi che un ente "indeterminato" *non è un ente* (=è un ente che non è ente) – che se invece è, è pur "qualcosa", dunque esser sé: *determinazione*. Se dunque il *niente* è l'unico indeterminato, *il positivo significare* di niente, appartenendo alla totalità degli essenti (significati), è a sua volta determinato. E lo stesso tutto – o l'Infinito: l'Uno, Dio – è determinato, sebbene non si tratti di quel modo o individuazione dell'esser determinato (trascendentale), in cui consiste l'essere finito (determinato a sua volta in quanto è quel che è). E certo anche l'Uno, in quanto *determinatio* («Egli è cioè assolutamente determinato (ὡρισμένον)», sfugge non per caso a Plotino: *Enneadi*, VI, 9, p. 1309), *est negatio*; ma lo è – come il tutto – in quanto è la negazione (non della *totalità* del negativo, ché altrimenti, negando *tutte* le negazioni, si auto-negherebbe), ma «di quell'*insieme finito* del negativo, i cui elementi sono le parti del tutto. Cioè il tutto è il negativo di ogni negativo che non sia il tutto, ma sia parte. Il tutto [Dio, l'Uno] *è* il tutto [Dio, l'Uno]; è se stesso»[10]. Nel suo esser cioè determinato (come sé), il tutto non è perciò una parte (determinatezza come finitezza), ma è l'Intero che ha in sé la totalità delle parti negate. «Ciò significa, sì, che il tutto non è il negativo della totalità del negativo [altrimenti negherebbe sé], ma questo *non essere* è un elemento di (appartiene a) quell'insieme finito del negativo, i cui elementi sono le parti del tutto – giacché che il tutto non sia quella contraddizione che è il negativo della totalità del negativo è una parte del tutto, ossia *una* delle proprietà del tutto [anche la contraddizione è una parte del tutto, pur se non nel suo contenuto che è nulla]»[11].

L'indeterminato (non relativamente tale: questo ente determinato non è determinato *come quello*: cfr. il *Sofista*) è dunque il contraddittorio (errore) e cioè l'inesistente, il puro nulla (a differenza della contraddizione/errare).

Sostando un altro poco sul tema, ci pare interessante considerare lo scambio epistolare di Spinoza con Hudde, in cui elencando «le quattro proprietà che deve avere l'ente che esiste in virtù della propria sufficienza o forza [=Dio]»[12], Spinoza afferma che esso «non può essere concepito come determinato [=finito], ma soltanto come infinito»[13] , in ciò trovandosi a sostenere che Dio è l'ente perfetto in quanto «assolutamente indeterminato»[14]. Le altre tre proprietà – oltre l'indeterminatezza/infinità – sono: l'eternità, l'indivisibilità e la semplicità. (La quale ultima tuttavia, secondo quanto detto sopra, coincidendo a rigore con l'"indistinzione", *esclude* la coesistenza con proprietà che se ne differenzino. Insomma: Dio non può esser "semplice" (=indistinto) e poi *anche* infinito, eterno, potente…; ché se no, non è "semplice". Un'aporia che risale a Parmenide, in cui indirettamente appare che il concetto di "semplicità": 1) o è assunto *formalmente* come sinonimo di "indistinzione" e allora, si rivela un concetto autocontraddittorio, giacché esige di includere la distinzione per negarla, *distinguendosene*, onde esser sé; 2) oppure vale come "indivisibilità" da parte di momenti di un intero fra loro necessariamente connessi).

---

[10] E. Severino, *Dispute sulla verità e la morte*, cit., p. 73.
[11] *Ibid.*
[12] *Epistolario*, in *Opere*, cit., p. 1399.
[13] *Ibid.*, p. 1397.
[14] *Ibid.*, p. 1401.

In una delle lettere a Hudde, Spinoza giunge persino a *contrapporre* determinatezza (=finitezza) ed esistenza (=essere, non esser nulla), conseguendo risultati sconcertanti («il determinato non denota nulla di positivo»[15]: con Parmenide, l'altro da "essere" è non essere *simpliciter*, senza distinzioni di sorta).

Ora però questa stravaganza metafisica con cui Spinoza si avvicina al buddhismo è sostenuta solo in questo scritto. Altrove infatti Spinoza tien sì fermo che "determinatezza" significa privazione (d'essere), limitazione cioè – sì che Dio, essendo perfetto e infinito, non può essere "determinato" –, ma non fino al segno per cui tale privazione sia intesa come *assoluta* privazione, onde il cosiddetto "determinato" si trovi identificato al nulla. E perciò il determinato non è il nulla, ma il "finito" – che Spinoza, da platonico e figlio dell'Occidente, non s'è mai sognato di negare.

Fuori dunque da questo labirinto (che cade *al di qua* del Sofista di Platone), il Dio di Spinoza, come detto, è assolutamente indeterminato – posto cioè che "esser determinato" significhi "esser limitato".

Ma noi abbiamo appena rilevato (vedi anche Cap. III, § 1, nota 8) che il teorema spinoziano – l'infinito è pura indeterminatezza – viene smentito dal valore *trascendentale* della "determinatezza". Che, dicevamo qui sopra, ben prima di significare "limite", significa *esser sé* – di cui il finito è individuazione.

O*gni* essente, in quanto è qualcosa (un certo significare e non un altro) è "determinato": sia se "finito" (gli enti del mondo), sia se infinito, come è il caso di quell'essente speciale in cui consiste Dio, a sua volta necessariamente determinato come esser sé: Dio è Dio e non è non-Dio; (determinato *e* finito, nel caso in cui, pur come Dio, sia *astrattamente* inteso, come ad esempio qualora lo si concepisse formalmente e cioè in modo non assolutamente esaustivo: ad es., in Spinoza, ponendo sì Dio, ma ancora *al di qua* del riconoscimento dell'infinità degli attributi suoi; restando fermo che a Dio *in quanto tale*, proprio convenendo l'esser sé, *non* conviene il limite).

(Del resto, come non avvertire una discordanza nel concepire il Dio di Spinoza come esistenza assolutamente indeterminata, la cui «più intima natura è quella di una potenza assoluta»[16]? Che è dire: da un lato che essa esistenza è pur *determinata* come "indeterminata" e dall'altro che ha in sé una *distinzione* in cui consiste la "potenza"; salvo poi rilevare ulteriori *distinzioni* giacché Dio è anche affermato come *eterno* e *indivisibile* – altre proprietà cioè, che Spinoza gli riconosce (quand'anche poi fosse assolutamente privo di proprietà, avrebbe la proprietà di esserne privo e perciò, così *determinato*, inclusivo di questa privazione, *distinta* nel suo esser sé, come negata; ergo la sua presunta "semplicità", da un lato sarebbe determinatissima – sarebbe se stessa cioè – e, dall'altro, non priva di distinzioni, dunque *non* "semplice"). Aggiungiamo che la "potenza" del Dio spinoziano, ulteriormente, si distingue, determinandosi, come *infinita cogitandi potentia et infinita agendi potentia* in quanto causalità che è auto-causalità; senza dire poi che gli infiniti attributi – che ne costituiscono l'essenza (*Deus, sive omnia attributa Dei*: *Etica*, I, p. XIX) – si determinano all'infinito nel loro esser sé, distinguendosi gli uni rispetto agli altri ("determinazione infinita" non è contraddizione: lo è invece "indeterminazione infinita": un infinito "non esser sé").

Si vede bene allora come i concetti di determinatezza (*esser sé*) e distinzione (*non esser l'altro*), in quanto non immediatamente identici, proprio perciò si co-appartengano essenzialmente, stante che (considerando Spinoza) la molteplice determinatezza della Sostanza – l'*esser sé*, proprio come "questo" e "quello" (potenza, eternità, indivisibilità, attributi diversi…) e, in Universale, *l'esser sé*

---

[15] *Ibid.*, p. 1400. Giustamente B. Di Giovanni ha ravvisato in questa tesi paradossale una formulazione estrema, «per cui sembra che solo l'indeterminato esista, solo Dio esiste, e il mondo non c'è, non esiste: il trionfo della tesi critica di Hegel sull'immobilità della sostanza e sull'acosmismo di Spinoza» (*Hegel e Spinoza*. *Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli 2011, p. 120)

[16] F. Mignini, Introduzione a Spinoza, *Opere*, cit., p. XXII.

come l'Unità sostanziale di ogni (questo e quell') attributo eterno[17] – coincide con il suo stesso *esser sé come distinta in sé* e perciò per un verso *determinata* e per l'altro *non* "semplice" in quanto *indistinta*, ma "semplice" nel senso dell'*indivisibile* unità di un molteplice).

Se, per entrambi gli equivoci, Eckhart tende a mostrarsi compagno di pensiero di Plotino, in un paio di luoghi del *Commento al Vangelo di Giovanni*, proprio celebrando esplicitamente l'assoluta unità dell'Uno (sino ad affermare, con Parmenide e Spinoza della lettera a Hudde, che «quel che non è uno, non è»[18]), di fatto si trova a muovere *involontariamente* una critica all'Uno-puro-Uno, che richiama in qualche modo la critica di Hegel all'Assoluto di Schelling in quanto assoluta e pura identità senza differenza, donde non può scaturir nulla. «Infatti dall'Uno in quanto tale non deriva che l'uno [cioè non può derivare nulla] […] quel che è completamente uno non può conferire la molteplicità a un altro. Come infatti potrebbe dare quel che non ha?»[19]; «Infatti niente procede dall'indistinto e dall'indeterminato»[20]. Il che ci pare inoppugnabile: concepire esplicitamente l'Uno in quanto assolutamente privo di qualsivoglia traccia di molteplicità (che è dire distinzione, e perciò determinatezza, giacché ogni "distinto" è un esser sé, come lo è l'Uno, in quanto unità dei distinti), significa infatti far implicitamente derivare il molteplice evidente (il "mondo") dal nulla (*a quo*).

Non necessitano queste tesi ben legittime quella correzione fondamentale, onde Dio non ha da temere né dalla determinatezza in quanto tale (dovrebbe temere proprio l'opposto), né dal portare in seno distinzioni (dovrebbe temere proprio l'opposto)? Infatti la "correzione" non vale come una sorta di "cavallo di Troia" che inserisce in Dio il principio della sua dissoluzione (il Dio di Plotino, di Eckhart, di Spinoza e di Hegel il sintomo della propria fine ce l'ha eccome, ma si tratta di altro): "determinatezza" e "distinzione" interna danno invece concretezza a Dio (nel suo *esser sé in quanto sistema di eterne differenze*), come lo è l'Idea di Hegel, in quanto struttura di eterni significati dialetticamente intrecciati, rispetto al vacuo A=A di Schelling. Perciò – ammessa e, ovviamente non concessa (ma per altre ragioni), la "creazione" – può dirsi libero dalla altrimenti rarefatta, ma impotente perfezione propria (A=A: che pur, si noti, implica determinatezza e distinzione!), producendo il mondo senza violare il principio *ex nihilo nihil fit*. (Del tutto assurda per conseguenza la tesi del maestro giapponese di buddhismo Zen Hôseki Schinichi Hisamatsu (1889-1980), il quale, dopo aver preteso che il nulla dell'Oriente sia tutt'altro dal nulla dell'Occidente, ecco che se ne esce, al modo della mistica e della teologia negativa occidentali (!), sostenendo *ex abrupto* che «la forza creatrice del Nulla trova la sua metafora, nel significato più ampio, nel rapporto necessario dell'onda con l'acqua da cui proviene»[21]. In tal guisa: 1. Ridando fiato al "mondo", che cessa di colpo di essere illusione (visto che è creato da "Dio"); 2. Perdendo di vista una vecchia (ma sempreverde) lezione della filosofia greca e cioè che il prodotto, se uscisse *assolutamente* dal nulla (vuoto: *nihil absolutum*), ne sarebbe anche (inevitabilmente, ma assurdamente) causato; non essendo allora il vuoto niente a crearlo (ché sarebbe ente e non niente), esso *non può non preesistere in qualche modo* (=come

[17] L'esclusione *simpliciter* dei quali, per la loro "finitezza", dall'Assoluto (da Plotino a Eckhart a Schelling) è uno dei modi dell'imporsi, ieri, come oggi, dello scetticismo astratto (compagno fedele di ogni "teologia negativa"), e cioè della mancata comprensione (*anche* restando all'interno del nichilismo, ma concretamente pensandolo) per cui altro è il "finito" (un certo modo di esser sé o esser determinato) come ciò che nasce e muore e che perciò si presenta come *accidens*, impossibilitato come tale ad appartenere all'Assoluto; altro, tutt'altro, il "finito" come determinazione "filosofica", perciò "incontrovertibile ed eterna" (un ben diverso modo di esser sé o esser determinato), essenzialmente implicata dall'"Assoluto" (anche nichilistico –, giacché il nichilismo *non può non* presentarsi a sua volta come "verità" e dunque come eterna struttura, negativa delle sue eterne negazioni), che non sarebbe tale senza di essa. *Nel qual caso è totalmente assurdo e vuotamente scettico sostenere – senza distinzioni di sorta – che se vedo "qualcosa" si può star certi che non è Dio! Giacché, come c'è "qualcosa" e "qualcosa", così c'è "vedere" e "vedere!* (Ciò che, ben a maggior ragione, vale per il *destino*, in cui l'"incontrovertibile" non è concepito in forma sfigurata).

[18] *CVG*, n. 329, p. 445

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibid.*, n. 512, p. 659.

[21] *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddismo Zen*, trad. it. Il Melangolo, Genova 1985, p. 33.

essenza: così l'acqua marina della metafora rispetto a questa o quell'onda) in Ciò che lo produce, che perciò solo a parole non è "essere" (essendone "al di là") e alieno da distinzioni di sorta[22]).

NOTA: Se la potenza è infinita

Infinita potenza creatrice sia l'Uno di Plotino (che a differenza del Demiurgo platonico e dell'Atto puro aristotelico crea anche la materia, benché necessariamente – mostrandosene legato e dunque, *in re*, ferito a morte ontologicamente), sia – a maggior ragione, per il carattere *volontario* dell'atto creatore – il Dio di Agostino e Tommaso, sia – ma in chiave "immanentistico-deterministica" – il Dio di Spinoza, inteso appunto come *infinita absolute potentia* (*Ente absolute infinito, et summe perfecto*). (Un Dio, questo di Spinoza, come ha scritto E. Severino,

certo molto diverso da quello pensato dalla filosofia dopo l'annuncio cristiano: ad esempio non è persona, non ha volontà né scopi, include la natura, e quindi anche ciò che erroneamente gli uomini credono male e peccato. E tuttavia possiede quei tratti della potenza e dell'eternità, che sono propri di ogni modo in cui la tradizione filosofica ha pensato il divino. Si tratterebbe di comprendere che anche alle radici di una filosofia come quella di Spinoza, così lontana dalle (sia pur grandi) abitudini concettuali della civiltà occidentale, è presente l'essenza stessa di quelle abitudini, il tratto decisivo rispetto al quale le pur profonde differenze tra Spinoza e i suoi avversari passano in secondo piano[23]).

A parte tutto il resto (ce n'è da vendere), a parte l'irrinunciabile concetto di verità come *potenza* (forza, azione, creazione/distruzione), salvo poi stracciarsi le vesti dinanzi alle conseguenze coerenti di questa convinzione preliminare, a parte tutto ciò, diciamo, quel che ora vorremmo mettere a fuoco come *problema* è appunto il concetto di "potenza infinita".

Nelle sue riflessioni sull'*eterno ritorno dell'uguale* e sulla necessità della sua esistenza, in quanto dedotta sulla base del divenire evidente (ché, altrimenti, la montagna crescente del "così fu" si costituirebbe come un immodificabile – se cioè il divenire della volontà di potenza non scorresse anche a ritroso –, che impedirebbe l'imprevedibilità *assoluta* di ciò che, con evidenza invece, *esce da nulla*, impedendo dunque il *divenire*), Nietzsche porta alla luce che il concetto di forza (potenza) *infinita* (che, in quanto tale, impedirebbe il ritorno dell'*uguale* – implicante necessariamente una potenza *finita*) è *di suo* (non cioè come conseguenza dell'affermazione dell'eterno ritorno) autocontraddittorio. Onde il divenire innegabilmente manifesto si rivela come la base per dedurre una

[22] Tutto questo è chiarissimo alla (spesso troppo facilmente deprecata) onto-teologia occidentale, per esempio di Tommaso. In cui, per dirla schematicamente, Dio è: *A quo* (=causa) *per se* delle individualità ed *Ex quo* (=provenienza) *per se* delle eterne essenze; il Nulla (*nihil absolutum*) a sua volta è: *Ex quo* (=provenienza) *per se* delle individualità e *A quo* (=causa) *per accidens* delle medesime. Cioè a dire: Dio è *causa diretta* degli individui, uscenti perciò, all'atto della creazione, dal loro nulla; ed è al tempo stesso *provenienza diretta* delle eterne essenze corrispondenti (*universalia ante res*), che, all'atto della creazione, escono da Dio, preesistendo eternamente in Lui; il Nulla, a sua volta, è *provenienza diretta* degli individui, non preesistenti come tali in alcuna dimensione (onde appunto il (loro) nulla è ciò da cui direttamente provengono); ed è al tempo stesso *causa indiretta* degli stessi, nel senso che, come appena detto, se vengono direttamente dal nulla non è però il nulla a generarli (se non *per accidens*). Diciamo che il "vizio" di questa "quadruplice radice" ontologica sta in ciò: posto x (quale che sia: un certo individuo o accidente), come *non preesistente in nessun modo*, allora Dio non può crearlo, come invece si pretende, *essendone la Regola indefettibile* (onde quello si troverebbe *ad uscire e non uscire* dal nulla), e a rigore *dovrebbe essere il nulla a crearlo* (identità di *ex quo e a quo*: se e poiché il nulla è la sua *diretta* provenienza – il suo *ex quo per se* –, allora è necessità che ne sia anche la *diretta* causa produttrice: il suo *a quo per se*). Ma il nulla non può creare! Dunque né il nulla né Dio. Donde – *ammesso e non concesso* – il "creare"? Cfr. F. Farotti, *Studio metafisico sulla pedagogia gentiliana*, Pensa Multimedia, Lecce 2002 e *Ex Deo – ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare*, Mimesis, Milano 2011.

[23] *L'intima mano,* cit. p. 163.

forza *finita* – dunque un differenziarsi *finito* di essa. «Il divenire infinitamente nuovo è una contraddizione, presupporrebbe una forza *crescente* all'infinito. Ma *da dove* dovrebbe crescere! Donde potrebbe nutrirsi, trovare l'*eccedente* per nutrirsi!»[24]. Una forza che dunque va crescendo – essendo perciò *finita* – all'*infinito* appare autocontraddittoria. L'unico modo di affermare senza contraddizione una "forza infinita" è concepirla non già come *crescente* all'infinito, ma *attualmente* infinita. In ciò, prosegue Nietzsche, ripristinando il «buon vecchio Dio, infinito, illimitatamente creatore [in verità, diciamo, se davvero infinito in atto, allora *non* creatore]», «quell'aspirazione di Spinoza che si esprime nelle parole "*deus sive natura*"»[25]. Salvo che, così intesa, tale forza si sarebbe già da sempre differenziata in ogni modo, giacché, in quanto infinita (*Omnitudo realitatis*), non potrebbe mancare di alcuna differenza, dunque il divenire evidente non che essere "accidentale" – essere derivato – non potrebbe proprio esserci. Se dunque una forza finita, da un certo momento in poi, non ha "materia" per crescere ulteriormente (e procedere all'infinito) che non sia, assurdamente, il nulla; una forza *attualmente* infinita – com'è il Dio di Plotino, Agostino/Tommaso e lo stesso Spinoza –, includente come tale la totalità dell'ente, implica la negazione del divenire manifesto. L'"infinito" rende, a quanto pare, il concetto di forza impensabile.

Dunque, conclude Nietzsche, «il mondo, in quanto energia, non deve essere pensato come infinito [effetto cioè di una forza infinita], perché non può essere pensato così: noi ci vietiamo il concetto di un'energia infinita, perché incompatibile con il concetto di energia»[26].

(In relazione alla forza concepita come *attualmente infinita* e perciò contraddicente l'evidenza del diventar altro, in una nota della *Struttura originaria*, Severino rileva che come in Aristotele e in Tommaso è posto in chiara luce «il valore di limitatezza, che bisogna attribuire alla realtà diveniente», lo stesso appare «nei grandi metafisici dell'idealismo classico. Dice ad esempio lo Schelling che "un divenire non si può pensare altrimenti che condizionato da una limitazione. Si pensi un'attività infinitamente produttrice [ecco la forza infinita in atto] come estendendosi all'infinito senza alcuna resistenza; essa produrrà con velocità infinita; il suo prodotto è un essere, non un divenire. La condizione di ogni divenire è perciò la limitazione, o il termine" (*Sistema dell'idealismo trascendentale* [trad. it. Laterza Bari 1908, p. 54])»[27]).

Può dirsi così ultimativamente fondata la finitezza della forza? Secondo Severino – isoliamo questa sua tesi dal contesto di un discorso estremamente complesso in merito alla *fondazione* dell'"eterno ritorno dell'uguale" in Nietzsche –, questo argomentare «non raggiunge il suo intento, perché se è vero che una forza infinita deve essere *attualmente* infinita, è anche vero che questa fondazione è sì in grado di escludere una forza siffatta, ma non è in grado di escludere quella forza *potenzialmente infinita* che, pur essendo certamente *finita*, è essa a costituire quella "forza crescente all'infinito" che Nietzsche intende escludere»[28]

In ciò, diremmo, evocando in qualche modo Hegel e il suo Dio infinito/finito: *infinito in potenza*. Per di più, crescente sì all'infinito, ma non secondo il concetto "cattivo" di infinito (*schlechte Unendlichkeit*) che Hegel potrebbe legittimamente ravvisare nell'argomentare nietzscheano. La sua Idea essendo bensì infinita in potenza, ma non crescente *ad indefinitum*, in senso estensivo o quantitativo-matematico, ma ritornante circolarmente (spiralicamente) su di sé: infinita intensivamente o per qualità.

---

[24] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881- 1882*, in *La gaia scienza*, trad. it. Mondadori, Milano 1971, p. 357.
[25] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 1062, p. 558.
[26] *Ibidem.*
[27] *La struttura originaria*, cit., pp. 540-1, nota1.
[28] E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 333.

Dunque (sempre operando all'interno del nichilismo) il concetto di "forza infinita" può dirsi *hegelianamente* salvo? Rispondiamo: *solo* rispetto a Plotino/Cristianesimo/Spinoza – come coerenza profonda, secondo il *primato della potenza*, che subentra al primato dell'(infinito in) atto[29].

Giacché poi i guai, temporaneamente smorzati, si ripresentano in altra veste, almeno sinché la "forza infinita in potenza" non mostri in Leopardi il volto – massimamente coerente in seno alla Follia – della nuda *infinita Possibilità*, che è dire del Caso (*attualisticamente* avvertito). (Non è *lo stesso*, cui, *in re*, guarda l'insospettabile, ultimo Croce – che tuttavia di Leopardi non aveva capito proprio nulla –, quando al fondo del celebrato "spirito" ravvisa una nietzscheana «vitalità cruda, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore»[30]?)

Inveramento ultimo – sorprendente solo per chi non è aduso alla filosofia e alle sue implicanze teoretiche – dell'«essere divino […] nudo, senza velo», cui così spesso Eckhart si richiama come alla Fonte stessa del divino[31].

A questo livello, e cioè *all'interno della Contraddizione trascendentale* (divenire assunto come evidente luogo di scambio fra gli infinitamente opposti), ogni contraddizione è tolta. E cioè è posta al massimo della sua purezza e coerenza. Ciò di cui Leopardi ha chiara consapevolezza, sia pur non recedendo: *l'impossibile evidentemente esiste*.

Altissimo *presagio* in forma rovesciata. (cfr. Cap. I, *NOTA 3*).

(Per dirla in forma empirica, dunque senz'altro inadeguata: tanto facemmo per oltrepassare – meta-fisica – il divenire, che alla fine siamo tornati al punto di partenza, ma rinforzati dal viaggio bimillenario e perciò ormai capaci di negare ogni eccedenza rispetto ad esso. Così la Vita, il Tempo, il Mondo – e tutto ciò che vi è implicato – ci consentono di poter parlare ancora oggi di "Dio").

2. SE INCONTRI BUDDHA

Nel suo scritto *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddismo Zen* (l'abbiamo già citato, cfr. § 1, nota 21), il maestro giapponese di buddhismo Zen, Hôseki Schinichi Hisamatsu, cita la prescrizione lapidaria di un altro maestro Zen, Lin-chi: «Se si incontra un Buddha, lo si deve uccidere» (*op. cit.*, p. 29). Ciò che vale per qualsiasi "maestro" che si ponga dinanzi a noi, come *altro* da noi e ci ordini di seguirlo, abbandonandoci *a lui* (non fa proprio così Gesù coi suoi discepoli?). A ciò si oppone la saggezza Zen: «Non fermarti a una dimora dove abita il Buddha; infatti se ti stabili-sci, ti nascono corna sul capo […] se non corri via, cresceranno piante alte tre metri (i tuoi peccati)»[32] (pp. 29-30).

---

[29] In Spinoza, ad esempio, si parla continuamente di *conatus* da parte degli essenti. Ciò che nell'uomo, in quanto autocoscienza, è chiamato *cupiditas: cupiditas est ipsa hominis essentia* (*Etica,* IV, p. XVIII, dim. e p. XXI, dim.), ma come lo si potrà legittimare a fronte di un *Deus* che è *potenza infinita in atto*? Onde, con Zarathustra, non resta nulla da creare, per cui esercitare alcun *conatus*? «L'onnipotenza di Dio è stata in atto sin dall'eternità (*actu ab aeterno fuit)*» (*Etica*, I, p. 17, sc.), sì che *non* dovrà dirsi che Dio "fa" infinite cose in infiniti modi (*Deus infinita infinitis modis agat*: II, p. 3, sc.), ma che *li ha già da sempre fatti*, onde non resta nulla da fare. Chiaro che dinanzi a un Potere del genere tutti gli "sforzi" sono originariamente aboliti. È così abolito ciò che è pur considerato evidentissimo. In tal guisa consentendo implicitamente a *due* potenze (Dio e il mondo –, in particolare l'uomo), *ontologicamente eterogenee*, dunque lasciando ufficiosamente in vita il *dualismo* entro la falsa ufficialità del monismo. (Appare per conseguenza particolarmente grave l'errore di quanti oggi si dicono convinti che Hegel non avrebbe capito Spinoza. Perdendo di vista tra l'altro il più proprio della filosofia e cioè che non "Hegel" capisce o non capisce "Spinoza", ma è il Capire che, anche non capendo, capisce se stesso: i nomi dei filosofi (al plurale) non essendo che l'abito più esterno di quell'Uno che siam tutti. Ciò che vale entro il nichilismo come – *mutatis mutandis* – entro il *destino*).

[30] B. Croce, *Indagini su Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1967, p. 65.

[31] *I sermoni latini*, cit., n. 115, p. 99 (v. anche §§ 99, 120, 246, 247, 249).

[32] Vannini non si lascia sfuggire il passo – «"se incontri il Buddha uccidilo", proprio per significare come il valore reso assoluto distrugge verità e libertà dello spirito» (*Dialettica della fede*, cit., p. 38) –, in cui ravvisa l'autentica "religione dello spirito", in quanto negativa dell'oggettivo e dell'alterità; e tuttavia, aggiunge, «senza il concetto trinitario di Dio,

Il "Buddha" infatti non è «un soggetto oggettivo, ma solo soggettivo, e perciò *un soggetto assoluto* [corsivo nostro], tutto ciò è chiaro ed evidente se si afferma il carattere di Ipseità del Nulla del Buddismo Zen» (p. 28); perciò la "natura" del Buddha non la si può *vedere* (come un "oggetto"): «il vedere stesso è la natura del Buddha» (p. 9) – privo di qualsivoglia oggetto e perciò, come tale, "indistinto", "vuoto": *nulla*. Laddove la sua pura soggettività, se sappiamo coglierla, è la stessa nostra.

Dice ancora Hisamatsu:

> Come il Dio nella religione cristiana, anche Buddha, molto frequentemente nel Buddismo Mahajana viene visto come l'altro, l'oggetto che ci sta di fronte e che ci trascende. Poiché nella prospettiva della religione fondata sulla fede, Dio o Buddha guidano in un certo senso il singolo uomo e l'uomo li segue e si dà loro, si deve da ciò inferire che in tali casi Dio o Buddha non sono solo compresi come l'altro che sta di fronte, ma che oltre ad essere ciò, sono anche il mio proprio soggetto [a seguire Hisamatsu cita san Paolo: vivo io e non più io, ma Cristo in me: *Gal*, 2, 20] (p. 26)

Da lungi, Eckhart, capace di radicalità inaudite, aveva anticipato il tema (così attuale e in cui ravvisiamo, di nuovo, *contraddizione e presagio*): l'*intellettualità*, egli dice (da greco!), è la virtù suprema – Eraclito: τό φρονεῖν ἀρετή μεγίστη (fr. 116)[33] –: essa «non può mai riposare. Essa non vuole Dio in quanto è Spirito santo e in quanto è Figlio, e fugge il Figlio. Neppure vuole Dio, in quanto è Dio. Perché? Là egli ha nome, e se pure ci fossero mille Dii (*tûsent göte*), essa erompe sempre oltre (*durch*), essa lo vuole dove non ha nome: vuole qualcosa di più nobile, qualcosa di meglio di Dio in quanto egli ha nome»[34]. Ancora:

> Sentitemi bene! L'intellettualità intuisce e trapassa tutti gli angoli della Deità e prende il Figlio nel cuore del Padre e nel fondo e lo pone nel suo fondo. L'intellettualità penetra dentro; non le basta bontà né sapienza né verità né Dio stesso. Sì, per la buona verità, le basta tanto poco Dio quanto una pietra e un albero. Essa non riposa mai; irrompe nel fondo, ove erompe bontà e verità, e lo prende *in principio*, nell'inizio, ove bontà e verità incessantemente esce, prima di ottenervi alcun nome, prima di erompere, in un fondo molto più alto di quanto non sia bontà e sapienza. Piuttosto: alla sua sorella, alla volontà [l'altra virtù], basta bene Dio in quanto egli è buono. Ma l'intellettualità separa tutto questo e entra e trapassa nelle radici, ove il Figlio sgorga e lo Spirito santo sta fiorendo[35].

Ben si capisce perché Vannini, da "eckhartiano", di là dalle sue intenzioni, sia *attualista gentiliano*!

Gentile è stato infatti radicale nel concepire il "metodo dell'immanenza", riconducendo *tutto* – Dio, natura, "inconscio" – senza residui al (trascendentale) pensiero attuale o *pensante*: «che è in quanto non è, e non sta mai fermo, e si muove sempre; e definisce sì, e si specchia nell'oggetto definito, ma per tornare a definire altrimenti […] Il pensiero è dialettico per questo suo divenire, che è, non *pensata unità* di essere e non essere [non *cogitata*, ma *cogitatio*, ove, in quanto tale o per sé preso, il *cogitatum* è pensiero adialettico, fissato in sé di contro all'Io] […] ma è realizzata unità dell'essere stesso del pensiero col suo reale non essere»[36]. In questa cornice anti-oggettivistica, decisivo sarà perciò – analogamente al buddismo Zen – non *conoscere*, ma *essere* tale "verità". Gentile, del resto e come sappiamo, non si considerava affatto ateo:

---

che passa nell'umano, si nega nella morte e vive come spirito, concetto di spirito non può esservi: ovvero si *deve* ricadere nell'oggettivismo dogmatico» (*ibid.*).

[33] Con questa citazione, da "greco" a sua volta, Gentile chiude il secondo volume della sua *Logica*: «L'importante è pensare» (il pensare è la virtù più grande).

[34] *Le 64 prediche…,* cit., p. 399.

[35] *Ibid.*, p. 573.

[36] G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Le Lettere, Firenze 1981, pp. 25-6. «E il pensiero che si prova a dire: *Io sono l'essere*, deve dire: *Io sono l'essere che non è*» (G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1996, p. 25). «Esso è Io e l'Io rimane soggetto alla sua eterna legge: *Io sono non-Io*» (*Sistema di logica…,* II, cit., p. 104).

Infine, è questa filosofia così radicalmente immanentistica una filosofia atea? È l'accusa più insistente a cui essa oggi è fatta segno dai pensatori cattolici e tradizionalisti […] E sono essi i veri atei, in sede di filosofia. Perché se realmente fosse da concepire quell'assurda separazione tra l'essere divino e l'umano, ogni rapporto tra i due termini diventerebbe affatto impossibile. E io penso fermamente che questo atteggiamento dei pensatori sia ateo perché anticristiano. Sono infatti convinto che il cristianesimo, col suo domma centrale dell'Uomo-Dio abbia questo significato speculativo: che a fondamento della distinzione necessaria si debba porre un'unità, la quale non può essere se non l'unità dello spirito; che sarà spirito umano in quanto spirito divino, e sarà spirito divino in quanto pure spirito umano. Chi trema e s'adombra ad accogliere nell'animo questa coscienza dell'infinita responsabilità onde l'uomo s'aggrava riconoscendo e sentendo Dio in se stesso, non è cristiano, e […] non è neppure uomo. Voglio dire uomo consapevole della sua umanità […] E perciò l'attualista non nega Dio, ma insieme coi mistici e con gli spiriti più religiosi che sono stati al mondo, ripete: *Est Deus in nobis*[37]

L'Atto (Io trascendentale): inteso perciò da Gentile come l'ultima spiaggia, al tempo stesso, della filosofia e della "teologia", non condizionato da alcuna realtà esterna e ad esso presupposta, dunque non condizionato dalla dimensione spazio-temporale, che è esso – eterno e infinito – ad includere.

Su ciò, all'interno dell'attualismo medesimo, si sono appuntate (se mai "spuntate") le critiche dello *scetticismo astratto*, volto a contestare qualsivoglia eterno senza distinzione di sorta, in questo superando per astrattezza Gentile stesso, il quale ammette bensì l'eterno "buono" – il Divenire stesso, naturalmente, ché altrimenti avrebbero spazio per ritornare le vecchie forme di eternità, "cattive" perché, diverse dal divenire, negative del divenire –, ma esclude l'eternità delle "ragioni" di tale verità (supponendole a torto, poiché eterne, contraddittorie). Quasi che la verità (dell'attualismo) potesse essere eterna senza essere al tempo stesso negazione delle sue (perciò eterne) negazioni.

Così U. Spirito –, che ha assurdamente visto nell'eternità dell'atto un'ultima forma di intellettualismo[38], perciò avvertendo l'esigenza (errata) di negarla – di negare cioè che l'affermazione che non vi è nulla di definitivo ed immutabile sia a sua volta definitiva e immutabile –, in tal guisa lasciando aperto il *problema* (un'ammissione, questa sì, attualisticamente autocontraddittoria) circa l'esistenza *possibile* di un Assoluto adialettico. Per conseguenza, anziché lasciarsi alle spalle eventuali dogmatismi indebiti, perciò andando "avanti", Spirito si trova a compiere *obtorto collo* un oggettivo «passo indietro»[39] rispetto al suo Maestro.

Anche il pensiero di A. Emo può esser inteso (almeno nelle intenzioni) come una radicalizzazione critica dell'attualismo gentiliano. In verità muovendosi anch'esso entro la dimensione filosofica che – in forma largamente diffusa – il nostro tempo particolarmente gradisce, quella del relativismo *assoluto* (rivestito di "trascendentalismo"), che tuttavia esplicitamente esclude ogni assoluto. Di qui l'apologia e l'enfasi circa la figura speculativa del *negativo* di contro al "positivo" che va negato senza tregua: se incontri un Buddha, uccidilo! (Quasi che il negativo non fosse – analogamente all'esser in potenza, in quanto tale *interno* all'esser atto – un modo d'essere del positivo, come tale perciò intrascendibile: di qui il vano rinvio *ad indefinitum* di chi si impegna a negarlo).

---

[37] G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 26. Dal canto suo, M. Vannini: «Dio come altro compare in rapporto all'io, preso come altro sussistente. Perciò si pensa Dio come altro solo finché si è determinati come piccolo io – e allora niente torna: si ha l'assurdità di un Dio che c'è e non c'è, fa e non fa, risponde e non risponde, secondo un capriccio che è tanto suo quanto nostro. Ma quando il piccolo io si supera nell'unità dello spirito, anche Dio scompare come altro – l'io e il tu sono lo stesso, perché non v'è un io diverso da un tu: non più io né tu, ma spirito» (*Mistica e filosofia*, p. 186). Gentile sottoscriverebbe anche le virgole.

[38] Cfr. U. Spirito, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze, 1948 e *La vita come ricerca*, Introduzione di Hervé A. Cavallera, Luni, Milano 2000.

[39] E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 113. Ciò che del resto gli rimprovera Gentile stesso, smascherando ironicamente l'enfasi della sua "infinita ricerca" come «una trovata» (Lettera di G. Gentile a U. Spirito, cit. da U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit., Appendice, p. 229).

Anche e soprattutto in Emo la pre-ontologia orientale (in cui «la natura del Buddha non è né essere né non essere»: *op. cit.,* p. 8) e l'ontologia scettica occidentale si intrecciano sovrapponendosi, escludendo qualsivoglia approdo definitivo. *La prima*, perché o non ha ancora idea dell'opposizione assoluta fra essere e non-essere (nascita dell'ontologia) e perciò stesso l'idea di "incontrovertibile", oppure (Hisamatsu muore nel 1980) perché lo ritiene, come U. Spirito, immediatamente autocontraddittorio, giacché si crede che render "oggetto" il Buddha (o il Soggetto trascendentale), comunque l'"infinito" (il Nulla-di-finito), significhi ridurlo a "limite" e a "finitezza". Come a dire: inoggettivabilità dell'Io trascendentale. Quasi che la filosofia di Gentile (e dell'idealismo in generale) non sia un incessante discorso dell'Io *su se stesso* e però sull'infinità di sé, che non resta tolta se vien pensata. Se infatti "oggetto" (analogamente a "determinatezza") *può* significare "limite", non necessariamente esso è riducibile a ciò: «c'è anche quell'oggetto, unico, assolutamente caratteristico, che è la stessa "totalità" formalmente posta», onde appaia «l'inconsistenza logica» del «teorema dell'inobbiettivabilità dell'infinito»: «quando con Hegel cadrà il teorema, fichtiano e schellinghiano, che l'oggetto è finito [lo stesso equivoco del "determinato"] – quando cioè si distinguerà l'oggetto finito dell'intelletto dall'oggetto infinito della ragione»[40], allora la posizione dell'infinito non si presenterà più come un togliersi nell'atto stesso di porsi. Ma questa lezione verrà ben presto perduta per astratte esigenze anti-metafisiche: ed ecco l'ontologia scettica occidentale, che ripete gli stilemi orientali, inseguendo una negazione che in linea di principio non può mai porsi o si pone nell'atto in cui si toglie e viceversa[41].

Ecco allora Emo e il suo "Dio negativo".

Anzitutto va lasciata cadere la tentazione di parlarne come di una forma di attualismo *negativo* in contrapposizione a quello di Gentile, che sarebbe *positivo*. Infatti come il Negativo di Emo, checché se ne dica, è suo malgrado una "positività" (quanto più esplicitamente lo si nega, tanto più implicitamente si presenta insuperabile come Negatività, che è un esser sé e però" essere": positività), così il Positivo di Gentile non esiste se non negandosi in questo o quel modo (né "questo", né "quello"), e però vivendo nel proprio incessante superarsi, negandosi. Quanto a ciò, Emo non aggiunge un'unghia a Gentile: il cui assoluto ha appunto un unico modo di "stare", *negandosi*.

Scrive Emo: «Il soggetto è negativo, negativo di sé e dell'esistenza che Egli crea. Perciò la nostra vita è così oscura e penosa»[42]: perché viviamo negandoci, che è dire "diveniamo" (in fondo non è una gran scoperta!). Pur muovendosi entro un clima nichilisticamente avanzato, Emo non rinuncia tuttavia al concetto di "Dio" come *Deus absconditus* (in tal modo ripetendo l'errore e dunque il "passo indietro" di Spirito), naturalmente considerando il tentativo di dimostrane l'esistenza un controsenso filosofico. «Per ovvie ragioni [sono invece così poco ovvie che un pensatore del rango di Bontadini pensava l'opposto], la dimostrazione dell'esistenza di Dio è un deicidio [ritorna, per altra via, l'inobbiettivabilità dell'infinito]»[43]; mantenendo nei confronti del "nulla" la solita ambiguità della teologia mistica, in cui solo perdendo di vista il significato trascendentale di essere in quanto "non esser un nulla", si può sostenere che "Dio" o l'"Uno" o il Buddha" non sono essere, senza tuttavia esser niente. Anche qui, *nihil sub sole philosophiae novi*.

---

[40] E. Severino, *Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana,* La Scuola, Brescia 1960, pp. 50, 59 e 145.

[41] In tal modo si è costretti a negare che l'Uno sia Uno, precipitando in un viluppo irreversibile, al limite infinito, di auto-smentite, giacché «se si vuole sfruttare questa negazione per dire che, *appunto*, l'Uno *non è* nemmeno l'Uno, si dovrà però concludere che l'Uno non è nemmeno il suo non esser nemmeno l'Uno; *et sic in indefinitum*. Ma alla fine il discorso si chiude, perché si dovrà pur dire in base a che cosa è necessario affermare qualcosa, chiamato "Uno"»: E. Severino, *Dispute sulla verità…,* cit., p. 190.

[42] A. Emo, *Il Dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981,* Bompiani, Milano 2006, p. 41.

[43] A. Emo, *Le voci delle muse*, Marsilio, Venezia 1992, p. 25.

La vera novità (in ambito nichilistico) l'aveva già portata in luce Gentile (e con una potenza che il celebrato Heidegger – non parliamo di Spirito ed Emo – è bel lontano dal conseguire). Conducendo l'idealismo alle sue più estreme e rigorose conseguenze (e con esso l'intera storia della filosofia), Gentile *dimostra* l'insostenibilità di un essere *esterno* non già al "pensiero", ma al pensiero *attualmente pensante*, giacché se quello esistesse renderebbe impossibile – un nulla, un'inconsistenza – il divenire del pensiero e cioè il divenire *dell'esperienza*. Che *non* è l'esperienza dell'empirismo, ma l'Atto trascendentale con cui e in cui il Pensiero – non più mio che tuo – pensa qui e ora, producendo *ipso actu* quello che pensa (identità di teoria e prassi – giacché se la "teoria" fosse passivo rispecchiamento, si presupporrebbe daccapo un essere indipendente). *Nulla dunque fuori dell'esperienza attuale* – sì che uscirne è andare nel nulla. Qui l'"evidente" divenire riceve la sua massima caratterizzazione e Gentile si mostra superiore anche a Nietzsche, che dà ragione a Leibniz «allorché intuì che la coscienza costituisce soltanto uno stato del nostro mondo spirituale»[44]; in tal modo ripristinando la "cosa in sé" all'interno dello spirito. Laddove "attualismo" significa invece *dimostrazione* che nulla trascende la coscienza *attuale*. Vale a dire che il divenire evidente richiede di essere l'Intero nel suo attuale manifestarsi: "spirito" che non ha nulla alle proprie spalle, né Idea, né Natura come propria preistoria. Nessun "esistenzialismo" è altrettanto consequenziale. L'"esistenza" – il divenire in quanto pensiero pensante – è l'Essenza stessa. L'unico immutabile, capace, per il suo rigore e coerenza, di escludere *ogni altro* immutabile come contraddittorio rispetto alla premessa di base.

Chiudiamo questo nostro riconoscimento a Gentile, con un passo di Severino, in cui appare chiaramente – a chiusura del Circolo (nichilistico) – la connessione fondamentale dell'attualismo con la Grecia filosofica e il cristianesimo:

> La tradizione cristiana intende il sensibile come un *prope nihil* perché già Platone lo intende così, rispetto all'eternità dell'Idea. L'essere *prope nihil* è appunto il provenire degli enti dal proprio nulla e il ritornarvi – sì che solo la "grazia" divina può concedere quella "resurrezione" a cui essi, come tali, non hanno diritto. E il concetto evangelico di "vita eterna" come ricompensa è impensabile senza l'eternità di Dio, cioè senza l'appartenenza essenziale della vita eterna a Dio.
> Anche nell'"*epistḗmē* della verità" dell'idealismo classico tedesco è presente la dimensione ontologico-metafisica del platonismo, sebbene, a differenza del Dio creatore cristiano, l'Eterno sia essenzialmente unito al sensibile-accidentale [*unità dei contraddittori*!]; ma l'idealismo attualistico di Gentile è uno dei grandi abitatori del sottosuolo che riesce a distruggere ogni "*epistḗmē* della verità". L'attualismo mostra l'impossibilità di ogni Ente immutabile presupposto al pensiero in atto (e ogni ente così presupposto si configura inevitabilmente come un Ente immutabile). Quell'*epistḗmē* tenta di dimostrare che il divenire (che per essa stessa esiste indubitabilmente) è contraddittorio se non esiste l'Ente immutabile; l'attualismo riesce a mostrare (insieme agli altri abitatori del sottosuolo [che Severino indica anzitutto in Leopardi e Nietzsche]) che, essendo l'esistenza del divenire l'evidenza assolutamente indubitabile, è impossibile l'esistenza di ogni Ente immutabile. Ma è l'attualismo a rilevare che il pensiero in atto (l'esperienza attuale) è l'autentica configurazione del divenire: del divenire, *inteso come lo intende Platone*, cioè come unità di essere e non essere. È pur sempre questa unità a esser posta, dall'attualismo, come pensiero in atto. In questo senso il platonismo sta alla base anche del pensiero che porta al tramonto l'intera tradizione metafisica – il platonismo, dico, inteso come il luogo in cui appare in modo compiutamente esplicito quell'oscillazione, tra il non essere e l'essere, che già si affaccia nei primi pensatori greci (e che è presente perfino nel modo in cui l'eleatismo concepisce il contenuto illusorio [ma pur reale come illusione] della *dóxa*[45].

[44] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. Mondadori, Milano 1971, n. 357, p. 215.
[45] E. Severino, *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2019, pp. 106-7.

3. OLTREPASSARE UCCIDENDO E SENZA UCCIDERE (HEGEL, SPINOZA, SEVERINO)

Appartiene all'essenza del metodo dialettico hegeliano – in cui consiste il processo del contraddirsi *della verità* (Idea) proprio in quanto è un affermarsi sempre più compiuto – l'aver dentro di sé il momento negativo (l'"antitesi": esso è infatti un affermarsi per via negativa *poiché* appartiene all'essenza della verità o del positivo l'esser negazione dell'errore o del negativo), in cui questa o quella categoria (o una sintesi di categorie) – in quanto positività, bensì, ma ancora *astratta* – si nega nel senso (della contraddizione) della *non verità*: è il momento del negativo. Senza la *contraddizione della non verità* (o dell'errore: concetto astratto dell'astratto: negatività, angoscia, infelicità) non si avrebbe la *contraddizione della verità* e cioè il processo dell'affermarsi sempre più concreto del positivo (che perciò anche continuamente, ma non indefinitamente, *è e non è sé* e dunque è in contraddizione con sé).

Certo, anche la contraddizione della non verità o dell'errore è (un modo della) contraddizione della verità, ma secondo una forma diversa, onde una certa determinazione (tesi) – innanzitutto il Positivo (astratto, potenziale) di partenza – proprio per essere adeguatamente affermata (sì che originariamente è e non è sé: è la contraddizione originaria) e anzi compiutamente affermata (sintesi), si rovescia in ciò che (antitesi, negativo), per poter essere oltrepassato, deve esser negato *simpliciter* (o nel suo contenuto), *non solo* per l'astrattezza che pur lo affligge (benché sia proprio questa la radice ultima dell'errore). Come a dire che, nello svolgimento del Concetto, se ogni positività (posizione o tesi) si nega (solo) nella (o *per*: a causa della) sua astrattezza – così Hegel intende "dedurre" esplicitamente il divenire (in verità *implicitamente presupponendolo*) –, ogni negazione o antitesi si nega anche ulteriormente (nel contenuto); se cioè la negazione del positivo (in quanto astratto) importa la necessità di una più adeguata formulazione (coincidente *infine* con la negazione dell'astrattezza sua – o solo *temporaneamente*, e in ultimo *apparentemente*, del suo contenuto), la negazione del negativo importa la necessità certamente anch'essa di una più concreta formulazione (anch'essa appartiene infatti al processo del contraddirsi della verità in vista del suo toglimento finale), ma anche e ulteriormente la necessità che il suo contenuto sia negato *come tale* (e così conservato). Benché astratto, infatti, il positivo è pur sempre tale rispetto al negativo: perciò esso è "errore" *solo* quanto all'astrattezza del proprio porsi, mentre il negativo lo è *anche* quanto al suo contenuto. Necessitando perciò entrambi di esser negati e dunque superati, ma secondo due modi diversi – ancorché la forma del primo includa e determini quella del secondo, stante che la contraddizione dell'errore (o del negativo = contraddirsi, errare) è pur sempre un modo della contraddizione della verità (o del positivo) nel suo processo di concretizzazione. (Se *in assoluto* positivo astratto e sua negazione – "tesi" e "antitesi" – sono dunque "veri" e "falsi" *alla pari*, nessuno dei due essendo la "verità" senz'altro; *relativamente* al contenuto loro invece, si ha che, mentre il primo, nel suo limite, è pur il vero stesso, il secondo ne è la negazione – e perciò e in questo senso "meno" vero o "più" falso). E certo, *ogni* categoria, nello sguardo di Hegel, senza distinzione e alla pari, è verità ed errore al tempo stesso, se intesa, rispettivamente, come *momento* o come l'*intero*: Platone è la verità stessa in un suo tratto; ma è errore come isolato e assolutizzato. Ma nel suo movimento dialettico (logico e storico) se Platone, in quanto affermazione dell'*idea*, è lo stesso Hegel in forma astratta e ancora immatura, necessitante perciò non di negazione *simpliciter*, ma di un'affermazione più approfondita (che non può però non passare attraverso la sua *tentata* negazione *simpliciter*: tentativo endogeno: *auto*-tentativo inconsapevole *in fieri*), la Sofistica invece, in quanto negazione della verità, proprio, per poter esser meglio affermata nel suo fondo di verità, richiede la negazione del suo contenuto essenziale. Per tale "approfondimento" o negazione della negazione, la Sofistica si trova cioè negata *simpliciter* e perciò conservata (solo) come positivo significato di nulla (l'inesistenza della verità

essendo inesistente). (Intendiamoci: anche la Sofistica – come ogni altro momento "negativo" – oltre a non esser la verità, *anche lo è*: lo è come quel momento di negatività – dubbio, angoscia, contrasto, scissione: (*tentata*) negazione della verità non in quanto astratta, ma in quanto tale: *conditio sine qua non* di concretezze ulteriori). Un altro esempio: l'identità immediata di certezza e verità della filosofia greco-medioevale è certamente *la stessa* identità *idealistica* di pensiero ed essere, ma anche non lo è, in quanto formulata in modo immaturo e contraddittorio nel suo *realismo*; come tale richiede un radicale approfondimento, che passi attraverso la (*tentata*) negazione del suo contenuto (risolventesi in concreto come negazione (solo) della sua astrattezza), sino a convertirsi essa stessa nel proprio opposto (opposizione di certezza e verità), dunque giungendo a porsi come "dualismo definitivo" in Kant; l'"approfondimento" idealistico del concetto di "cosa in sé" importando ulteriormente (e definitivamente) la sua negazione *simpliciter* e perciò la sua conservazione (solo) come positivo significare di nulla (in ciò apparendo in piena luce che l'identità di certezza e verità – il "positivo" di partenza – implica in ultimo, e cioè in concreto, la negazione non in quanto tale o nel suo contenuto). (Nella consapevolezza, del resto, che anche la "cosa in sé" esprime a suo modo la verità dell'idealismo: come suo momento auto-negativo: condizione di concretezza idealistica ed esistente solo più che come positivo significare di un errore, per altro imprescindibile). Precisando: la "cosa in sé" kantiana è annientata nel suo porsi come verità (=nel suo astrarre dal vero Io trascendentale), ma è conservata eternamente – dunque come categoria è eterna – nel suo significato: come "ricordo" speculativo del vecchio errore, in cui l'Io, dentro di sé, si negava, ponendo un altro al di là di sé: ove tale altro, idealisticamente è certo nulla, ma è (stato) ben qualcosa il realismo *fenomenistico*: che perciò, al suo culmine, l'Idealismo annienta come verità, nell'atto stesso in cui lo conserva come errore (negato) e cioè come "fase" della storia della verità. Insomma: se per l'idealista il realismo (che si compie nel fenomenismo kantiano) in sé e per sé (nel suo contenuto cioè) è *niente* (mentre non è niente l'identità di certezza e verità del realismo antico, se non in quanto *astratta*, che è dire immediata[46]), esso però è pur stato (e per inerzia è ancora) *qualcosa*: in quanto avvolto e superato nell'idealismo, esso è (in linea di principio) annientato come verità *simpliciter*, ma proprio perciò conservato eternamente come "significato". Se la "cosa in sé" è nulla, non è (stata) nulla la fede in essa, vissuta anzi (da Kant) come verità definitiva e méta; sì che l'idealismo, proprio per annientare concretamente (e in linea di principio) tale errata persuasione, deve conservare (non annientare) un tratto di ciò che annienta: il positivo significare *di quel nulla* (la "cosa in sé") in cui si aveva fede: "vero" sì, ma non più che come "fase" o "momento" o "tappa" dello svolgersi della Verità. (Analogamente per la Sofistica come negazione della verità, oppure per le varie forme di materialismo, o di individualismo o empirismo e in ogni caso per tutto ciò che ha espresso una negazione *diretta* dell'idealismo).

Riassumendo: il positivo di partenza è e non è il vero positivo (così il tutto o l'essere o l'infinito), per esserlo richiede non già di negarsi *simpliciter*, ma di affermarsi più concretamente; ma perché ciò accada è necessario che si rovesci nel negativo (nella parte o nel nulla o nel finito), il quale, se a sua volta importa, come il primo, un "approfondimento" ulteriore, questo non può realizzarsi se non anche

[46] Così Hegel mostrava il suo apprezzamento per il realismo greco di contro al fenomenismo kantiano in voga: «La vecchia metafisica [la gnoseologia implicando comunque una metafisica corrispondente] aveva sotto questo riguardo [l'accesso alla verità] un concetto più alto del pensiero, che non quello ch'è venuto di moda ai tempi nostri. Metteva cioè per base che quello, che per mezzo del pensiero si conoscesse delle cose e nelle cose, fosse il solo veramente vero che le cose racchiudessero. Il vero, per quella metafisica, non eran quindi le cose nella loro immediatezza, ma soltanto le cose elevate nella forma del pensiero, le cose come pensate. Quella metafisica riteneva perciò che il pensiero e le determinazioni del pensiero non fossero un che di estraneo agli oggetti, ma anzi fosser la loro essenza, ossia che le *cose e il pensar* le cose [Hegel allude all'assonanza *Ding/Denken*] coincidessero in sé e per sé, che il pensiero nelle sue determinazioni immanenti, e la vera natura delle cose, fossero un solo e medesimo contenuto» (*La scienza della logica*, I, trad. it Laterza, Roma-Bari 2016, Introduzione, p. 26)

come negazione del suo contenuto *simpliciter*, che resta perciò conservato (solo) come positivo significato di nulla.

Così cioè il positivo è posto, ma anche, separato dal proprio opposto, non è posto (contraddizione della verità); per essere concretamente posto deve rovesciarsi nel proprio opposto, affinché si neghi *simpliciter* (contraddizione dell'errore o della non-verità) in questo *suo stesso* sottofondo negativo, onde restar in ultimo conservato come positivo significare. Non già nel senso che la parte o il finito, in quanto tali, non siano che (il positivo significare dell') errore; ma nel senso che proprio questo sono, se astrattamente intesi nel loro volto antitetico rispetto a "Infinito" o "Intero" e cioè come *finitezza pura* o *disiecta membra*. Il momento dialettico negativo del "concreto" astrattamente posto (=*concetto astratto del "concreto"*=A: l'intero stesso di A, *ma potenziale*: concetto astratto dell'intero in potenza) non essendo l'astratto in quanto tale, *ma il concetto astratto dell'astratto* (non-A). (Si può anche dire: l'*esito* del concetto astratto di A – l'esito del concetto astratto dell'astratto (A essendo l'intero di sé, ma in potenza, dunque intero-non intero, parte: astratto) – è la contraddizione: non-A. Concepito cioè astrattamente, A diventa non-A, in cui il concetto astratto dell'astratto-A *si esplicita come tale* e cioè come contraddizione: "A è (diventato) non-A". In tal modo il divenire della contraddizione di partenza in cui, nel modo dell'"in sé", A non è davvero A e dunque è non-A, è la *Darstellung*, dice Hegel, *l'esplicarsi e il mostrarsi* del concetto astratto dell'astratto iniziale e cioè della contraddizione stessa). (E nell'*Erinnerung* del Filosofo hegeliano, una volta cioè *conseguitosi* il Vero, concepire non più astrattamente lo A-*incipit* significa concepire concretamente il suo stesso essersi concepito astrattamente: *concetto concreto* del concetto astratto dell'astratto).

Non la "parte" *come tale* è errore, ma in quanto isolatamente intesa, dunque come sparpagliamento, separazione e frammentazione: molteplicità *pura* (direbbe Gentile), non riconducibile all' unità con le altre parti (al "sistema"); laddove *il concetto concreto dell'astratto* in cui consiste la parte-A (inclusivo come tale del concetto astratto dell'astratto in quanto *dominato*, cioè *tolto*) è la ri-affermazione (negazione della negazione) della parte come unità degli opposti ("A non è non-A" –, in cui l'"esplicarsi" di A consegue infine la propria concretezza) e perciò come momento (non fisso, se non è l'Ultimo, ma a sua volta dialettizzantesi) dell'Intero: il finito *è* l'infinito. (Ciò che anzitutto vale in relazione alla *storia ideal eterna* in seno all'Idea, ove il concetto va naturalmente inteso come sussistente *in sé*).

E dunque*:* sia il positivo di partenza, sia il suo negativo – così ogni "tesi" e ogni "antitesi" – *sono non-verità,* ma il primo *in forma solo inadeguata* (o in forma inadeguata – potenziale –, comunque "positiva"), il secondo invece in forma inadeguata *in quanto auto-negativa*. Ed è chiaro che i "due" momenti appartengono a un *unico* processo: senza il secondo, senza cioè il momento di *crisi*, in cui consiste il concetto astratto dell'astratto (che in sede "logica" è rappresentato dal "temporaneo" *isolamento* della categoria), nel quale, per la sua inadeguatezza, precipita il primo, il primo non potrebbe acquisire maggior concretezza (e in ultimo la verità che compete all'Intero concreto), in quanto negazione non dell'astratto, ma del suo concetto astratto.

Più in generale: il toglimento dell'"antitesi" richiede la negazione del suo contenuto (ridotto a positivo significare di nulla: *il male, il negativo l'errore sono non essere*), in quanto essa è mezzo, via o tramite per l'affermazione sempre più concreta della "tesi".

In guisa che in questo processo di oltrepassamento *qualcosa* viene sì annientato: non l'errore, che è di suo nulla e non si annienta il nulla; ma l'errare: sia pur non *come errare* (ché anzi così è eternamente conservato), ma (in quanto assunto) *come verità*. Annientato dunque *in quanto tale* ("antitesi") e *in quanto verità astratta* ("tesi"). L'errore è nulla, l'errare è annientato ma anche conservato (*Aufhebung*): come verità e come errare[47].

[47] L'argomentazione svolta, in quanto fa tendenzialmente riferimento alla "fede" o "persuasione" in merito a un certo contenuto, presuppone l'uomo e il mondo. In sede puramente "logica" allora, l'annientamento consisterà non

Così "oltrepassare" significa (anche) uccidere: *annientare*.

Laddove nello *sguardo del destino*, oltrepassare significa anzitutto sapere che l'oltrepassato, in tutti i suoi aspetti (anche sensibili e apparentemente futili e insignificanti) è eterno. Anche in quanto fede nell'annientamento. E non solo come fede in generale, ma come quella certa fede di quel determinato uomo in quel momento preciso della sua vita, con il sole o con la pioggia, quel sole o quella pioggia…[48]

In questo orizzonte, se si incontra un "non-Buddha", dunque una negazione del *destino* – una contraddizione: il cerchio è quadrato, l'ente è (diventato) niente –, allora questa, il cui contenuto è nulla (=errore), resta conservata in quanto negata nel suo positivo *ed eterno* significare (=errare: eterno in tutti i suoi aspetti: non solo in quanto "cerchio-quadrato" o "ente-nullo" è un certo positivo significato di nulla, ma anche come *contesto* psicologico, sociale, geografico, storico in cui si è presentato). L'affermazione "il cerchio è quadrato" o "l'ente è (diventato) niente" infatti è pur *qualcosa*: non è che non dica nulla: se mai *dice il nulla* (all'interno di un certo contesto…).

Se invece si incontra un "Buddha", dunque il *destino* stesso in un suo tratto (come tale incontrovertibile), a maggior ragione non "accade" che qualcosa – magari per dovere morale: il "distacco" *assassino*, che poi chiamano "virtù" (e in effetti è creduto una *vis*) – ne resti annientato, trovandosi certamente a non esser *solo* affermato, ma anche negato e cioè oltrepassato. *In questo caso*, tuttavia, la contraddizione non consiste nel *dire il nulla* (contraddizione della non-verità), ma nel *non dire Tutto* (contraddizione della verità: il Tutto si mostra come parte: *è e non è* Tutto). Onde la negazione non investirà più *ciò che* è detto e appare, ma l'*astrattezza* di ciò che è detto e appare.

Abbiamo esemplificato su Hegel, utilizzando la distinzione fra le due fondamentali modalità del contraddirsi, che Severino fa valere nel contesto della testimonianza del *destino* (cfr. *La Gloria*, cit., pp. 51 sgg) e se ne è concluso che se la (ogni) "tesi" è non-verità, ma in forma positiva (contraddizione della verità, che si toglie negando l'*astrattezza* del contenuto), la (ogni) "antitesi" è non-verità in forma negativa (contraddizione della non-verità, che si toglie negando anche il contenuto in quanto tale); e poiché tale negatività appartiene anch'essa, non meno della "tesi", al positivo – al Concetto nel suo movimento irresistibile –, segue che non si tratta di negatività *pura*, ma di "positiva negatività" (o negatività relativa: *dialettica*, appunto, secondo quanto *intende* Hegel).

Possiamo ancora per un poco prolungare il discorso coinvolgendo Spinoza.

Se non altro per mostrare che in lui non c'è distinzione fra l'errare in quanto senz'altro negato (contraddizione della non verità) e l'errare in quanto progressivamente inverato (contraddizione della verità). Spinoza riconduce senz'altro l'errare a questa seconda forma. E cioè sempre e in ogni caso

---

nell'eliminazione (di diritto o in linea di principio) di una *convinzione* errata, ma del suo corrispondente *metafisico* in quanto *isolamento* di una certa categoria – che, per esso e al di qua del sorgere della coscienza, si presenta *in re* come l'Intero (come anche si diceva sopra, concetto *in sé*).

[48] «La concretezza dell'oltrepassato (ossia dell'eterno che è oltrepassato) è totalmente conservata nell'oltrepassamento (laddove nel nichilismo hegeliano l'oltrepassato non è conservato "in carne ed ossa", ma "idealmente", "formalmente")» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 488). (*Va anche aggiunto* – cfr. anche Cap. I, finale del § 1 e nota 29 – che il *destino*, dunque la sua "dialettica", non suppone la verità come *risultato*, mostrandone la necessità in quanto Originario (predicato e sfondo intramontabile di ogni "mondo"), onde la contraddizione non è un "poi" rispetto a un "prima", costituendosi *immediatamente* come concezione astratta dell'isolamento (=del concetto astratto) di X (=di un certo astratto, *originariamente connesso al destino*). X apparendo originariamente cioè *come non isolato* al di là della rete alienante (=non per la coscienza nichilistica) che lo isola e in cui esplicitamente si presenta come non-X. Laddove la contraddittorietà del concetto astratto del concetto astratto dell'astratto (X=non-X) «appare, *come tale* [dunque come negata], solo nel concetto concreto dell'astratto»: E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p 44; al di qua di ciò, essa non appare come tale e cioè appare come l'incontraddittorietà di non-X=non-X. In altre parole, il nichilismo, che in quanto tale si contraddice, non sa di contraddirsi e di negare la verità *di ciò che pur appare* e che esso, isolandolo e al tempo stesso concependo isolatamente/astrattamente tale isolamento, pone di fatto – ma inconsciamente – come l'opposto di sé: non, in successione, come il suo *contrario* – come nella dialettica hegeliana (in cui la verità è in divenire) – ma, immediatamente, come il suo *contraddittorio*). Per un confronto fra le due "dialettiche, cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., Introduzione, capp. 4-6, pp. 41-71.

come conseguenza di deficienza o mancanza di elementi intrinseci. Il che, in generale, è sempre vero: la contraddizione della verità (il cui toglimento non implica la negazione del suo contenuto, ma, progressivamente, della sua astrattezza) includendo la contraddizione della non verità (il cui toglimento consiste nel negarne il contenuto) e non viceversa. Resta tuttavia la necessità della distinzione: altro è infatti sostenere che Dio non esiste, che il pensiero è sostanza, che ci sono molte sostanze ecc., altro è dimostrare l'esistenza di Dio senza ancora affermarne gli infiniti attributi o i suoi modi infiniti immediati o i suoi modi infiniti mediati ecc. Gli è che il Dio di Spinoza, come ben vide Hegel, non ha natura dialettica: come punto di partenza di un sistema *Top-down*, non è che immediatezza priva di mediazione interna che non sia la contraddizione della verità. Lungo la quale Dio "dice" sempre meglio sé, indipendentemente da quell'altro che è l'errore (=contraddizione della non verità: concetto astratto dell'astratto, negazione della verità), inesistente in Dio e lasciato, come tale e cioè come inessenziale appendice, al mondo e al suo illusorio avanzamento (stante l'adialetticità della sostanza). Ma senza il quale tuttavia, la verità, non provocata dal proprio stesso inabissarsi nell'errore, non decolla mai davvero verso la propria autentica grandezza, finendo per costruire solo (grandiosi che siano) dogmi. (O lo splendore della verità non esiste nemmeno senza la tenebra dell'errore – tanto più radicale e profondo, quanto più quella si fa davvero concreta oltrepassandolo).

Dotato dunque di sole idee adeguate (in fondo di una sola infinita idea adeguata), Dio si costituisce perciò come trascendente immediatezza, tanto immacolata quanto astratta e inoffensiva. Non la *verità*, se mai la sua infanzia (come l'innocenza rispetto alla virtù). Perfezione imperfetta quella di un Dio che non può non amare (in modo non davvero consapevole) gli uomini, giacché solo in loro – nella finitezza cosciente degli erranti (c'è materia di deduzione dell'io empirico!) – può davvero mediarsi in sé, riscattando la propria infondatezza di partenza: niente concetto astratto dell'astratto (inesistente nel Dio spinoziano), niente concetto concreto. Perfezione imperfetta, che l'uomo-filosofo ha il "compito" – il destino – di integrare. (Si rilevi che, per il *destino* – in cui la "verità" non va "raggiunta" (da Platone a Hegel), essendo invece il Luogo intramontabile dell'apparire di ogni "mondo" – la contraddizione vale non come "concetto astratto dell'astratto", ma come *concetto astratto del concetto astratto dell'astratto*: cfr. Cap. I, finale § 1 e Cap. IV, nota 48).

(Del resto, anche il Dio cristiano, per definizione onnisciente, difetta *come tale* della presenza in sé del concetto astratto dell'astratto, che si pretende immediatamente superato nello splendore di una verità priva di contraddizioni (cfr. però Cap. V, § 3). Pure, ribadiamo, una luce che non sia vittoria sull'ombra – e la più radicale e oscura –, luce non può dirsi, se non per enfasi estrinseca. Sì che così inteso, Dio non può essere onnisciente verità, proprio perché disabitato dall'errore. Cioè dalla dimensione invero *tragica,* in cui consiste lo spazio dato all'errore *in quanto assunto come verità*. Come per Spinoza, per il quale i pensieri errati «si annientano del tutto»[49], sì che all'errore non è riconosciuta alcuna rilevanza categoriale).

NOTA. Sulla contraddizione C e l'apparire infinito.

È stato detto sopra che questo esercizio di applicazione (su Hegel e Spinoza) dei due modi della contraddizione – della non verità e della verità – trova fondamento nella testimonianza severiniana del *destino*. In cui – sin da *La struttura originaria* (VIII) – si denomina la contraddizione della verità come contraddizione C; differente per struttura dalla contraddizione normale (della non verità), che

[49] *Epistolario,* Lettera a Van Blijenbergh, in *Opere,* cit., p. 1387. Avremo però modo di vedere in sede cristiana (Cap. V, § 3) un'importante integrazione in merito; così anche (Cap. VI, § 7) quanto al tema paolino dell'*eum peccatum fecit* (2 *Cor*, 5,21) e cioè dell'incarnazione di Dio.

di quella è comunque individuazione o modo. E la differenza, già lo rilevavamo nell'applicazione, sta in ciò, che mentre il toglimento (negazione) della contraddizione normale consiste nel toglimento (negazione) di ciò che essa afferma (per esempio che l'ente diventa niente; che io agisco; che Dio crea il mondo o, più semplicemente, che il cerchio è quadrato…), il toglimento (negazione) della contraddizione C richiede che sia negato e perciò oltrepassato non il *contenuto* affermato (in quanto riconosciuto "incontrovertibile", ad es.: l'esser sé dell'essente; il non esser l'altro da sé; il non diventar altro e dunque il non diventar nulla…), ma la sua *astrattezza* (per la quale non è compiutamente fondato – sì che *non* è davvero incontrovertibile), onde venga ulteriormente e sempre più concretamente o profondamente affermato, in relazione alle connessioni necessarie che esso mostra via via di implicare (nella testimonianza *linguistica*: cfr. Cap. VI, § 5, *NOTA 2*). E perciò, poiché queste sono riconosciute *infinite* (v., ad es., *Oltrepassare*, IX, § 1), segue *da una parte* che solo in seno al concreto e totale apparire *infinito* la contraddizione C è risolta (da sempre e per sempre: solo in e per tale relazione un ente – ogni ente – è quello che davvero è); e *dall'altra*, poiché l'Io del *destino* è apparire *finito* (in cui l'apparire infinito – "luogo" indiveniente di *ogni* apparire e scomparire – non può sopraggiungere), diversamente dalla contraddizione normale, essa richiede un cammino infinito, prolungantesi perciò indefinitamente oltre la morte (dell'io "empirico" della volontà), all'interno di ogni Io del *destino*, come "terra che salva" e dunque – oltre la storia del dolore – come *storia gloriosa* della Gioia. (In forma nichilisticamente stravolta, in merito alla «conformità completa della volontà con la legge morale», Kant formula, in sede pratica, «un *progresso* che va all'*infinito*», dunque al di là della vita terrena; perciò «supponendo un'*esistenza* che continui all'*infinito*»[50]: ciò che avrebbe poi potentemente influenzato Fichte e il suo concetto di "vita beata").

Posto dunque che la contraddizione C è determinata dall'apparire astratto, parziale del Tutto (in un certo cerchio dell'apparire o Io del *destino*), segue che alla base della sua affermazione sta l'affermazione *dell'esistenza dell'apparire infinito*. (Si conferma intanto che la contraddizione normale si fonda a sua volta sulla contraddizione C).

Chiarito dunque in che consiste la contraddizione C, andrebbe messo in luce il fondamento sulla base del quale si afferma l'esistenza dell'apparire infinito, escludendo cioè che l'apparire attuale del *destino* sia esso la totalità concreta dell'essente.

In questa nota, vorremmo limitarci a indicare i vari luoghi e i modi in cui Severino ha mostrato l'incontrovertibilità di questa disequazione fra apparire attuale, finito e apparire totale, attuale e infinito; e dunque l'incontrovertibilità dell'affermazione dell'esistenza dell'apparire infinito (ciò di cui, diciamo, nella "terra isolata", il Dio cristiano è "il più simile"). (Giacché la semplice affermazione per cui l'apparire attuale è finito, *presuppone* l'infinito: su che base infatti sostenere che l'apparire attuale è finito se non *perché è contraddizione*? ma su che base sostenere che è contraddizione se non *perché è finito*? Laddove si tratterebbe di uscire dal circolo, mostrando che l'apparire attuale non è l'apparire della totalità degli essenti).

Come detto, «sin dalla *Struttura originaria* – scrive Severino – il motivo per il quale si afferma la finitezza dell'originario [apparire attuale del *destino*] – e pertanto l'essere contraddizione C da parte dell'originario – è che tale finitezza è implicata dalla differenza tra l'originario e la totalità degli essenti»[51]

Rileviamo anzitutto che in *Essenza del nichilismo* è confermato che l'apparire attuale è apparire finito e perciò *apparire finito dell'infinito* (ossia della totalità[52]); né può diventare apparire infinito,

---

[50] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1979, II, *Dialettica della ragion pura pratica*, cap. 2, § 4, pp. 148-9.

[51] E. Severino, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 92. Quasi sessant'anni dopo, Severino ribadirà che «in quanto appare nel finito, la stessa infinita concretezza dell'Infinito è un finito» (*Storia, gioia*, cit., p. 163).

[52] In merito all'aporia per cui un insieme infinito non può, come tale, essere, una "totalità", giacché se è totalità allora non è infinito, Severino rileva che la contraddizione è determinata dal concepire tale insieme in senso "matematico" e

perché il tutto appare già infinitamente [come superamento di ogni contraddizione] e dunque in un apparire diverso dall'apparire attuale […] L'immutabile diviene, in quanto, nell'apparire finito, appare e scompare. Ma, nell'apparire infinito, l'immutabile è anche l'indiventabile […] L'apparire finito non può diventare l'indiventabile. Ciò vuol dire che il toglimento della contraddizione, nella quale consiste l'apparire in quanto finito [si tratta appunto della contraddizione C], è un toglimento infinito: l'apparire finito – e dunque la stessa verità [=la struttura originaria come struttura *formale* dell'incontrovertibile] è una contraddizione infinita, ossia il luogo in cui l'essere va infinitamente disvelandosi è anche il luogo in cui l'essere è destinato a restare infinitamente nascosto[53].

Ancora in queste pagine tuttavia, «viene lasciato implicito il motivo per il quale l'originario [l'apparire attuale] è un finito [e non la totalità di ciò che appare]»[54]. In tal modo ripresentandosi l'ombra del circolo vizioso, onde la finitezza dell'apparire attuale è determinata dal suo essere in contraddizione e questo da quella.

E certo che l'apparire attuale è continuamente oltrepassato nelle configurazioni di cui di volta in volta è l'apparire; ma è anche vero che si tratta di tutte le configurazioni *passate*: «come escludere che lo stato attuale sia l'ultimo […] che non vi siano altri eterni, oltre quelli che appaiono nello stato attuale?»[55].

D'altra parte questa domanda pone in luce un problema e – come Severino mostra in *Studi di filosofia della prassi* (primo studio, Parte seconda, cap. I, §§ 1-2) – «essere nel problema è essere nella *contraddizione*», giacché un *problema* implica l'equivalenza di principio delle soluzioni opposte, fra loro contraddittorie. Ma allora è impossibile che l'apparire attuale, in quanto è contraddizione, sia la totalità degli essenti, l'infinito stesso.

«*La Gloria* – seguita Severino – riprende e sviluppa compiutamente il tema dell'apparire infinito e indica un nuovo (ma complementare) motivo per il quale la struttura originaria [=l'originario= il "destino"] non è la totalità concreta degli essenti»[56]. *La Gloria* rileva infatti che il cerchio attuale dell'apparire del *destino* (la struttura originaria della verità) non è il Tutto, perché «per lo meno non contiene quella determinazione che consiste nel risolvimento del problema se ciò che attualmente appare [=attuale apparire del *destino* in cui appare con verità tutto ciò che appare] sia o meno la totalità concreta dell'essente»[57]. Vale a dire che l'apparire attuale non mostra di essere l'apparire della soluzione del problema (se l'originario sia o non sia la totalità).

---

cioè come costituito da elementi «isolati gli uni dagli altri», di modo che «tale molteplice si presenta come qualcosa cui è sempre possibile aggiungere altri elementi e che quindi non può essere una totalità – e, se essi sono intesi come totalità, è inevitabile che tale totalità non possa presentarsi che come un insieme finito». Ma se un certo molteplice infinito (contenuto) non è assunto come separato dalla sua forma (in quanto *totalità infinita di tale insieme*), «allora è contraddittorio che a ciò che appare come totalità infinita» si possa aggiungere dell'altro. «"Totalità infinita" è un che di autocontraddittorio solo se si separa la forma dal contenuto della totalità infinita» (E. Severino, *Oltrepassare,* cit., pp. 481-2).

[53] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 175-6. Il tema resta confermato sino agli ultimi scritti, in ciò riscattando e inverando il concetto classico di "trascendenza" (*sibi relictus*, al tempo stesso *contraddittorio e presago*), giacché il Tutto concreto e infinito è destinato a non esaurirsi nel suo apparire *sopraggiungente*, «sì che esso sta eternamente al di là – nascosto nel proprio assoluto apparire – di ogni suo tratto che il dispiegamento della terra possa mostrare nei cerchi finiti [negli "Io"] del destino» (*Oltrepassare*, cit., p. 476). Tale infinito concreto è la "Gioia", come tale distinta e trascendente rispetto all'infinito cammino stesso in cui consiste la "Gloria", *sovrastante* dunque «ogni terra e destinata a mantenersi all'infinito in questo suo sovrastare» (*ibid.*, p. 587). «Da tale concretezza è isolata la stessa Gloria della Gioia: altrimenti la Gloria della Gioia esaurirebbe l'inesauribile e non sopraggiungente concretezza del Tutto ed esaurirebbe e quindi renderebbe impossibile l'inesauribile sopraggiungere della Gloria della terra – e pertanto sarebbe l'impossibile toglimento, nel finito, della contraddizione C» (*ibid.*, pp. 680-1).

[54] E. Severino, *Testimoniando il destino,* cit., p. 93.

[55] *Ibid.*, p. 94.

[56] *Ibid.*, p. 96.

[57] *La Gloria*, cit., p. 79.

Ma tale soluzione è impossibile che non esista: se non esistesse (se fosse un nulla), allora sarebbe un nulla anche il problema coi suoi due corni, perché in tal caso la struttura originaria del *destino* non sarebbe né l'uno né l'altro: né totalità, né parte (né totalità, né non-totalità), cioè essa stessa – che è l'apparire dell'incontrovertibile – sarebbe un impossibile e cioè un nulla.

Ma la soluzione non può cadere dalla parte dell'essere essa la totalità. Infatti «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»[58]. Ciò che si dimostra, rilevando che tutto «ciò che *incomincia* ad apparire non appartiene necessariamente alla dimensione senza di cui, nel cerchio finito del destino, non può apparire alcun essente [e in cui consiste lo "sfondo", cioè la struttura originaria e formale della verità, di cui *l'apparire dell'esser sé* è il cuore]»; dunque «è contraddittorio che un certo essente che incomincia ad apparire incominci a unirsi necessariamente con la totalità di ciò che appare e con lo sfondo, *in quanto essi sono tali* (e non in quanto essi sono essenti)»[59]. Intendiamoci: ogni essente – questo rumore, ad es. – è necessariamente unito *al destino* (o struttura originaria o sfondo trascendentale o, come altrimenti la chiama Severino, struttura *persintattica* o "categoriale", in opposizione alla dimensione *iposintattica* o "empirica") e perciò, sopraggiungendo, sopraggiunge così connesso – incomincia cioè ad apparire la sua originaria connessione con lo sfondo o nel suo esser in relazione allo sfondo –, ma proprio perciò, mostrando di non appartenere alla dimensione senza il cui apparire è impossibile che qualcosa appaia, altrimenti non incomincerebbe, essendo un tratto di ciò che, in quanto condizione dell'apparire di ogni incominciante, non incomincia, non diviene: neppure come apparire e scomparire; si dovrà dire allora che è necessariamente unito allo sfondo (persintassi) *in quanto essente*, non *in quanto incominciante* (iposintassi). Se infatti «un essente appartiene necessariamente allo sfondo – ossia è necessariamente in sintesi con esso in quanto esso è sfondo [=struttura persintattica della verità, come tale onnipresente e indiveniente] –, tale essente appare già da sempre e per sempre, ossia è impossibile che incominci ad apparire»: per tale appartenenza sarebbe un inoltrepassabile, cioè «un essente senza il cui apparire è impossibile che appaia alcunché [essendo esso un tratto della struttura formale della verità]»[60].

Per il motivo per cui è allora necessario affermare la Gloria come un cammino infinito (e infinitamente dilatantesi), in cui la *terra pura* non solo salva e libera dalla "terra isolata", ma anche e soprattutto (si) mostra come inesauribile apparire degli spettacoli della Gioia; *per questo stesso motivo* (=è contraddittorio che un incominciante non sia oltrepassabile da un oltrepassante a sua volta necessariamente destinato ad essere oltrepassato: è contraddittorio un sopraggiungente inoltrepassabile) può ritenersi dimostrata l'esistenza dell'apparire infinito, "trascendente" l'attuale apparire del *destino* e anzi ogni configurazione, anche la più ricca e sovrabbondante, in cui il *destino* è destinato ad apparire (in ogni caso infatti come un Infinito finito) – e dunque che l'oltrepassamento della contraddizione C è un percorso infinito[61].

Il che tuttavia

[58] *Ibid.*, p. 93.
[59] *Ibid.*, p. 95.
[60] *Ibid.*, p. 101.
[61] L'oltrepassare *incomincia*: «se non incominciasse, sarebbe da sempre, sarebbe un passato infinito che non potrebbe mai giungere alla configurazione presente della terra» (*Testimoniando il destino*, cit., p. 136); ma *non ha fine*: «se l'oltrepassare avesse compimento sarebbe un processo finito, e il suo compimento sarebbe [contraddittoriamente] un inoltrepassabile. Se l'apparire infinito non esistesse, la Gloria della terra – che è necessaria – sarebbe impossibile» (*ibid.*, p. 110).

non significa che sia contraddittorio che un essente che incomincia ad apparire incominci ad appartenere, *come oltrepassato*, a tale sfondo, ossia alla dimensione il cui oltrepassamento è impossibile […] Si è mostrato che è contraddittorio che un essente che incomincia ad apparire incominci, *come non oltrepassato*, ad appartenere alla dimensione il cui oltrepassamento è impossibile […] Ma – stiamo dicendo – è una situazione essenzialmente diversa quella in cui un essente, incominciando ad apparire, incomincia, *come oltrepassato*, ad appartenere necessariamente allo sfondo[62].

Naturalmente anche questa situazione richiede di esser eventualmente dimostrata. Ed è appunto ciò che accade ne *La Gloria* (IV, § 1), in cui si mostra che – nel momento del tramonto effettivo del nichilismo e per sempre in seguito – è necessario sostenere che la totalità dell'errare debba riapparire in tutta la sua concretezza e specificità (altrimenti l'apparire della terra che salva non negando la concretezza dell'errare non sarebbe negazione *concreta* – e dunque sarebbe fede). E in tal modo resti per sempre conservato, libero da ogni forma di "oblio" (che invece frammenta il passato nella coscienza del mortale). «Dire che la configurazione definitiva dell'oltrepassato è il suo incominciare, come oltrepassato, ad appartenere necessariamente allo sfondo significa che 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, ossia è destinata a non sottrarsi con alcuna sua parte al cerchio finito dell'apparire del destino»[63].

È questo il motivo per cui la Gloria non si costituisce "solo" come un cammino infinito, ma anche infinitamente "crescente" (al di là di qualsivoglia forma di *poíesis*, naturalmente): ogni grado del percorso restando infatti *totalmente conservato* (mai "obliato") nel suo esser superato. (Così il cristiano pensa – dovrebbe pensare – la "vita" in Cielo).

Ed è chiaro, lo si è visto, che la contraddizione C suppone la "vita infinita". Ove il termine "vita", del tutto inadeguato, proprio nulla ha da vedere con *bíos* (*vita quam vivimus*), e *zoé* (*vita qua vivimus*): questa universale, quella sua individuazione (entrambe intese come *conatus, streben*, sforzo: produzione/distruzione). La quale via via nasce e muore, nel seno permanente e infinito di *Zoé*: il Dio-vita, cui oggettivamente guarda il Vannini credendo di essere, proprio così, autentico cristiano. Ove il cristiano "meno" nichilista sa bene (=crede "con tutto il cuore" – il che non può significare però che non dubita) che la "nascita" (altro concetto tutto da meditare) di un uomo dà inizio a un cammino infinito (proprio di "quell'uomo" che già da sempre era in Dio: una prima fase finita, intessuta di dolore; una seconda, infinita, di crescente gioia: cfr. Cap. V, § 3), *presagendo* in tal guisa che se è vero che «moriamo attraverso tutta la vita», «ciò che noi chiamiamo morte è in realtà la fine della morte»[64].

(Qui, diremmo, il pieno riscatto della nozione di "morte mistica", liberata dal gravame autocontraddittorio *tecno-superomistico*, con cui il mistico la vive e cioè come una "tecnica" volta a lasciarsi completamente possedere dalla potenza assoluta di Dio, onde *diventar Dio* – cioè infinitamente più potente di ciò che la Tecno-scienza, separata dalla Mistica, potrà mai conseguire).

---

[62] *La Gloria*, cit., p. 112.
[63] *Ibid.*, p. 113.
[64] K. Rahner, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 78. (Una "fine" che non può essere *annientamento*, giacché altrimenti la morte lungi dall'esser vinta, proprio perciò trionferebbe).

4. CRISTIANESIMO E *DESTINO*

L'architrave del presente scritto, guardando alla *testimonianza del destino*, consiste nella affermazione della corrispondenza necessaria fra la dimensione della "terra isolata" (il nichilismo come persuasione del diventar nulla e da nulla, dunque della volontà, del dolore e della morte) e la "terra pura" (ciò che, libera dalla rete isolante e stravolgente, costituisce il retroscena insospettato e l'infinita ricchezza inconscia di ogni evento del "mondo"). Così incomincia infatti la nostra Introduzione, che abbiamo chiamato *Implicatio*, in quanto forma contratta, del testo che ne è poi l'esplicazione. «Se la terra *non* isolata non fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento»[65].

A sua volta, il cristiano dice (dovrebbe dire): qualsiasi cosa – un albero, una stella, un uomo – presenta due volti profondamente diversi a seconda che lo si consideri separatamente da Dio o in relazione a Lui. La sapienza cristiana ci dice, naturalmente, che ogni ente esiste in e per tale relazione; ma lo sguardo "moderno", tendenzialmente, fa come se questa non ci fosse, lo separa dall'Essenziale, lo isola, in tal guisa stravolgendone l'identità più profonda. Botanica, astronomia, antropologia non sono ancora nulla se i rispettivi oggetti non sono visti "in Dio": *credo ut intelligam.* Il motto agostiniano mostra in chiara luce come la fede sostituisca la metafisica, senza la quale, per Aristotele, la fisica brancola nel vuoto (come tutte le altre scienze). *In primis et ante omnia veritas*. (Laddove oggi la Chiesa stessa si rivolge sempre più alla scienza per sapere "che cos'è" una cosa; un vero paradosso, stante che ormai da tempo la scienza ha rinunciato a verità "definitive", riconoscendo la propria natura insuperabilmente *congetturale*).

L'esito dell'isolamento di un uomo da Dio, fa sì che esso appaia come un granello di polvere, che è stato nulla per un tempo abissale e che tornerà nel nulla per sempre, insensatamente. Laddove, tutto all'opposto, il tenerlo in connessione con Dio significa coglierne il *valore infinito*: egli esiste da sempre in Dio (cfr. Cap. V, § 3) e, in fondo e in questo senso (nell'essenza – *individuale*, per il cristiano – o come si voglia dire), non è mai nato, né mai morirà – salvo nel suo aspetto più esterno (che è riconosciuto uscire e tornare nel nulla: l'evidenza irrinunciabile, che poi manda tutto a carte quarantotto!).

Ebbene, nella dimensione della "terra isolata" e perciò dell'Errare, a noi pare che il cristianesimo sia la sapienza che, suo malgrado, in forma più compatta e sistematica di altre (naturalmente senza negare alternative talvolta altissime, dall'Islam all'Oriente), lascia trapelare in sé una Grandezza (il *destino della verità*) che, sebbene la oltrepassi infinitamente, al tempo stesso ne riscatta la follia di fondo, conservandola in sé come *"il più simile"*, dunque come il suo più intimo *presagio*. A ribadire che, per noi, l'*errare* cristiano allude "di più" al *destino* rispetto alle altre sapienze della terra isolata. Essendo esso la forma di sapienza isolata *meno coerente* rispetto all'isolamento di base che si porta in seno, in quanto espressione del massimo sforzo di *volontà* di salvezza e di eternità di *tutte* le cose (pur partecipando sino in fondo, con Parmenide e Platone, della persuasione che "divenire" significhi incominciare e cessare di essere).

Se cioè «la Veglia della pura terra è la sapienza nascosta che corrisponde a ogni tratto della terra isolata» – «giacché il sogno della follia non può far sì che la Veglia abbia a cessare, ossia che la terra cessi di apparire nel destino»[66]–, più specificamente, le varie configurazioni della sapienza

---

[65] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 318.

[66] E. Severino, *Dispute sulla verità…*, cit., p. 220. Come si mostra ne *La morte e la terra* (cap. VIII), «ogni tratto della terra isolata è pertanto l'esito (il risultato) dell'isolamento di un certo tratto della pura terra. E *La morte e la terra* mostra che, ciò nonostante, tale esito è quel che vi è di "più simile" al tratto della pura terra il cui isolamento ha condotto all'apparire di quell'esito […] È in questo senso […] che è necessario che ad ogni tratto della terra isolata "corrisponda"

dell'isolamento (qualsiasi visione del mondo, dall'antichità a oggi) sono il modo in cui nella terra isolata, sotto le più diverse prospettive e più o meno celata, è presente la sapienza del *destino*. Ebbene, e daccapo, il cristianesimo, in quanto *volontà* che esista Dio, l'al di là, l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei corpi, l'apocalittica (cioè *rivelatrice*) fine del mondo, il giudizio universale e la vita infinita in quanto contemplazione gioiosa di Dio, nella libertà definitiva dall'errore, dal male e dalla morte (e lo stesso Eden, in quanto Originario non ancora invaso dalla violenza dell'isolamento), a noi appare, complessivamente, la dottrina in cui più esplicitamente di altre parla, rovesciata, la Voce del *destino*[67]. Se *ogni* tratto della terra isolata è una forma di violenza sul *destino* (non nel senso che lo annienti o ne annienti una parte, ma nel senso che lo nasconde, dando *linguisticamente* spicco alla terra isolata, con tutti i suoi dèi, come l'*unica*: cfr. Cap. VI, § 5, *NOTA* 2), se cioè *ogni* tratto della terra isolata è cioè una sorta di strozzamento del Respiro del *destino*, ebbene a noi pare che nel cristianesimo tale Respiro, sia pur rovesciato, si faccia sentire più che altrove. Lo stesso Severino, che non ha mai sostenuto esplicitamente questa tesi, ce ne dà indirettamente conferma, ci sembra, laddove scrive: «Si può dire che [le due forme di sapienza in cui consistono] cristianesimo e tecnica tendano ad essere gli "estremi", tra i quali si dispongono tutti i "medi" [tutte le altre sapienze] da cui è costituita la cultura e la civiltà occidentale»[68].

Al culmine del nichilismo, la Tecnica; al suo principio – dunque meno remoto, diciamo così, dall'*età dell'oro* –, il Cristianesimo: il corpo ancora caldo dell'Ucciso – sovrabbondante dei gioielli di Quello, ma ormai stravolti, slegati e sparsi, stretti nel pugno rapinoso di chi venera ormai, *sibi relictus*, non più che un fantasma –, di contro all'arido gelo della tecno-scienza nichilisticamente avvertita, indeterministicamente consapevole della casualità dell'accadere e, nei suoi apici, della nullità irrimediabile del Tutto.

D'altra parte, quanto più la coerenza nichilistica appare nella sua nudità, tanto più pura appare l'essenza folle di essa (Leopardi, il più grande: profeta del naufragio della tecno-scienza), onde gli estremi finiscono per toccarsi. Cristianesimo e Leopardi massimamente alludono alla verità del *destino* per ragioni opposte: il primo, si diceva, perché sostiene (quasi) la salvezza (non certo l'eternità) *di tutto* (anche dei corpi individuali), sia pur su fondamenti che la rendono impossibile; il secondo, perché sostiene la salvezza *di nulla*, onde emerge, pura, la "verissima pazzia" dell'essere-che-non-è. Là si è a un passo – ma è un abisso immane – dall'affermare che tutto è "salvo" perché *tutto è eterno*; qua si è a un passo – ma è un abisso immane – dal riconoscere che se e poiché è "pazzia" (identità degli infinitamente opposti), *non può esser vera*, onde il contenuto del pensiero leopardiano – l'"arido vero" – è impossibile. Proprio perché massimamente *incoerente* rispetto alla propria premessa di base (tuttavia confermata come evidente), il cristianesimo è il "più prossimo" al *destino*; all'opposto, proprio perché massimamente *coerente* alla propria premessa di base, Leopardi lascia apparire nella sua nudità e purezza la follia dell'impossibile.

Chiediamo: come si configura il cristianesimo (non di Gentile o Vannini ovviamente, ma di S. Paolo, Agostino, Tommaso e – proprio per la sua radicalità inaudita in cui lo stesso cristianesimo tende a superar se stesso – dello stesso Eckhart, così come, ad es., del rosminiano papa Paolo VI) nella pura terra?

---

un tratto della pura terra. Pur essendo essenzialmente opposto alla verità, e anzi proprio perché opposto ad essa, l'errore allude in qualche modo ad essa» (E. Severino, *Testimoniando il destino,* cit., p. 118).

[67] Se facessimo questo "gioco": alla luce della verità del *destino* e tenendo al tempo stesso fermo l'errore (il diventar altro/nulla) come se fosse verità, si chieda: qual è la sapienza della terra isolata che – nella infinita differenza – è "più simile" al *destino*? Ebbene a noi pare che nessuna sapienza – considerata nel suo nocciolo resistente che la tradizione (per quanto ormai annacquata) ci consegna intatto – possa esser paragonata al cristianesimo (complessivamente intesa come in ogni suo tratto).

[68] *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 309.

Avendo portato in luce «la necessità che a ogni tratto della terra isolata, e dunque anche a quel tratto che è il cristianesimo, nella terra degli dèi corrisponda qualcosa, una sapienza nascosta, non un nulla»[69], dunque essendosi lasciato alle spalle il problema per cui «col tramonto dell'isolamento della terra, di quel tratto della terra isolata che è il cristianesimo (e di ogni altro tratto – ad esempio l'arte, la natura e l'amore) potrebbe anche non rimanere alcunché – e dunque nella terra degli dèi il contenuto del cristianesimo potrebbe essere un nulla»[70], Severino è comunque prudente nel rispondere (ancorché la costante attenzione al cristianesimo nei suoi scritti, come "luogo" favorito di metafora, al fine didascalico di chiarimento di concetti assai ardui, ci pare sintomatico della riconosciuta *privilegiata similarità* con il destino):

> Ma il linguaggio che testimonia il destino non sa ancora decifrare la corrispondenza tra i tratti della terra isolata e quelli della pura terra. Sa dire soltanto che la pura terra, in quanto non isolata dal destino, non appare nella fede, non è la volontà della fede, ovvero non è fede nell'esistenza del diventar altro e non è fede-volontà di far diventar altro; ma non sa dire come un certo tratto della terra isolata (ad esempio la fede in un Dio) si configuri in ciò che nella pura terra gli corrisponde. Tale corrispondenza è, per il destino della verità, un problema autentico[71].

Noi proviamo allora a sostenere che se quella "fede in Dio" esce dalla propria genericità (che vale per ogni fede e per ogni dio) e si presenta nella veste della fede, ripetiamo, di Agostino o di Eckhart, come di Benedetto XVI, allora nella pura terra non può in fine corrispondervi altro – tratto per tratto – come il "più simile", libero dalla *fatale angustia* di quella fede, che il *destino della verità* nella sua più ampia strutturazione. Sciolto dunque dalla stessa dimensione linguistica – che come "testimonianza" funge da medio fra i due "mondi" –, giacché il linguaggio, dunque lo stesso linguaggio che parla del *destino*, «è un tratto della terra isolata: non perché il destino, da esso testimoniato, sia un tratto siffatto, ma perché il linguaggio è *volontà* di testimoniare e indicare il destino. E d'altra parte il destino stesso, *in quanto così indicato – non* in quanto tale –, appartiene alla terra isolata»[72] (Cfr. Cap. VI, § 5, *NOTA 2*).

Nel suo concetto di "Dio", Vannini ritiene di averlo liberato dalle pastoie ingombranti e anzi contraddittorie della metafisica greca: «una metafisica cristiana è un corpo assurdo all'interno del cristianesimo»[73]. Non rendendosi conto da un lato che fuori dalle categorie greche, il cristianesimo sprofonda in quella configurazione tendenzialmente indeterminata e ambigua, rispetto al rigore filosofico-ontologico, che caratterizza il mito; dall'altro che è lui per primo, del tutto inconsapevolmente, a ribadirne l'anima greca e *la base meta-fisica* di ogni metafisica; vale a dire quell'*apparente* "fenomenologia" con cui, credendo di "descrivere", in forma "neutra", il mutare dell'esperienza (il divenire), lo si *interpreta*, caricandolo di significati che lo oltrepassano. La "meta-fisica" di partenza in cui consiste la *dottrina* (la *teoria*: un'autentica *weltanschauung*) del divenire

---

[69] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 333

[70] *Ibid.*

[71] *Testimoniando il destino*, cit., p. 119.

[72] *Ibid.*, p. 334. Prosegue Severino: «E' quindi necessario non solo che alla testimonianza del destino che appare nella terra isolata del cerchio originario corrisponda, nella terra isolata di ogni altro cerchio [ogni altro "Io"], ciò che è il più simile a tale testimonianza, ma che in ogni terra degli dèi di ogni altro cerchio e dello stesso cerchio originario sia presente ciò che è la dimensione più simile a quella testimonianza» (*ibid*.). Il tema del linguaggio come appartenenza alla terra isolata, sia pur come testimonianza del *destino*, è affrontato da Severino in vari luoghi della sua Opera. Tenendo fermo che «il destino non è e non appare perché è detto, ma può esser detto perché appare [al di là del linguaggio]» (*Storia, gioia*, cit., p. 175), ne citiamo alcuni: *Oltre il linguaggio*, cit., Parte terza; *La Gloria*, cit., XI, 3-4; *Oltrepassare*, cit., II, 6; *Storia, gioia*, cit., Parte prima, IV, 5; *La morte e la terra*, cit., III, 5-8; *Volontà, destino, linguaggio*, Rosenberg&Sellier, Torino 2010, cap. 6.

[73] *Dialettica della fede*, cit. p. 39

come (far) diventar altro/nulla e da altro/nulla. Su questa linea Vannini giunge sino a sostenere che «il nulla abita davvero accanto all'essere», oppure che «se è ben vero che verità è il nulla intorno a noi [Leopardi sottoscrive], assenza di valori, di senso, altrettanto vero è che troviamo in noi stessi, nel fondo dell'essere, l'assoluto, la verità e il senso» [74]. Diciamo: *ma al fondo del divenire non può esserci che il Divenire*! Giacché poi *come* troveremmo Dio se non divenendo? E cioè *annientando*, nel celebrato *distacco*, tutto ciò che ci fa intralcio? *Virtus* in quanto *poíesis*. Ma cosa sia *poíesis* lo dice Platone (per tutti e per sempre): ogni "causa", che sia responsabile del passaggio *ek toû mè óntos eis tò ón*, "dal non essere all'essere" (*Simposio*, 205 b-c). Altro che "liberi" dalla metafisica greca! Del tutto immersi in essa e, per l'inconsapevolezza profonda, senza alcun controllo. E la tremenda risata di Dioniso attende tutti gli incauti che s'impegnano a scoperchiare "virtuosamente" l'Olimpo della metafisica greca.

Dunque senza ontologia, il Dio biblico – di Abramo, Isacco, Giacobbe e Gesù – resta indeterminato ed ambiguo (come del resto il Buddha e il Brahman).

E d'altra parte è proprio l'ontologia, portata alle estreme e più rigorose conseguenze (Leopardi, Nietzsche) a detronizzarlo: Dio è troppo!

Dovremo allora considerare come un puro abbaglio la tesi di R. Otto, secondo cui, niente meno, «il sacro è una categoria puramente *a priori*»[75]? Risposta: sì e no: *contraddizione e presagio*!

Giacché è vero che Dio è *troppo* (rispetto a ciò di cui – il divenire, il mondo – dovrebbe essere il Dio), ma è al tempo stesso *troppo poco* dinanzi al *destino*, onde è richiesto il suo recupero alla grande – se proprio vogliamo conservarne il termine.

Ci pare cioè decisivo considerare che

> Quando nella nostra cultura si mette in questione Dio, lo si fa seguendo un'unica direzione. Dio è sempre sentito come qualcosa di *eccessivo*: una speranza (o un timore) esorbitante; un oltrepassamento smodato della sobrietà con cui il mondo ha tracciato i propri confini. Dio è *troppo*. Esiste soltanto il mondo. Si deve rinunciare all'eccesso. La rinuncia viene espressa dalla parola ateismo che, alla lettera, indica l'esser privi di Dio, l'esser privi della bella illusione – o dell'incubo, che è l'altra faccia dell'illusione dello smisurato.
> Ma c'è anche un altro modo di mettere in questione Dio. In esso, ci si allontana da Dio, perché Dio è *troppo poco*: perché è l'invenzione di chi ha la vista troppo corta e non sa scorgere l'ampiezza del cielo; perché inventare Dio significa essere dominati da quello stesso pessimismo che porta alla convinzione che non esista nient'altro che il mondo. Ci si volge a Dio, infatti, per essere salvati dal niente, cioè perché l'uomo crede di aver bisogno di un salvatore. Proviamo a pensare, allora, che più in alto di Dio sta ciò che non salva, perché non c'è nulla che abbia bisogno di essere salvato dal niente[76].

Ebbene noi diciamo che la terra isolata, nonostante l'isolamento (che non è e non può essere assoluto, se lo fosse sarebbe essa la verità), in alcuni suoi privilegiati "luoghi", *sente* che c'è *altro* oltre lo stesso Dio che pur si sforza di affermare (è l'essenza della teologia mistico-negativa di ogni tempo: dall'Uno plotiniano alla *Gottheit* di Eckhart all'*Ungrund* di Böhme, all'*Alter* luterano, all'*Umgreifende* di Jaspers).

---

[74] *Ibid.*, pp. 129 e 37.

[75] *Il sacro*, cit., p. 127. Vannini dissente profondamente, giungendo addirittura ad opporre "sacro" a "mistico": «Sacro è opposto a mistico. Sacro è separante. Spezza l'Uno, che è il tutto, mentre il mistico, ovvero lo spirituale, è pensiero dell'Uno. In quanto separante, il sacro è maledetto: divide l'Uno, introduce il due, il pensiero del male, il non-pensiero, mentre il pensiero, lo spirito, è esperienza dell'Uno» (*Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 107). Una differenza davvero campata in aria! È ben vero che "sacro" implica "profano", da cui si separa; ma forse che non fa lo stesso il "mistico" col suo *distacco*? Forse che non fa "due" con *ciò da cui* ci si distacca, onde il "monismo" è in verità dualismo? Forse che tale dualismo non è *il fondamento* del "distacco" mistico? Dunque il "mistico" in tanto unisce in quanto separa, annientando il separato (che esige di esser pur *qualcosa* per essere annientato e dunque *si aggiunge* all'Uno e, con esso, fa proprio *due*).

[76] E. Severino, *Sortite*, cit., p. 129.

Si fa presto a dichiararne l'"irrazionalità", come fa ad esempio R. Otto: non in forma critica, sì anzi di positivo riconoscimento in quanto *conoscenza sentimentale* (del tutto opposta alla *comprensione razional-concettuale*); in tal modo restando totalmente ciechi circa l'assoluta irrazionalità della presunta "razionalità" (=l'ente è *quando* è e *quando* esso – l'ente, il non niente! – non è, allora l'*ente è niente*), sorpassata perciò da un *presago* "sentire", in cui in qualche modo trapela, attraverso le fessure della malattia, ciò che la sopravanza infinitamente. (Lo sapeva bene Pascal, il cui "cuore" supera di tutta passata l'*esprit de géométrie*, così deludente in ambito metafisico).

Quando *ex abrupto* Gesù chiede ai suoi discepoli «Voi chi dite che io sia?» (*Mt*, 16, 15; *Mc*, 8, 29; *Lc*, 9, 18). Nello sbigottimento generale è Simon Pietro a rispondere: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente». Al che Gesù replica: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il padre mio che sta nei cieli» (*Mt*, 16, 16). Nulla di "umano" dunque, ma qualcosa di sovra-umano, che pur circola nell'uomo: solo il divino "sente" il divino (benché nella prigione del dolore e della morte).

Così Otto cita Lutero, per il quale «il *Deus absconditus et incomprehensibilis* non fu affatto un *Deus ignotus*. Lo "conosceva" sin troppo bene, con tutti gli sgomenti, con tutte le paure del suo spirito sbigottito. E anche Paolo "conosce" la "pace", benché essa sia al di là di ogni intendimento, perché altrimenti non ne tesserebbe le lodi. "Dio non lo si può intendere, ma lo si sente", dice Lutero»[77].

Si comprendono in questa cornice le contorsioni varie – nel Novecento, soprattutto "francesi" – in merito all' "al di là dell'essere" o al "totalmente altro": espressioni per se stesse autocontraddittorie, se si presuppone, enunciandole, "qualcosa" che, come "altro", stia "di là" (ché allora, come che sia, sarebbe pur "essere" e dunque non *totalmente* altro), a meno che con esse (volenti o nolenti) non si nomini il puro e vuoto niente (giacché lo stesso positivo significare di "niente" appartiene alla sfera dell'essere), giacché nel suo significato trascendentale l'"essere" (ogni non niente) è *tutto* ciò che si oppone al niente, inteso questo come (l'unico) *assolutamente altro*.

E non si tratta forse di quell'infinito Essere che è atto puro, totalità della realtà, non mancante di nulla, dunque inclusivo della totalità del dolore, non dipendente da una fantastica "scelta" di discesa nel mondo, che sarebbe stato creato dal nulla e che perciò, *volens-nolens*, si è assurdamente aggiunto a ciò che è pur inteso come il Tutto?

Il Dio cristiano nasce come un gigantesco arco *rotto* (dentro di sé), teso al massimo dello sforzo (di salvezza del tutto). Destinato non a spezzarsi di colpo, ma a perdere progressivamente l'antica tensione sino a diventare – da *sale della terra* (cfr. *Mt*, 5, 13) – sociologia e "buona volontà" (laddove, come un Battista nel deserto, Kierkegaard ammonisce di nuovo e sempre a non coniugare cristianesimo e "morale").

Il nostro tempo l'ha messo ormai in soffitta e l'ha sostituito con l'arco della Tecnica, la cui tensione non riguarda più la salvezza *divina* di ogni cosa dal nulla (supponendo tuttavia il diventar nulla), ma è lo sforzo prometeico di creare un mondo privo di dolore (entro la convinzione, più o meno consapevole, che tutto esca e torni nel nulla). Così la Tecnica lavora per vincere la morte consegnandosi preventivamente e irreversibilmente ad essa.

Si tratta della storia del mortale e della (sua) disperazione. La Grecia è alla radice dei "due" archi. Il (vero) Senza-sforzo attende il compimento della parabola dell'Errare.

---

[77] R. Otto, *Il sacro*, cit., p. 147. Lo stesso Plotino (che Otto giustamente cita), riconoscendo di non poter parlare dell'Uno, rileva tuttavia che «nulla ci impedisce di possederlo, anche se non ne parliamo. Come quelli che, invasati e ispirati [da un Dio] arrivano a tal punto da *sentire* [corsivo nostro] nel loro intimo qualcosa di più grande di loro, pur non sapendo che cosa sia, e da quelle commozioni da cui sono agitati e di cui parlano, traggono una certa conoscenza di colui che li pervade, pur essendo esse ben diverse da colui che li agita, così anche noi veniamo a trovarci press'a poco con Lui, allorché la nostra intelligenza è pura e abbiamo il presentimento che Egli sia l'intima Intelligenza […] ma Egli è superiore a ciò che chiamiamo "essere" […] Egli è al di là della parola, dell'Intelligenza e della sensibilità» (*Enneadi*, cit., V, 3, 14, p. 847).

NOTA: Sulle due coppie di "Io" e sulla "testimonianza del destino" come momento intermedio

È stato appena sostenuta e ribadita la necessaria *corrispondenza* fra ogni evento isolante e *ciò che* viene isolato: fra la terra isolata del nichilismo e dell'alienazione estrema e la pura terra degli dèi e del *destino*; ed è stato fatto cenno alla testimonianza linguistica del *destino* (anzitutto, ma non esclusivamente, i "cosiddetti" libri di E. Severino) come momento intermedio fra le due dimensioni.

Considerando in questa cornice l'"uomo", appaiono allora *quattro* modalità dell'esser uomo (una sola, nella sua identità progressivamente stratificata). Due coppie: una al di qua della Linea, l'altra al di là (più una: corrispondente alla testimonianza linguistica del *destino*, che si trova sul confine).

In qualche misura (e con tutte le cautele) ricordando il mito platonico della caverna, risalendo la quale il Socrate prigioniero, nell'atto in cui via via si libera, incontra il proprio sé in quattro modalità differenti, due all'interno due all'esterno (un altro grandioso presagio), così qui – *mutatis mutandis*, naturalmente – consideriamo anzitutto la radice dell'errore, consistente nell'"individuo", l'io empirico della volontà, con nome e cognome: quello in cui per lo più ciascuno crede esclusivamente di essere. Si tratta del fondo della "caverna", laddove non ci si occupa che di ombre, di cui si può ben diventare specialisti, ricoprendo incarichi ritenuti prestigiosi e perciò invidiati, garanzia di privilegi e soddisfazioni (nella prospettiva cavernicola). Qui possiamo dire che l'uomo viva a livello quasi animalesco, nella misura in cui non si accende in lui quella luce per la quale solamente può dirsi "uomo" e in cui consiste la sua consapevole apertura (altamente problematica) al Tutto. Il genio dell'uomo arcaico è perciò la "religione": che è dire l'Alba dell'*umanità*. Quale che ne sia la forma assunta, è in ogni caso il primo modo in cui un "individuo" *sente* oltrepassata la propria individualità, avverte l'insufficienza e la ristrettezza della propria "privata" dimensione nell'atto stesso in cui alza gli occhi al Cielo, direbbe Vico, e per la prima volta *vede*: sé e l'Altro.

Con ciò il primo "io" non sparisce, ma, soprattutto nei momenti migliori – quelli che differenziano il tempo sacro dal profano – appare in subordine rispetto a uno "spirito" superiore e più ampio.

La nascita della filosofia, l'evento più decisivo ed essenziale della storia dell'umanità, coincide con il massimo spicco attribuito al secondo "io": "non dando ascolto a me, ma al *Lógos*", dice Eraclito. Inaugurando in tal modo una nuova via, per pochi: quella in cui i migliori – i "gravidi", gli *aurei* – sono condotti alla consapevolezza della più alta identità che alberga in ciascun uomo. Si passa così dall'ombra del proprio sé, alla sua "realtà"; così il prigioniero cavernicolo, quando finalmente "voltandosi" in se stesso, può percepire per la prima volta il "reale" (almeno rispetto all'ombra che ne è la mera immagine). La nascita della filosofia è la stessa nascita dell'Io filosofico: universale intemporale e aspaziale, che ogni uomo, nella sua carne e nelle sue ossa, individua nel tempo e nello spazio. Il divino stesso, stante che è "lì" che l'Immutabile eterno viene incontrovertibilmente appreso. Il mito ripara sì dal dolore, ma non dal dolore estremo, che per altro neppure conosce – e quindi non esperisce –, perché non sa nulla del nulla. La filosofia invece *sa* (ciò che essa stessa, ma senza saperlo, porta alla luce): perciò esige un riparo Innegabilmente vero. Solo la verità può capire la verità. Perciò, il filosofo è l'uomo-Dio: in tanto è carne e sangue e mangia e beve e patisce e invecchia e insomma nasce e muore; in quanto è l'autocoscienza immutabile della verità (in seno all'isolamento), onde può ben guardare al proprio diventar altro e in fine nulla, dall'alto della propria stessa eternità (così la voce della terra isolata evoca l'eterno dinanzi all'innegabile diventar-nulla – inteso come verità incontrovertibile, anche se non (ancora) come *tutta* la verità).

"Io trascendentale", dirà l'idealista: ecco il secondo "io": il vertice dell'umano nella terra isolata. Potremmo dire: la "filosofia"; e in ciò ricordando Heidegger, per il quale – ma lo diceva in tutt'altro senso rispetto al nostro contesto – pensare in grande significa errare grandemente. Così appunto la "filosofia" – il massimo dell'altezza "umana" e perciò non un errare mediocre e di scarso profilo, ma

il vertice. La "filosofia" è Lucifero: il più splendido degli angeli – la bellezza (eterna) dell'Errore, la luce accecante della Follia. È questo che la "filosofia" porta nel "mondo": che peraltro, prima di essa esiste solo come pre-ontologico, e perciò generico, "diventar-altro-e-da-altro" che non sa ancora nulla di esser *al tempo stesso* un "diventar-nulla-e-da-nulla". Porta nel "mondo" anzitutto l'autocoscienza ontologica del mondo e *perciò* il suo (tentato) oltrepassamento nella dimensione dell'eterno divino. Ancora Gentile, nichilista consequenziale come pochissimi altri (molto più rigoroso e consapevole di Heidegger), chiama "Dio" l'Io (non più trasceso da nulla, ma consistente nel proprio infinito e immanente auto-trascendimento: immanenza come auto-trascendenza).

Ebbene che cosa corrisponde a ciò *al di là* della Linea? *Che cosa* stravolgono i due concetti di "io empirico" e "Io trascendentale" nel loro stesso porsi come l'"uomo"? Fuori della "caverna", e cioè nella terra illuminata dal *destino*, cos'è "più simile" all'"io empirico"? L'abbiamo già detto (Cap. III, § 3, *NOTA*): *un dio*. Isolato dal *destino*, quel *dio* che ciascuno di noi "individualmente" è, si mostra come Tizio o Caio: un mortale. (Gesù: «*Io ho detto: voi siete dèi"*»: *Gv*, 10, 34)[78].

Ma nella pura terra, anche si diceva, la nostra essenza è infinitamente più ampia e profonda del nostro stesso esser "dèi". Ecco il corrispondente dell'Io trascendentale nichilistico: l'Io del *destino* come infinita Gloria della Gioia. La miseria di quel "sole" dinanzi all'inaudito splendore della sua segreta verità nascosta – il suo inconscio più profondo – appare in tutta la sua concretezza[79].

Si capisce la *profonda delusione* che esso ha anche sempre suscitato. Ad esempio Kierkegaard – analogamente a Pascal rispetto all'*ego* cartesiano e al sistema che ne consegue – vedeva nel "Dio" di Hegel non più che l'iperbole dell'umano: l'espressione estrema non altro che dell'uomo. Laddove per lui "Dio" è ben *altro*. Di qui la necessità di dirlo come un *tutt*'Altro. Lo stesso, in fondo, per Bontadini rispetto all'Io di Gentile.

Laddove hanno tutti torto e ragione: Cartesio come Pascal, Hegel come Kierkegaard, Gentile come Bontadini. Gli uni perché il "Dio" da loro evocato è sì infinitamente lontano dal "vero Dio", come lo *sentono* i loro critici, ma mantiene, rispetto a questi, una certa coerenza (dove più, dove meno) rispetto all'"evidenza" del mondo; gli altri perché, condividendo senz'altro la premessa fatale dei loro avversari, non si rendono conto che se mai dovrebbero criticarli per il loro *eccesso* teologico; ancorché il loro "Dio" *incoerente*, proprio perciò, sia "il più simile" a quello vero (il *destino* anzitutto e poi la Gioia del Tutto infinito).

E dunque: come l'io empirico della volontà, del dolore e della morte, nella terra isolata, è l'esito dello strozzamento ontologico del *dio* che ciascuno di noi è nella pura terra; così l'Io trascendentale, "eterno e divino" della filosofia e della terra isolata è l'esito dello strozzamento ontologico dell'Io del Destino in quanto oltrepassamento senza fine nella Gioia del Tutto[80].

A mezza via la *testimonianza del destino*. Che in quanto linguaggio è volontà e perciò volontà di potenza (dire "volontà" è dire volontà di potenza) e perciò terra isolata; tuttavia esso dice l'incontrovertibile, mostrando che la sua negazione è autonegazione. Ci si deve dunque guardare dal pensare che tale testimonianza sia *l'apparire del destino*; ma ci si deve anche guardare dal perdere di

---

[78] «Siete dèi, / tutti figli dell'Altissimo» (*Sl*, 82, 6): il passo è citato da Eckhart in *CVG*, n. 642, p. 805; «In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo […] essendo della stirpe di Dio» (*At*, 17, 28-29).

[79] Così Severino esprime la sintesi dell'"esser uomo" nella verità del *destino*, la cui "vita eterna" «è la necessità che l'"uomo" scopra all'infinito l'infinito che esso già da sempre e per sempre, eternamente, è (l'"uomo" essendo, nella sua verità, il cerchio dell'apparire del destino, in cui si inoltra la terra, la quale è lo stesso scoprimento, all'infinito, dell'infinito che il finito è: lo scoprimento che si fa innanzi dapprima come terra isolata e che poi conduce al tramonto dell'isolamento della terra mostrando il volto autentico della Gloria che nella terra isolata rimane, velato, sullo sfondo; e la "vita eterna" essendo il dispiegamento infinito della Gloria, che si fonda sull'esser sé e pertanto sull'eternità dell'essente in quanto essente)» (*Oltrepassare*, cit., p. 265).

[80] Così l'*intuito* di un grande poeta cristiano dei nostri tempi: «Di deserto in deserto andiamo / oltre la foresta della fedi / liberi e nudi / verso il nudo Essere / e là / dove la Parola muore / abbia fine il nostro cammino [nel deserto del dolore e della morte]»: D. M. Turoldo, *Oltre la foresta*, dalla raccolta/testamento *Canti ultimi* (Garzanti, Milano 1991).

vista che ciò che in essa vien detto è ciò la cui negazione è autonegazione – e certo, *discorsivamente*, onde le determinazioni (infinite) della persintassi (della struttura della verità) non appaiono nella loro concreta sintesi, ma *una dopo l'altra*. In tal guisa mostrandosi capace di negare *tutti* gli altri linguaggi, in cui è testimoniata *solo* la terra isolata (inclusi dunque i suoi dèi). (Cfr. § 4, *NOTA*, nota 530).

Vorremmo concludere questa *NOTA* con una sorta di "Postilla religiosa", non necessariamente cristiana, onde lasciar subentrare, almeno a fianco della ragione comune o Io trascendentale – non più idealistico, ma, diciamo così, tomistico-kantiano[81] –, quello che Pascal chiama il "cuore", organo della fede oppure categoria *a priori* in quanto *sentimento dell'infinito*; o, se si vuole, l'"uomo nuovo" o "spirituale" di Paolo, di contro al "vecchio" o "carnale", indissolubilmente legato alla *regio dissimilitudinis*.

Citato da R. Otto (*Il sacro*, pp. 189-90), F. W. Robertson, riferendosi al celebre passo biblico (*Genesi*, 32, 23-33) della "lotta con l'angelo" di Giacobbe (su cui torneremo a breve: Cap. V, § 5, *NOTA* 1), assai suggestivamente rileva che

> il divino competitore sembrava ansioso di andarsene sul far del giorno; [laddove] Giacobbe lo teneva più convulsamente stretto, come se presentisse che la luce del giorno avrebbe potuto spogliarlo della sua benedizione [*agonica* tuttavia, ben altro che acquisita o "pacifica"]. In tutto ciò sembra celata una profondissima verità. A Dio ci si avvicina maggiormente attraverso ciò che è *indefinito*, anziché ciò che è definito e distinto. Dio è colto mediante il *timore*, la *meraviglia* e il *culto*, anziché mediante il *concepimento* chiaro. Vi è la sensazione che Dio si manifesti nell'*oscurità* più che nella luce. Dio dimora nella tenebra densa […] Quando albeggia e le cose si distinguono, il divino svapora dall'anima come rugiada mattutina. Nell'amarezza, *oppressi* da indistinti presentimenti, noi sentiamo l'immensità di quel che ci circonda. Ma la caligine si dissipa, la gioia del mondo rinasce, e sembra che Dio si sia allontanato. Lui, che ci aveva toccato con mano raggricchiante e aveva lottato con noi, e la cui presenza, anche se *terrificante*, era più *benedetta* della sua assenza. È vero, anche letteralmente, che la tenebra rivela Dio, che a ogni alba tira la cortina dell'abbagliante luce attraverso la Sua Eternità, e noi smarriamo l'Infinito. Noi ci pieghiamo sulla terra [inclusi i suoi dèi, anche quelli della ragione, intesa come finita o come infinita, in ogni caso *malata*] invece di elevarci al cielo [ma anche questa "elevazione", che pur "sente" l'insufficienza di quella, ne condivide l'essenziale malattia]: un più limitato e contratto orizzonte, e la piccolezza al posto dell'immensità. *L'uomo torna allora all'opera sua, fino a sera.* E nella polvere e nella piccolezza della vita sembra che noi cessiamo di attinger Dio finché, al cadere della notte, Egli di nuovo ammaina la sua cortina, e allora noi vediamo di Lui e dell'Eternità quanto il luminoso giorno ci aveva celato. Sì, è nelle *tenebre vaghe, silenziose, solitarie*, che il terribile *Uno* è più vicino […]
>
> Anche le parole hanno lo strano potere di *occultare* Dio […] Chi non sa quanto sia poco appagante il nome di qualche strano uccello, di qualche strana pianta, o di qualche nuova legge della natura? È un mistero sconcertante. Noi forgiamo un nome e ci illudiamo di capire qualcosa in più di quanto non comprendessimo prima. In realtà siamo solo più disperatamente ignoranti […] quel nome maschera l'abisso della nostra ignoranza. Se Giacobbe avesse conosciuto un nome, questo sarebbe stato capace di acchetarlo? Ma il piano di Dio era quello di elargire verità e sentimenti, non nomi. Quella notte, in quella strana scena, Dio impresse nell'anima di Giacobbe uno sgomento religioso, destinato a svilupparsi – non vi gettò un corredo di espressioni formali che avrebbero appagato la fame dell'intelletto e ucciso l'anima. Giacobbe colse l'Infinito, quell'infinito che è tanto più genuinamente sentito quanto meno nominato.

[81] Nella consapevolezza della differenza ovviamente (l'identità sta nella cognizione comune della *finitezza* della ragione umana), stante che mentre in Tommaso, come si sa, la ragione naturale è in grado di guadagnare risultati metafisici importanti, costituendosi perciò come preambolo delle verità soprannaturali o di fede, in Pascal e Kant (in contesti ovviamente diversi), la metafisica risulta invece impossibile; la filosofia costituendosi per conseguenza, quanto ai contenuti di quella, come una sorta di preambolo *dialettico*: so (credo di sapere), non so (mi rendo conto non solo di non sapere di fatto o attualmente ma di diritto e necessariamente), *credo*. Al tempo stesso non perdendo di vista però la sotterranea veste mistico-negativa della stessa speculazione tommasiana: cfr. Cap. II, § 1, nota 206.

Parole davvero notevoli che, lasciate a se stesse, a fronte dell'"evidente" diventar nulla e da nulla, meriterebbero di finire nel ripostiglio delle superstizioni private di qualche "anima bella" avulsa dalla realtà delle cose; poste invece il relazione alla verità del *destino*, da contraddittorie, si rivelano anzi altamente *presaghe*. E certo che anche questo "divino sentire" è malato della stessa malattia della "ragione" (che attribuisce a quello l'essenziale irrazionalità che si porta in seno), ma, alla luce del *destino*, la sua profonda inquietudine e delusa insoddisfazione dinanzi ai sistemi "razionali", non può non apparire assolutamente *giustificata*, in quanto appunto *sentore* della Trascendenza del *destino* e finanche dell'infinitezza della Gloria della Gioia: l'Immenso che già da sempre si spalanca oltre l'imbuto strozzato della "nostra vita", al di là della totalità delle terre isolate, in cui consiste ciascun mortale. Ciò che la *notte oscura* dei sensi e della ragione stessa presagisce e indovina. *Esprit de finesse* lo dice Pascal. *Scienza d'amore* lo chiama Giovanni della Croce. Per evocar la quale, a fronte dei limiti di ogni nostra sapienza, cita il passo biblico in cui Geremia, al quale Dio aveva parlato, si mostra del tutto incapace di rispondere, trovandosi costretto a farfugliare: «a, a, a» (*Ger*, 1, 6)[82].

E G. Bruno può facilmente usar sarcasmo dinanzi a tale «asinità esquisita»[83]. Giacché egli incarna – tragicamente per altro, com'era già stato per Socrate duemila anni prima dinanzi all'autorità del Mito – il martirio della ragione moderna che si sta per affermare – ed è necessità che accada – come «il regno del Dio nuovo»[84]. Ma questo non toglie che quella *mens super omnia* – il Dio "vecchio" –, che Bruno «non solo non nega, ma ne fa il principio di quella *mens insita omnibus* che è la Natura, il Dio della sua filosofia»[85], e che non si ritiene in grado di investigare, resti lì, come il *noumeno* kantiano: non già per le sue forze, che, *in quanto contraddittoria* dato il contesto, non possiede, ma per Quello cui essa, *in quanto presagio*, rinvia – al di fuori del contesto in cui si radica.

[82] Cfr. san Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, cap. XVII, 6. Così Giovanni riporta il passo biblico anche tradotto con «Ah! Signore Dio! Ecco: non so parlare perché sono ragazzo!».
[83] G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, in *Opere di G. Bruno e T. Campanella*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Ricciardi, Napoli 1956, p. 549.
[84] G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze1991, p. 116.
[85] *Ibid.*, p. 112.

V

DIVENTARE "DIO"

1. DIVENTARE ALTRO (COME SÈ E COME ALTRO)

Posto il divenire come (l'impossibile, ma ritenuto evidente) diventar altro, noi intendiamo dimostrare (restando all'interno di questa fede) che *ogni* modo del diventar altro – quale che ne sia il contesto metafisico (nella terra isolata) – è un diventar sé (e cioè altro *come sé*, laddove è invece impossibile diventar altro *come altro*). Lo scopo ultimo di tale argomentazione (che diremmo interessante per se stessa, date le implicazione che le competono) essendo quello di mostrare l'impossibilità per l'"uomo", la cui essenza *non* sia riconosciuta, in qualche modo almeno, come *divina*, di diventare Dio. Come a dire che solo chi, in qualche misura, è già Dio può diventar Dio. Così Hegel suggella il "divieni quello che sei" goethiano (*werde was du bist!*) liberandolo però dalla fallibilità dell'imperativo e concependolo (senza punto esclamativo) nel segno della necessità *metafisica* del *Müssen*, non della necessità *morale* del *Sollen*. Il "libero arbitrio" potendosi esercitare bensì per Hegel, ma non sullo scopo (ultimo, comunque "categoriale"), come tale immancabile; bensì solo sui mezzi storici a disposizione e cioè sulla loro scelta (o, naturalmente, sugli scopi *empirici* e i mezzi correlativi). Chi dunque non è Dio, non lo diventerà mai. Si tratta, diremmo, della legge insuperabile di ogni divenire. (O qualsivoglia "salto" la "natura" lo fa, sempre e comunque, in seno alla più profonda identità propria e perciò non facendolo mai – l'*infinito* iato alternativo costituendo il lato impossibile del diventar altro, richiedente in ogni caso "continuità").

Se infatti il punto di partenza è il *due* (altro Dio, altro l'uomo), il punto di arrivo non può essere l'*uno*. Il *due*, come tale, non ha natura adeguata ad assumere come scopo l'*uno* (che sarebbe l'altro *come assolutamente altro*). Laddove il diventar altro è sempre *relativo* a un esser sé – che perciò è un diventar sé. Necessariamente si diviene quel che si è (e, certo, è un bel problema sapere *che cosa* si è!): un supposto "altro" *assolutamente* tale non apparterrebbe perciò in alcun modo alla natura o essenza ultima del primo, implicando un'infinita separazione e perciò nessun substrato comune. Dunque impossibilità del passaggio. Si dirà tuttavia che un sostrato comune c'è in ogni caso: l'"esser qualcosa"; salvo che l'"altro" non sia il *nulla – ma poi*: il diventar altro non è forse originariamente inteso *proprio come diventar nulla da essente ed essente da nulla*? Dunque fra *contraddittori*? (Cfr. Cap. III, § 3, *NOTA*, nota 53). Il che è (nichilisticamente) "vero", dunque l'argomentazione necessita di esser condotta al fondamento (allargando il proprio raggio d'indagine e dunque facendo centro sulla natura stessa del "diventar altro", verificandone le conseguenze, senza riferirsi al *destino*).

Il divenire (il diventar altro) non può sfuggire alla "verità" nel cui contesto si produce (quale che sia – fosse pure la verità stessa del divenire, intesa come l'*unica*). In questo senso, il divenire ha sempre dei "limiti". Fosse pure il divenire stesso come l'Assoluto – il Caso – senza limiti di sorta, forse che allora qualsiasi cosa potrebbe diventare qualsiasi cosa? No: non potrebbe infatti diventar ciò che si costituisse come una negazione del divenire così assunto. In tal situazione (metafisica: l'Assoluto è il Diventar altro) non si potrebbe diventare il Dio di Gesù, ad esempio o qualsiasi altro immutabile (una legge di natura, ad es.) diverso dal Divenire stesso. Per il resto l'elasticità va riconosciuta come massima. Se dunque un ulivo diventa un lupo, forse che è "diventato sé"? Certo

che sì, *essenzialmente*; giacché, in tal situazione, *ogni* cosa non sarebbe che Caso. Onde, mediante ulivo e lupo – cause occasionali del Caso –, il Caso diventa sé (permane sé nel suo incessante diventar altro). Dunque un ulivo può diventar lupo? Se l'essenza comune ai due è il Caso (*e non si dà quindi alcun'altra legge eterna*), allora la risposta è senz'altro affermativa. Il salto non sarebbe comunque *assoluto* (e allora impossibile, perché *fra due mondi alternativi*). (Propriamente, nell'esempio *empirico* adottato, il Caso conferma staticamente il proprio *esser sé* nel suo stesso incessante diventar altro e dunque permane nel suo esser sé diventando altro: *è* sé diventando altro e non: diventando altro, *diventa* sé. Ciò che invece si verificherebbe sul piano trascendentale, alla Hegel, intendendo il Caso come originaria, ma astratta, verità – si pensi all'Idea – che deve (*Müssen*) diventare concretamente sé e perciò appunto, dinamicamente – dialetticamente – *altro come sé*).

Ma, se l'orizzonte di verità fosse il platonismo o l'aristotelismo (o lo stesso cristianesimo, ma anche la scienza galileiana…), allora l'eternità delle forme (l'*esser ulivo*, l'*esser lupo*) si costituirebbe come un limite invalicabile *solo all'interno del quale* c'è diventar altro (un cane nasce, invecchia, muore: diventando altro senza uscire dal suo esser cane, in quanto essenza invalicabile). Onde se, in tale orizzonte, Socrate *potrebbe* diventar Fedone (una possibilità perturbante in genere persa di vista, per la quale non pare necessario attendere Hume), restando pur sempre entro l'insuperabile argine dell'"esser uomo" (così un cane un altro cane, all'interno della "caninità"), non potrebbe però diventar serpente o sasso. Infatti se è vero che un ulivo e un lupo sono entrambi essenti (onde il sostrato comune è pur dato), oltre alla legge del diventar altro nell'ipotesi considerata c'è anche l'*ulteriore* Legge costituita dalle eterne forme, che sbarra la via a deragliamenti impropri e perciò ritenuti impossibili, giacché si ritiene che essa circoscriva normativamente l'ambito del diventar altro.

In ogni caso dunque il divenire è *disciplinato*: o da sé *e* da altro, qualora la verità non si risolva nel puro divenire, ma ammetta (contraddittoriamente, del resto), oltre a questo, strutture o eterne essenze, la rigida fissità delle quali è giudicata Norma inderogabile, sì che il diventar altro può avvenire solo all'interno di tali argini inflessibili (si pensi al darwinismo come oltrepassamento di questa persuasione "fissista", che è stata, e in qualche misura è ancora, uno degli "immutabili" più resistenti dinanzi all'evidenza del diventar altro), oppure solo da sé (onde tutto potrebbe diventar tutto, *ad esclusione* di un "ente" che fosse la negazione del divenire).

Il divenire non può dunque violare la "verità", essendone disciplinato *a priori*, fosse pure dalla più totale assenza di disciplina e dal caos. Il che significa che, come è necessario il diventare altro *come sé*, così è impossibile il diventare altro *come altro*. Il divenire, per ampio e anarchico che sia, è sempre *relativo*. Un divenire *assoluto* essendo *non* divenire (analogamente la velocità infinita è perfetta stasi).

Approfondendo ulteriormente: il diventar altro *simpliciter* (o assoluto) è fra *contraddittori assolutamente tali* (non solo e innanzitutto essere/nulla, ma anche ogni coppia di determinazioni posta l'una delle quali l'altra risulta impossibile; ad es., il Dio trascendente cristiano, infinito atto puro e l'uomo (e il mondo): posto l'*essere* dell'uno, l'altro è necessariamente *nulla* e viceversa: contraddittori *derivati*), perciò è *impossibile*, non essendoci alcun "medio" fra i due momenti radicalmente alternativi (dunque condizione o sostegno libero per il transito dall'uno all'altro); mentre il diventar altro *secundum quid* (o relativo) è sempre fra *contrari* o anche (allargandosi il raggio "ontologico" per la progressiva caduta dei limiti disciplinanti il diventar altro) fra *contraddittori*, ancorché *relativamente* tali (non da nulla a essere e viceversa, ma, ad es., da ulivo a lupo: da qualsiasi cosa qualsiasi altra cosa – con l'eccezione citata), aventi un fondamento comune, costituente il sostegno libero per il passaggio.

Se cioè il divenire, poniamo, fosse l'*unica* verità, un sasso che diventa Socrate sarebbe un divenire fra contraddittori *relativi* all'interno del Caso (Divenire) – unica Sostanza –, che non impedisce, sì anzi dà fondamento e tutela a tal imprevedibile mutazione; tuttavia quel sasso non potrebbe diventare un Dio immutabile. (Rivelandosi cioè "miracolosamente" tale – salvo che non fosse un "sasso" apparente). L'esistenza del quale renderebbe impossibile il divenire: contraddittorietà assoluta: *aut-*

aut: qualcosa non può diventare quel che lo rende impossibile. Sempre il divenire ha in sé un "limite" che in verità è la sua stessa condizione di possibilità; così la "verità" è *quella* verità che è e, non è *un'altra* verità, antagonisticamente contraddittoria rispetto alla prima.

Se invece, come dicevamo prima, la verità è il platonismo/aristotelismo, allora è pur possibile che Socrate diventi Alcibiade o Santippe (non uscendo dallo sbarramento inflessibile costituito dalla forma "esser uomo"), ma di certo non potrebbe diventare un sasso: stante il vincolo inviolabile *a priori*, costituito dalle forme immutabili che disciplinano rigidamente il diventar altro, sarebbe divenire non un contrario (da maschio a femmina all'interno di "uomo"; o un contraddittorio relativo: un altro uomo), ma un *contraddittorio assoluto*, e cioè, assurdamente, un'*altra* verità (implicante il nulla del "platonismo"). Si dirà: da uomo a non-uomo (sasso), ma pur sempre all'interno di "ente". Salvo che in orizzonte platonico non vige *solo* la legge del diventar altro, giacché ci sono *anche* le eterne Forme immutabili. Sì che "ente" – da ente a ente, da qualcosa a qualcosa – non basta di certo a costituire il libero sostegno al transito. (Se un ulivo diventasse un lupo, infatti, *eo ipso* ci troveremmo sbalzati in un'altra dimensione di verità, contraddittoria rispetto al platonismo, entro il quale è perciò considerato impossibile *a priori*).

Si rilevi tuttavia che se essere e nulla sono i contraddittori assolutamente tali per eccellenza, il concetto nichilistico del divenire (Platone, Aristotele anzitutto) li assume invece come *contrari* (di nuovo facciamo riferimento a nota 53 di Cap. III, § 3, *NOTA*) all'interno del genere comune "divenire" (rispetto al quale costituirebbero la distanza massima), onde questo si presenta come il sostegno libero per il loro scambievole rapporto (dalla *privazione* all'acquisizione della *forma*, dice Aristotele: dalla potenza all'atto: opposizione per contrarietà, non dal puro nulla al puro essere o viceversa). Sì che se Platone o Aristotele (e non solo loro) ritengono impossibile (contraddittorio) che un sasso diventi Socrate, non è tuttavia affatto impossibile per loro – è anzi considerato come ciò che "appare" – che, morendo, Socrate diventi (in qualche modo) un sasso. (Di qui il sarcasmo ateo di Caproni: «Se ne dicono tante, / che la morte è un trapasso, / certo, dal sangue al sasso»). E cioè *copra* quell'infinita distanza (impossibile, come tale, da percorrere), oppure scavalchi quelle barriere altrimenti ritenute infalsificabili, onde un ente diventa – dal punto di vista della metafisica platonico-aristotelica – il proprio *assoluto* contraddittorio, giacché distrugge la presunta inviolabilità delle forme (e invece qui, in forma mascherata, lo si dice *contrario*: come il nulla lo è dell'essere nel divenire – nulla relativo, si dice: da essere a essere: dalla legna alla cenere: così il minerale (il morto) rispetto al vivente: due momenti opposti per contrarietà rispetto al comune sostrato in cui consiste la "materia prima"). Diventa cioè quello che in linea di principio non dovrebbe (non potrebbe) diventare: il proprio contraddittorio *assoluto*, in quanto implicante come tale un orizzonte di verità diverso da (alternativo a) quello esplicitamente riconosciuto (*aut-aut*), in cui le "forme", supposte e dichiarate immutabili argini, non governano più il flusso del diventar altro – che le spezza falsificandole. Un mondo (se non nella coscienza, nelle cose) viene distrutto, un altro (antagonista, contraddittorio) si affaccia all'orizzonte, a sua volta corredato di limiti, ma (sempre) più condiscendenti e lassi, da imporre al diventar altro.

Laddove è chiaro per noi che, una volta sfondata la porta delle forme "inflessibili", allora è del tutto plausibile (salvo la resistenza delle nostre abitudini), se Socrate diventa un minerale, che reciprocamente un minerale possa diventar Socrate (Persino Boezio, considerando il divenire «nella sua natura», lo riconosce – *formaliter* con Popper – «completamente e assolutamente libero»[1]).

[1] *La consolazione della filosofia*, V, 6. Considerato infatti come tale, il *nulla* (nel divenire come diventar altro) non può essere legato a nulla (ché sarebbe "qualcosa" e non nulla), non già però nel senso che la sua assoluta insondabilità sia "mistero", «ma nel senso che, proprio per l'assoluta trasparenza del suo significato – proprio perché è l'assenza assoluta di ogni ente e dunque di ogni dimensione misteriosa –, da esso può giungere nell'esistenza un qualsiasi evento, assolutamente imprevedibile; e gli eventi, andando nel nulla, non sono più raggiungibili da alcuna via, ossia è impossibile che esista una via che sappia raggiungere ciò che non sta in alcuna direzione» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 47). Non

E dunque, se si consente che il divenire manifesto si costituisca come l'evidente apparire di un processo in cui un uomo (vivente razionale), morendo, è diventato (identico a) un minerale (essendo diventato *assolutamente nulla* come uomo, diventando *eo ipso* essente come *quel* minerale, da nulla che a sua volta esso era), allora si consente nelle cose all'infrazione delle forme – leggi, norme – che la tradizione suppone rigide e infalsificabili. Inaugurando così quell'irresistibile processo onde si riconosca, infine, con l'unica eccezione citata, che tutto può diventar tutto. E non solo morendo, ma già vivendo: ché vivere è incessantemente morire e si *morirà*, perché si muore ora (Epicuro resta in merito nell'astrattezza). Così quando c'è Socrate, c'è sempre un *certo* Socrate, mentre un *altro* se n'è appena andato nel nulla (si consenta pure al permanere comunque di "Socrate", che però Hume, anticipando Nietzsche, già coerentemente rifiuta come "identità sostanziale (permanente)", ammettendolo solo come casualmente "simile"). Ma allora il diventar altro, come tale, in quanto implica il diventar nulla – dunque il massimo dell'anarchia e della "libertà" o imprevedibilità – non può essere che l'*unica* verità. Socrate infatti diventa incessantemente nulla (come questo o quello) e infine lo diventa compiutamente (come Socrate). Perciò Fedone e gli amici piangono disperati (e lo stesso Socrate nel finale dell'*Apologia*, a sorpresa, ammette la possibilità del morire nel nulla, il che non toglie che anche la prospettiva opposta, perciò autocontraddittoria – quella del *Fedone* e dell'immortalità dell'anima –, lasci spazio al diventar nulla di un sacco di determinazioni). È la disperazione additata esplicitamente da Leopardi dinanzi alla certezza che l'impossibile è pur manifesto.

L'infinito salto fra i contraddittori originari (dal nulla all'essere al nulla) appare allora come il retroscena metafisico ("follia" per il *destino*) in cui consiste la tutela trascendentale di ogni altro salto fra contraddittori relativi (con l'"evoluzionismo", ad esempio, da pesce a uomo, da uomo – perché no? – a macchina), con l'eccezione unica del non poter diventare il contraddittorio assoluto del diventar altro stesso (un Dio immutabile, comunque una legge assoluta diversa dal caso…)

«Certo è che distrutte le forme platoniche, preesistenti alle cose, è distrutto Iddio», scrive Leopardi[2]; onde, come pare, il divenire non è semplicemente fra contrari, ma, essenzialmente, fra contraddittori. Tolte cioè le forme che sbarrano la via a tanti (infiniti) modi del diventar altro, stabilendo interruzioni a tali scorrevolezze (un sasso non può diventar un uomo e infinitamente altro ancora – ma, sintomaticamente, nei nostri incubi, sì), allora l'imprevedibilità non ha limiti (e tutto può diventar tutto) se non quelli che appartengono al Caso stesso (onde il solito scettico astrattamente predisposto troverebbe in ciò una contraddizione).

Quando cioè si consente a ritenere "evidente" tale *infrazione* (per cui si *esce* da una certa forma "immutabile" – solo restando all'interno della quale il divenire è un diventar quel che si è: divenire relativo o *secundum quid* –, sì che il divenire si rivela assoluto o *simpliciter*: Socrate è diventato un sasso, Socrate è diventato nulla), è perché, al fondo di tale convinzione, che rende "evidente" l'impossibile, preme la (più profonda) *convinzione trascendentale*, secondo la quale l'ente, diventando *nulla e da nulla*, infrange di diritto *tutte* le barriere possibili, costituendosi come la condizione di ogni possibile diventar altro – tranne quello in cui qualcosa diventi ciò che renderebbe impossibile il diventar altro.

---

può dunque esistere una legge che si imponga al nulla (del futuro): qui, diciamo, la *fondazione filosofica* della fisica quantistico-indeterministica, «giacché nessuna relazione necessaria può sussistere tra ciò che, emergendo provvisoriamente dal nulla, è assolutamente imprevedibile sulla base delle determinazioni già presenti, ossia non è in alcun modo presente in esse, che sono assolutamente indifferenti rispetto all'imprevedibile, a sua volta assolutamente indifferente rispetto ad esse» (*ibid.*, p. 514). Si rilevi che nello *sguardo del destino*, nella luce che cioè illumina la follia del diventar-altro/nulla, in qualsiasi sua forma, il diventar-altro appare come *squartamento dell'esser sé*, onde qualcosa, *proprio per esser sé deve separarsi e strapparsi da sé*, distruggendo al tempo stesso altri contesti e, anzitutto, se stesso (*non esser sé per esser sé*; anche: *esser sé=non esser sé*): enticidio che è suicidio e viceversa (cfr. E. Severino, ad es. *Oltrepassare*, cit., II, 5).

[2] *Zibaldone di pensieri*, cit., I, Pensiero 1342, p. 484.

Così – si pensi ad Aristotele – il divenire fra *contraddittori puri* (essere/nulla) si costituisce *implicitamente* come la radice e il fondo di *ogni* cosiddetto divenire fra *contrari* (dalla privazione di una certa forma a quella forma o viceversa: comunque, contro Parmenide, *da essere a essere*, il "nulla" mostrandosi nel divenire solo relativamente: la legna diventa nulla-di-legna, cioè *cenere*), sia in quanto "sostanziale": Socrate è morto, sia in quanto "accidentale": Socrate, da piccolo, è diventato grande (Non è invece presa in considerazione la possibilità, *per sé non contraddittoria rispetto al contesto* – ma solo induttivamente non rilevata –, che una certa sostanza sensibile diventi un'altra sostanza sensibile all'interno dello stesso immutabile "essere sostanziale" costituente il "sostrato" comune: Socrate diventa Alcibiade all'interno dell'"esser uomo": contraddittorio *relativo*). Infatti, stiamo dicendo, l'accettazione del divenire come diventar altro (da essere a essere) *e cioè*, ontologicamente, come diventar *nulla e da nulla* (le due espressioni essendo complementari, sì che lungi dal contraddirsi essenzialmente si integrano a vicenda – ogni trasformazione importando un annientamento/produzione e viceversa) implica necessariamente che un certo divenire "fra contrari" ("sostanziale" o "accidentale" che lo si concepisca) rispetto a un "medesimo" (sostrato) permanente, nemmeno esisterebbe se *in alcuni suoi aspetti* almeno non fosse un uscire *dal nulla* e un andare *nel nulla* (divenire fra contraddittori assoluti).

"In alcuni suoi aspetti"? Così in genere si ammette (magari dopo esser stati messi alle strette). Ma ogni istante essendo ciò che non era ancora (=era ancora *nulla*), venendo all'essere porta perciò con sé un'*assoluta* novità (più o meno *casualmente* "simile" a certe configurazioni precedenti).

Sembra legittimo allora chiedere: non si dovrà dire che esce dal nulla in *tutti* i suoi aspetti? E quelli vecchi, come tali non ci sono più. Sono diventati nulla: dunque i nuovi saranno, al più, "simili" (e per caso!) – come bene dice Hume –, ma non mai *identici* (=gli *stessi*) a quelli di prima. *Non più gli stessi di quanto siano lo stesso l'essere e il nulla*!

Rovesciando quanto detto sopra, non se ne dovrebbe dedurre allora, da parte dello stesso nichilismo, che il divenire è *sempre* fra il nulla e l'essere (e viceversa) nella contraddittoria purezza loro? E che il divenire fra "contrari" (come lo vuole Aristotele, in cui il *nulla* si presenta sempre, relativamente cioè, come "nulla-di-qualcosa" e dunque come "qualcos'altro") maschera l'infinita distanza (come tale impercorribile), rendendo plausibile (anzi: "evidente") un transito impossibile? (Pure, contro Parmenide, il "transito" innegabilmente appare – e l'impossibile, in quanto tale, non può apparire; laddove per Parmenide/Zenone, *ciò che evidentemente appare*, essendo logicamente impossibile, non può esser che *illusione*).

Sembra dunque che se ne debba concludere che, poiché di divenire fra contraddittori assoluti si tratta – e anzi: il divenire come diventar altro (e cioè come diventar *nulla e da nulla*) *è originariamente* (anche se implicitamente) *pensato fra contraddittori in quanto tali* –, allora il divenire si costituisce proprio come un diventar altro *come altro*. Sì che l'assunto da cui siam partiti *dovrà esser rovesciato: non accade che il diventar altro* (ammesso e non concesso dal *destino*) *è sempre un diventar altro "come sé"* (questo è ciò che il nichilismo racconta a se stesso, per mascherare a sé la propria follia, in qualche misura avvertendo l'assurdità del diventar altro), *ma che il diventar altro è sempre un diventar altro come altro*: divenire *assoluto*, salto *infinito*. E cioè che il diventar altro è impossibile – come del resto, *ma in forma indiretta* (oppure *separando la logica*, che induce a tal riconoscimento, *dalla fenomenologia*, che induce a ritener "evidente" il diventar altro) riconosce lo stesso nichilismo nella misura in cui ammette che fra l'essere e il nulla la distanza è *infinita* – dunque impercorribile (benché esso pure appaia): Leopardi.

Separando la logica dalla fenomenologia: «Non v'è scala, gradazione, né progressione che dal materiale porti all'immateriale (come [*a fortiori*!] non v'è dall'esistenza al nulla) […] Queste due nature [il materiale e l'immateriale] sono affatto separate e dissimili come il nulla da ciò che è», scrive

il Leopardi "logico"[3] – ed è ben corretto. Ma poi c'è anche il "fenomenologo", per il quale l'"evidente" diventar altro mostra quello che la logica direbbe che non può mostrare perché autocontraddittorio e cioè che «il nulla è negli oggetti [il nulla è nell'essere!]»[4]. Sì che sintetizzando l'*insintetizzabile* (=sintesi dei contraddittori), ne esce che dall'esistenza al nulla lo «spazio è infinito», dunque a rigore impercorribile; *ciò non esclude tuttavia* che si possa andare dall'una all'altra, ma solo che lo si possa far gradualmente: «ché dall'esistenza nel nulla, come dal nulla nell'esistenza, non si può andar mica per gradi, ma solamente [come "mostra l'esperienza"] per salto, e salto infinito [in cui "due nature affatto separate e dissimili" si rileverebbero così "unite" da risultare addirittura "identiche": un controsenso logico, come lo è un "salto infinito" che… *finisce*]»[5].

Un tentativo di contro-obiezione *logica* da parte del nichilismo (di suo convintissimo dell'apparire del diventar altro) potrebbe essere il seguente (in qualche misura già esposto sopra, ma ora espresso con più opportuno risalto).

Si vuol forse sostenere che nessun essente, nel divenire come diventar nulla e da nulla, può dunque a buon diritto aspirare al rango di (sostrato) "permanente" (di Identico rispetto al suo stesso differire incessante)? Onde l'infinito iato è irrevocabilmente posto? Ma è falso: (al termine del processo del tramonto di tutti i cattivi "sostrati permanenti") *Uno c'è* – si può replicare (come del resto qui sopra anche è stato già detto): è appunto il Divenire stesso. Non *tutto* è sempre nuovo! Rispetto al trascendentale e assoluto *stare* del suo *Essere* (in quanto unità di essere e nulla), i mutamenti (suoi), pur vertiginosi e anarchici, non ne sono che individuazioni empiriche e accidentali: determinazioni non necessariamente *contrarie* fra loro. Rimosso infatti ogni limite (con l'eccezione citata), *ogni cosa può diventare ogni altra cosa*, onde il divenire può ben realizzarsi anche fra determinazioni fra loro *contraddittorie* in quanto contraddittori *relativi* (da pesce a uomo a macchina, ad esempio: da qualcosa a *qualsiasi* altra cosa), aventi a loro fondamento un comun Genere – un Permanente – che le unifica *a priori*. Uscendo esse dal nulla solo come tali, non quanto alla loro Essenza (eterna). Onde la novità (che viene dal suo nulla) non esce affatto dal nulla *in tutti* i suoi aspetti (o *simpliciter*), ma solo *per accidens*. (In tal guisa tuttavia dovendo ammettere: 1. che il Divenire/Caso (lo si accennava sopra), inteso come "verità", alla Hegel, diventa sé logico/storicamente; 2. e che, giunto al culmine di sé (negate tutte le sue categoriali negazioni), non diversamente dal Dio della tradizione, anche il Divenire implica a suo modo che *nihil sub sole novi*, suicidandosi per conseguenza nell'atto stesso in cui sembrava trionfare).

Questa, diciamo, la carta (traballante, ma anche, ci pare, interessante) che il nichilismo più consapevole e maturo potrebbe tentare di giocare in merito. Onde l'"altro" (al termine della "storia della verità" in quanto Divenire: ideale ed effettuale; logica e cronologica) è *riconosciuto* tale solo come *accidente* rispetto all'Essenza universale permanente. *Assolutamente* "altro"? Certo che sì, visto che viene dal (proprio) assoluto nulla. Ma proprio perciò *non* "simile", ma senz'altro *identico* al Divenire (a sé stesso: assolutamente o essenzialmente inteso). Riconfermando infine, come già si sosteneva prima dell'obiezione, che in seno al Divenire (Caso) posto come l'unica verità ("morte di Dio"), il diventar altro è sempre un diventar altro *come sé* (in tal modo, si può credere, rovesciando

---

[3] *Zibaldone di pensieri*, cit., II, Pensiero 1636, p. 587.

[4] *Ibid.*, Pensiero 2943, p. 833. Così, per il "fenomenologo" Heidegger, è del tutto pacifico che il "non essere ancora" sia «proprio dell'Esserci», di modo che «l'Esserci, deve, nel suo stesso essere, *divenire*, cioè *essere*, ciò che non è ancora» (*Essere e tempo*, § 48, trad. it. Longanesi, Milano 1976, p. 298). *Essere quello che non si è (qualcosa non è quello che è)* – in tal guisa, nel modo più "spudoratamente" esplicito la parola *più violenta* passa tranquillamente la dogana del pensiero "più avveduto", presentando la Follia (e i suoi impossibili contenuti) come cosa che va da sé. Leopardi, perciò il più grande, vi vede tuttavia l'essenza dell'assurdo. Rovesciando Parmenide, egli resta perciò "parmenideo" (è appunto la sua grandezza e la sua luce presaga). Parmenide: il diventar altro, benché appaia, è assurdo, perciò è illusione (non-verità); Leopardi: il diventar altro *appare*, perciò, *benché assurdo*, è vero: *benché appaia è assurdo; benché assurdo appare*. Entrambi lo ritengono cioè *evidente e impossibile*; che è dire vero e falso.

[5] *Ibid.*, I, Pensiero 631, p. 345.

il rovesciamento qui sopra operato). Dunque anche sempre un divenire fra contrari o contraddittori *relativamente* tali (da pesce a uomo, da uomo a macchina); *ancorché tuttavia* (lo si deve pur riconoscere!) *sul sottofondo permanente del Divenire* (sia in quanto formale e immobile Regola/Essenza, sia in quanto diveniente effettualità empirica dei contenuti) *come unità dinamica fra contraddittori puri* (da nulla a essere, da essere a nulla).

Un sostegno "logico" al nichilismo (in guisa che il piano fenomenologico *sembra* non restare l'unico suo baluardo, come "evidenza" irrevocabile d'esperienza)? Solo apparentemente: infatti lo iato impercorribile resta confermato come tale (come infinito), ancorché riferito "solo" all'accidentale. Di modo che entro tale "logica", se da un lato – l'*accidentale* – il transito resta pur sempre impossibile: divenire fra *contraddittori assoluti*; dall'altro – l'*essenziale* – neppure si produce, il Permanente essendo indiveniente; sì che il divenire, proprio "logicamente", risulta impossibile e inesistente – e il "sostegno" richiamato, apparente. (Tacendo poi di altre contraddizioni: segnatamente quella relativa al Diallelo caratteristico di ogni immanentismo, in quanto unità di eterno e tempo: sintesi dunque di contraddittori).

Questo paragrafo è incominciato con l'intento di mostrare – *all'interno della terra isolata e della sua fede fondamentale* – l'impossibilità del diventar altro *come altro* (e la correlativa necessità del diventar altro *come sé*) e si è concluso – sempre restando all'interno della terra isolata, senza dunque riferirsi al *destino della verità*, per il quale diventar (identico all') altro è denunciato come immediata autocontraddizione e impossibilità – con il rilevamento, secondo il percorso compiuto (che non ne esclude altri possibili), circa l'impossibilità del diventar altro *simpliciter*. Infatti, ammesso e non concesso il diventar altro *come sé*, esso è pur sempre un diventar altro (si intenda ciò in forma statico-aristotelica, in cui un sostrato diventa altro negli accidenti suoi, oppure dialettico-hegeliana e cioè come Risultato di un diventar "altro" *relativo*, che si vuole essere "lo stesso" di partenza). Dunque e comunque un attraversamento (infinito, perciò impossibile) dell'infinito abisso tra il nulla e l'essere. Ebbene, sia pur posto come assoluto più coerente il Diventar-altro medesimo: esso sarebbe il fondamento contraddittorio, in cui è *formalmente* posto, come Regola immutabile, l'impossibile scambio fra i contraddittori assoluti (essere/nulla), di cui i *divenienti contenuti* specifici dovrebbero esserne (*per accidens*) l'altrettanto impossibile individuazione.

Bisognerà allora riconoscere – *restando all'interno della fede nel diventar altro*, onde con Leopardi si dovrà dire che *l'impossibile appare* ("verissima pazzia") – che non solo è impossibile per chi non è già (in qualche modo) Dio, diventarlo (diventandolo dunque non "per natura", ma "per grazia": Eckhart, Silesius, Anonimo francofortese, sorella Katrei, Maddalena de' Pazzi…), ma che è impossibile diventarlo anche se (in qualche modo: Hegel) già lo si è (è impossibile il *divieni ciò che sei*). Giacché è impossibile il diventar altro in quanto tale (e non solo se, e finché, trasceso da assoluti eterogenei – benché, libero da quelli, esso si presenti nella sua formulazione metafisica più coerente). Infatti il "diventar altro", costituendosi necessariamente come diventar *nulla e da nulla*, implica strutturalmente, sia come Regola trascendentale indiveniente (Forma), sia come incessante movimento empirico (contenuti), il *diventar ente da parte del niente e il diventar niente da parte dell'ente* (e perciò il diventar qualcosa d'altro da quello che si era), dunque l'impossibile percorrimento infinito dell'infinito iato e perciò l'identificazione dei contraddittori *assoluti* (come condizione dell'identificazione dei contraddittori *relativi*).

Un riconoscimento invero, ce ne rendiamo conto, che è in fondo già chiaro a Leopardi (*il più abissale degli erranti*) e che, a quanto pare, non lo smuove dalla convinzione dell'apparire ineludibile ("esperienza") di ciò che per altro è ritenuto impossibile ("logica").

Il cui contenuto abbiamo tuttavia voluto ulteriormente analizzare, giacché *la lingua batte dove il dente duole*[6].

2. DIVENTARE DIO PER GRAZIA O PER NATURA

Si capisce così la sintomatica oscillazione e l'ambivalenza (cui l'univocismo di Vannini non intende prestare attenzione) di Eckhart e Silesius (per dir solo di loro), quando sostengono a più riprese che l'*uomo diventa Dio* ("divieni quello che sei" e cioè "altro come sé": immanentismo) *per grazia* o, che è lo stesso, *per dono* (divieni "altro come altro": trascendentismo miracolistico: identità dei contraddittori). Monismo *e* dualismo: il medio è il "miracolo" compiuto da Dio. Compromesso tra il "vecchio" (l'"uomo", è ovvio, non può diventar Dio in alcun modo – non si può diventar altro *come altro* –, né in terra né in cielo: non si tratta forse della più antica tentazione satanica?) e il "nuovo" (l'"uomo" diventa Dio *per natura*: diventar altro *come sé*: Hegel rimedita in grande la "proposta" del serpente e la trasforma, positivamente, in uno sviluppo necessario). (Ove è chiaro che nelle due prospettive si intende per "uomo" due essenti profondamente diversi: da un lato una pura finitezza, dall'altro l'Infinito stesso, incarnato e tendenzialmente immemore di sé).

Il tema risulta ossessivo (lasciando da parte la conclusione cui si è pervenuti nel precedente paragrafo e cioè che il "diventar altro" è *impossibile* non solo dinanzi al *destino,* ma per lo stesso nichilismo – come in fondo si rende conto Leopardi, al tempo stesso convinto che evidentemente appaia –, giacché implica, comunque e sempre, un impercorribile *transito infinito*): se da un lato la differenza fra uomo e Dio appare incolmabile e infinita, pure, dall'altro, sin dalle origini del cristianesimo, la si vuol colmare e come Dio vuole diventare uomo, così l'uomo vuole diventare Dio. Laddove appunto il "diventarlo", in linea di principio, importa l'omogeneità dei "piani": dunque l'immanentismo, garanzia di "consustanzialità" (garanzia *apparente* del resto, stante che "Dio", *in quanto tale*, per immanente che sia, resta comunque il contraddittorio e perciò il non-consustanziale/eterogeneo rispetto al non-eterno, con il quale non può perciò entrare in "circolazione"). Mentre la riconosciuta "evidentissima" differenza ontologica implica il carattere tanto sacrilego, quanto assurdo del volerlo diventare. Dio è infinito e perfetto, l'uomo (quasi) nulla: «Dov'eri quando io mettevo le basi della terra? / Dillo se hai tanta sapienza! / Chi fissò le sue proporzioni, se lo sai, / e chi tracciò per essa la linea? / Dove affondano i suoi pilastri, / o chi pose la sua pietra angolare, / mentre le stelle del mattino giubilavano unite, / e plaudivano tutti i figli di Dio?...»: così Dio, con una vertiginosa serie di domande sugli insondabili misteri dell'universo, incalza lo sbigottito Giobbe (38, 4-7), ricordandogli la sua essenziale nullità. (E certo, si tratta di dualismo mitologico; e tuttavia anche il più raffinato immanentismo importa la differenza di piano fra eterno e non eterno: eterogeneità metafisica, scorrevolezza interrotta: dualismo ribadito).

Così il passato (dualistico) reclama ancora una volta i propri diritti, mentre si fa sentire, in fondo fin da subito, il destino futuro (monistico in quanto dualismo ridotto al minimo) del nesso dei nessi, quello fra l'uomo e Dio. Il temporaneo compromesso esplicito è: sì l'uomo può diventare Dio, ma non certo per (esclusiva) opera propria: anzitutto, per *grazia*. Se mai – è il vecchio adagio – l'uomo, in merito, ha il dovere morale ("libero arbitrio" presupposto) di farsi da parte quanto più gli è possibile (esercitando la virtù del distacco) e di lasciar fare a Dio. Così il potere dell'uomo (dunque la sua

[6] Lapidario Severino: «Il "divenir sé" […] è un non-senso. Divenir sé vuol dire potenziare il proprio esser-sé; ma allora questo potenziamento è un diventare qualcosa di diverso da ciò che si è già», – ove il non-senso è il risultato (del presunto "divenir sé") come identità dei non identici. (R. Panikkar dialoga con E. Severino in *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, Jaca Book, Milano 2014, p. 27).

riconosciuta autonomia: è già il guaio d'origine) si riduce (ma non si annulla) al non far nulla, al lasciar agire Dio in lui e perciò ad annullare ciò che ha di "proprio".

Nel *Commento al Vangelo di Giovanni* (per dir solo di quest'opera di Eckhart), il tema per cui «l'uomo diventa per grazia di adozione quello che egli [Cristo] è per natura»[7] è continuamente ribadito. (Assurdo, ribadiamo, far diventare *senz'altro* "hegeliano", un geniale precursore medioevale dell'idealismo). E Silesius, nel suo Avvertimento al lettore, preposto al *Pellegrino cherubico*, citando Taulero (discepolo di Eckhart), rileva che «"Dio e l'anima sono una cosa sola in tale unione, benché non per natura, ma per grazia"»[8]. L'uomo cioè, *per sua natura* non è e perciò non potrebbe mai diventare Dio, tuttavia Dio agisce *per grazia*, in modo da farlo diventare Dio, miracolosamente identico alla sua eternità e onniscienza. Laddove è chiarissimo sia il presupposto dualistico, sia l'intento "eretico" monistizzante.

Ha scritto in merito Severino:

> Secondo la tradizione tomistica, alla quale anche Eckhart e Taulero si rifanno, la "grazia" è la libera volontà di Dio, mentre la "natura" è l'ordinamento della realtà, quale può essere colto dalla ragione umana – la "ragione naturale, a cui tutti sono costretti a dare il proprio assenso", come dice Tommaso. Ma per Tommaso è fuori discussione che la grazia "non sopprime" la natura, ma la "perfeziona". Taulero e Silesius vanno invece per un'altra strada: sostengono che se l'uomo, per natura, non può essere Dio, la grazia di Dio rende invece l'uomo identico a Dio, e quindi onnipotente e onnisciente. In questo modo, la grazia *sopprime* la natura; la volontà di Dio riesce a fare quello che per la ragione naturale è impossibile che sia fatto, riesce a realizzare l'impossibile, l'assurdo, l'impensabile.
>
> Ma anche prescindendo da questo rapporto col pensiero di Tommaso d'Aquino, resta il fatto che Silesius, sulla scia di Taulero, ritiene che la volontà divina possa rendere assolutamente identico a Dio l'uomo che ha "abbandonato il tempo". L'eternità dell'uomo è prodotta dalla volontà suprema. […] Per la gnosi invece [analogamente al buddismo per il quale Dio non è altro dall'uomo, ma è lo stesso suo più profondo Sé], il "risveglio", l'abbandono del tempo, si produce quando l'uomo si avvede di essere identico a Dio "per natura"[9].

In sede cristiana si tratta comunque di una "polifonia monodica".

Sulla stessa linea di Silesius – Eckhart, Suso e Taulero –, l'insegnamento di sorella Katrei: «possiamo ottenere per grazia quanto egli [Gesù Cristo] è per natura»[10]. Vannini, in nota[11], cita Silesius (*Pellegrino cherubico*, I, 72): "Abita Dio in una luce inaccessibile; / Chi non diventa questa luce non lo vede in eterno", e a ragione rileva che «non c'è vera conoscenza senza connaturalità». Salvo però che in Silesius (come in Eckhart e tutti gli altri, Suso, Taulero, l'Anonimo francofortese, sorella Katrei o chi per lei ecc.) tale "connaturalità" – *nella misura almeno in cui si continua a parlare di "grazia" o di "dono"* – non è il "dato" o il punto di partenza "naturale", ma il risultato di un miracolo. (Che nello sguardo del *destino* è un'assurdità bella e buona: amore (cioè Dio), dice Silesio, «del nulla fa il qualcosa e mi trasforma in Dio»[12]: ove l'impossibile divenire fra assoluti contraddittori appare raddoppiato: il nulla diventa essere (uomo) e l'uomo (essere finito) Dio (essere infinito): chi ci crederà?).

Del resto il primo è san Paolo a parlare della nostra «adozione a figli» (*Gal*, 4,5), dunque a non esser tali "per natura" – consustanziale a Dio – come lo è la seconda Persona della Trinità. E perciò a *non* poterlo diventare – salvo che tale natura, con le sue leggi, non venga *sospesa* da Dio che l'ha creata.

---

[7] *CVG*, cit. n. 106, p.185 (si vedano anche le pp.189, 191, 199, 393, 399, 429, 441…).
[8] A. Silesius, *Il pellegrino cherubico*, cit., p. 35.
[9] *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp. 213-4.
[10] Pseudo Meister Eckhart, *Diventare Dio*, cit., p. 68..
[11] *Ibid.*, p. 118, n. 121.
[12] *Il pellegrino cherubico*, cit., I, 244, p. 81.

E Maddalena de' Pazzi: «…se bene siate diventati Dio, non siate però Dio per natura, sì come il mio Verbo […] potete diventare Dio […] mediante la potestà che vi ha dato esso mio Verbo, onde dice il diletto della mia Verità: "*Dedit eis potestatem filios Dei fieri*" (*Ioan.*, 1, 12)»[13].

E Giovanni della Croce scrive che «Dio istruisce in modo soprannaturale l'anima [al di sopra della propria natura, per "grazia"]», onde come opera il fuoco sul legno (due nature diverse dunque), «lo asciuga e lo libera da tutte quelle peculiarità sgradevoli e oscure che risultano contrarie al suo operato […] Alla fine poi […] lo trasforma a sua somiglianza e lo fa bello come lui. A questo punto il legno che si è mimetizzato con il fuoco, non ha più nulla di personale […] è caldo e scalda come il fuoco, è luminoso e illumina, e tutto questo a causa del fausto evento di essere stato attaccato dal fuoco»[14]. Sì che il risultato del "miracolo" è l'esser tolto (l'esser reso nulla) da parte di Dio di ciò che ha creato (l'uomo). E non c'è che Dio – come all'Inizio. Un altro modo di evidenziare l'assurdo.

Inutile impegnarsi a immanentizzare la nozione di "grazia", la quale, una volta resa "immanente", cessa di esser "grazia", implicante necessariamente l'*ab alio*. Ché se di *Aliud* non si tratta, allora nemmeno c'è spazio per la "grazia". (Lo sapeva bene Gentile, che metteva insieme "rivelazione" e "grazia" come forme (l'una teorica, l'altra pratica) dell'alienazione dualistica – lo stesso che, a suo modo, fa Vannini –, ancorché Gentile non avrebbe mai fatto di Eckhart un hegeliano senz'altro e, per di più, senza sistema: un "attualista" insomma).

Il che non esclude affatto che *certi modi* di esprimerla o di includerla in *certi contesti* – alludiamo ovviamente all'eccezionale ardimento speculativo di Eckhart – possa costituire un potente spiraglio di esiti immanentistico-hegeliani.

È vero infatti che Eckhart ribadisce a più riprese che «noi abbiamo la stessa sostanza che ha il Figlio»[15]; che abbiamo «la stessa natura e sostanza che egli è, senza alcuna differenza»[16] e le citazioni potrebbero facilmente moltiplicarsi, ma la medesimezza "idealistica" del contenuto è tradita dalla forma, che resta dualistica: «…quando il Padre […] ti dà la sua vita e la sua sostanza e la sua Deità…»[17]. Si tratta cioè di un "dono" (Eckhart lo ripete in lungo e in largo: è la sua ortodossia), come tale *liberamente* elargito: creando uomo e mondo, il Dio cristiano, proprio perché è necessità (*epistḗmē*!) che resti *separato* dal diventar altro (che renderebbe mutevole l'Immutabile), e perciò lo crei *potendo non crearlo* (=liberamente), *non* crea sé. E forse che quando Adamo pecca è in fondo Dio stesso che pecca? Oppure: è Dio che nel serpente tenta Adamo (cioè sé)? E anzi: quando Dio crea Adamo, crea sé? *Certo che sì*! bisognerebbe dire. (Naturalmente rimettendo tutto in sesto *nel pensiero* – dunque eliminando mitici giardini o rettili parlanti). *Ma sicuramente non per la coscienza cristiana*. Anche: *Genesi* non è che una collezione di metafore e allegorie di significati speculativamente ben più rigorosi? Certamente! Ma per Hegel, non ancora, o *senz'altro,* per Eckhart[18] (e per la mistica tedesca e anzi per la mistica in generale). Indubbio che la necessità appartenente alla terra isolata conduca irresistibilmente alla tendenziale scomparsa del dualismo onde – in quanto preludio e introito alla "morte di Dio" – «il [mitologico] tu eterno di Dio appare così spirito nello spirito, al fondo dell'anima: non padre, non giudice, non redentore [=immanentismo teologico compiuto]»[19]; ma l'*esplicitezza* di ciò compete a Hegel, non certo ad Agostino e a Eckhart (il quale, ribadiamo,

---

[13] *Le parole dell'estasi*, cit., p. 132.
[14] *Notte oscura*, cit. pp. 51 e 90.
[15] *Le 64 prediche…,* cit., p. 121.
[16] *Sermoni tedeschi*, cit., p. 226.
[17] *Le 64 prediche*…, cit. p. 331.
[18] Il quale, ad esempio, è anche convinto che possiamo dare gioia agli angeli, ai santi e a Dio stesso, oltre che «portare il nostro aiuto a quelli che sono nel purgatorio» (*La nobiltà dello spirito*, cit., pp. 39-40). Oppure sostiene che «per comprendere ciò che è l'anima occorre un sapere soprannaturale […] Di ciò che l'anima è nel suo fondo, nessuno ne sa nulla. Ciò che si può saperne, deve essere soprannaturale, deve essere per grazia: là Dio opera la misericordia» (*ibid.*, p. 47). (Ma è anche vero che – disdicendo quanto abbiamo appena citato e oltrepassando persino Spinoza (per il quale non possiamo conoscere gli infiniti attributi di Dio) – Eckhart scrive: «La conoscenza con cui Dio si conosce interiormente è la conoscenza di ogni spirito distaccato, e non altra»: *ivi*, p. 59. Eresia "idealistica" *e* ortodossia trascendentistica).
[19] M. Vannini, Introduzione ad Agostino, *La mia religione*, cit., p. 17.

disponendo «l'uomo di un libero arbitrio», esorta affinché si abbia «cooperazione» con Dio, giacché, se Egli tutto compie, «ci rimane *un*'opera che è nostra e solamente nostra: l'annullamento di noi stessi»[20]: *dualismo* conclamato!).

Eckhart dice che «Dio non potrebbe fare dono più grande di dare se stesso»[21]. Di modo che la natura dell'uomo è sì *divina* (l'uomo non esiste senza lo "spirito", non sarebbe "uomo"; e lo spirito è "divino" in quanto è *capax Dei*: rivolto al Tutto, è anche in grado di darne dimostrazione *formale*), ma lo "spirito", secondo Eckhart, gli è pur "donato". *Non* nel senso che l'uomo esista come tale antecedentemente rispetto al "dono" (la sua esistenza non è anteriore al "dono"), ma nel senso che il "dono", come tale, è *libero*: Dio dona sé all'uomo nell'atto stesso in cui *liberamente* lo crea. Ove tale libertà *separa* infinitamente i due momenti, sì che il secondo (Adamo) non è e non può essere lo stesso primo (Dio) svoltosi necessariamente (al modo della sostanza di Spinoza, ad es.), ma proprio *un altro*, come tale uscito *dal nulla* (dunque *assolutamente* un altro). Infinito iato dunque (e perciò, a rigore, divenire *impossibile*, in quanto diventar altro *come altro*: cfr. Cap. V, § 1). Risultato ossimorico: la mia natura è *divina per grazia*. Qui la radice dell'oscillazione fra speculazione e fede, fra filosofia e Bibbia. *Identità* (di fondo dell'anima e fondo di Dio) e *libertà*: unità e separazione, immanentismo e trascendentismo, eresia e ortodossia: unità dei contraddittori. Ove l'uno toglie necessariamente l'altro (cfr. cap. VI).

«Donati a me, o mio Dio; restituisciti a me»; «Qualche volta Tu mi incammini verso una vita interiore così intensa, verso una così ignota dolcezza […] Qui potrei stare e non voglio; là vorrei e non posso; di qui e di là infelice» scrive Agostino[22].

Troppo poco generoso nei confronti della Grecia filosofica, Hegel attribuisce al cristianesimo, di contro al mondo antico, il riconoscimento del valore *infinito* dell'uomo; ma quando scrive che «come spirito l'uomo è infinito ed illimitato»[23], sta già parlando filosoficamente: nessun "dono" *gratis* che spezzi il nesso uomo/Dio in due tronconi entrambi impensabili a causa dell'altro, bensì un'*unica* Necessità in cammino (logico/storico)[24]. Lo stesso, *mutatis mutandis* (e cioè, anzitutto, *individualisticamente*), per Plotino, per il quale diventa Dio chi «è già dio»[25].

---

[20] M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in *Dell'uomo nobile*, cit., pp. 107-9.

[21] *Le 64 prediche…,* cit., p. 487. «La natura di Dio è di dare» (*La nobiltà dello spirito*, cit., p. 29). Ma *a chi* mai, chiediamo, visto che è il Tutto? E continua: «ed è proprio del suo essere donare a noi» (*ibid.*). Il che implica dualismo e perciò contraddizione. Ovvio che poi quel "noi" venga riguardato come un *prope nihil*! Anche: «Dio non può donare poco: o dona tutto, o non dona affatto» (*ibid.*, p 31) – ove Eckhart sta dicendo è che ha donato (a noi) tutto. Dunque, di nuovo, *identità* (la nostra identità è la sua: "tutto") e *libertà* (si tratta di "dono": avrebbe potuto non farlo): immanentismo e trascendentismo. Sì che la nostra natura è *divina per grazia*. Cfr. in merito l'approfondimento in § 3.

[22] *Le confessioni*, cit., XIII, 8, p. 376 e X, 40, p. 303. Di rimando, Eckhart: «Io mi accorgo di un qualcosa in me, che splende davanti al mio intelletto [dal quale dunque *si differenzia*]. Di questo sento bene che è qualcosa. Ma cosa sia, non posso intenderlo. Solo questo mi pare: che se potessi comprenderlo, conoscerei tutta la verità» (*Le 64 prediche*, cit., p. 149). "Qualcosa" che dunque in qualche modo si affaccia, proprio nell'atto stesso di celarsi nell'essenza propria; o si nasconde, in quanto anche, sia pur astrattamente, si rivela. Un Tu che è in me e che in qualche (astratta) misura anche *sono*, ma che parimenti infinitamente mi trascende: non solo attualmente, ma – a quanto pare ("non posso intenderlo") – per essenza: *panenteismo* (con la sua contraddizione). Al massimo il "Tu" è lo *stesso* "io" *solo formalmente*. Si è certo *sulla via*, ma per la meta (=Hegel), *c'è ancora tempo*!

[23] *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 37.

[24] Non che così – il rilievo ci pare fondamentale – il "dualismo" venga davvero meno. Vien meno infatti il suo aspetto più eclatante e immediatamente contraddittorio, giacché proprio l'immanentismo conseguito lascia a sua volta apparire la sintesi (contraddittoria) dei contraddittori, onde «lo spirito universale [eterno] ha tempo» (*ibid.*, p. 58) – e senza il tempo non potrebbe realizzarsi davvero (così l'essenziale senza l'inessenziale o il necessario senza l'accidentale).

[25] *Enneadi*, cit., VI, 9,9, p. 1359. Si rilevi che anche se si sostiene – come sorella Katrei, esplicitamente sulla scia di Eckhart – che ciascuna creatura «era Dio prima d'essere creata» (*Diventare Dio*, cit., p. 77), *cristianamente* non si può certo ritenere l'identità in parola come *esaustiva* (come invece vale, nella differenza, per Plotino, per la gnosi o per l'induismo e per qualsiasi prospettiva "religiosa", in cui "Dio" sia inteso, per altro infondatamente, come *assolutamente indistinto*): come tale infatti il Dio cristiano oltrepassa infinitamente ogni sua eterna *idea*, che circoscrive l'identità (eterna, ma finita) di ogni essente in Lui. Neppure in cielo la sua "trascendenza" può venir mai meno, stante la differenza,

Così, tornando a *Genesi*, all'atto della creazione (*faciamus hominem*…) l'uomo nasce *divino per grazia*: nasce cioè "deiforme", ancorché lo debba però diventare *consapevolmente*, vista l'inquieta cecità (del tutto incomprensibile, stante la purezza della condizione pre-peccato) con cui Adamo ed Eva si aggirano nell'Eden. E tuttavia non bastando il prender coscienza (*gewar werden*, dice Eckhart: nascita del *Lógos* nell'anima) della propria "divinità" in quanto *favilla minor Dei* (=ragione naturale in quanto *capax Dei*): per "diventare Dio" *appieno* (ché se qualcosa di "umano" resta – come la stessa ragione/*favilla*, che proprio nella sua infinita capacità formale, mostra la sua infinitamente più infinita insufficienza "materiale" –, allora il diventar Dio *non* si realizza e l'uomo resta ancora distinto da Dio), è necessario che la ragione umana, dunque come la stessa *favilla minor*, sia annientata (per i suoi limiti) e resti solo Dio: in tal senso la *deificazione* è opera della grazia di Dio; sì che, daccapo e in fine, non c'è che Dio e l'uomo, creato dal nulla, è risospinto nel nulla secondo un circolo sostanzialmente senza storia o, detto altrimenti, privo di teleologia e dialettica (se non dell'individuo), perciò prossimo alla nozione di *saṃsāra* induista: «Il nostro peccato consiste nel voler essere, e il nostro castigo è credere di essere. L'espiazione sta nel non voler più essere; e la salvezza per noi consiste nel vedere che non siamo. Adamo ci ha fatto credere che noi siamo; il Cristo ci ha mostrato che non siamo»[26]; Dio distrugge, abbatte, annichila l'anima, dice san Giovanni della Croce, sì che essa è come se fosse maciullata da qualche belva e sepolta nel suo ventre. (Così il Dio-Tutto esige il nulla dell'altro da sé – o che l'altro da sé sia nulla. Non solo, com'è chiarissimo, nel segno del primato dell'atto (Aristotele, Tommaso), ma anche del primato della potenza (Hegel), stante il dualismo contraddittorio rispetto alla dimensione dell'"accidentale" – ontologicamente eterogenea –, di cui Quello, *per di più*, ha bisogno; sì che se ufficialmente non è Dio, ufficiosamente lo è).

Laddove il proliferare degli alti e splendidi *presagi* corre parallelo al moltiplicarsi delle grandi *contraddizioni* e viceversa. Essendo chiaro che *nello sguardo del destino*, non si diventa Dio né per grazia, né per natura. Anzitutto perché "Dio" – *il Gestore del diventar altro* – non esiste; ancor più originariamente non esistendo il diventar altro (sull'"evidenza" del quale se ne afferma il *Dominus*).

3. LA COSCIENZA UMANA RISPLENDE IN DIO DA SEMPRE

E tuttavia si può e si deve insistere nel merito – giungendo in tal modo a conclusioni di massimo rilievo per noi circa la "similitudine" fra cristianesimo e *destino* –, rilevando che il Dio cristiano conosce da sempre l'uomo, dunque anche se non l'avesse creato e *perciò ne conosce interamente la coscienza*. «In questa prospettiva la luce della coscienza risplende anche se non esiste nell'uomo. C'è un apparire umano del mondo, *in mente Dei*, che si costituisce indipendentemente dall'esistenza dell'esser uomo»[27]. (Si rilevi, per conseguenza, che nel Dio cristiano c'è dunque spazio anche per il *concetto astratto del concetto astratto dell'astratto*: per la coscienza dell'errante cioè, che assume inconsapevolmente, contraddicendosi, il vero per il falso (cfr. Cap. I, finale § 1 e Cap. IV, § 3, nota 48 – stante la differenza, ovviamente, fra "verità" cristiana e verità del *destino*). In questo senso dovrà

in ogni caso ribadita: la conoscenza "faccia a faccia" di Dio, per l'infinitudine sua, non potendo risolversi mai in un'identità *compiuta*. Perciò Margherita Porete potentemente indica la trascendenza di Dio anche nella gloria celeste: «quello che egli è […] non lo sanno neppure tutti quelli che sono nella gloria, ma solo colui che è uno nella Divinità e trino nelle Persone»: *Lo specchio*…, cit., p. 349.

[26] S. Weil, *Quaderni*, IV, cit., p. 248.

[27] E. Severino, *L'identità del destino,* cit. p. 90. Nel trattato *Del distacco* anche Eckhart parla dell'immagine di ciò che l'uomo «era in Dio, nella quale non vi era differenza [cfr. però nota 25] tra lui e Dio, prima che Dio creasse le creature» (*Dell'uomo nobile*, cit., p. 131).

dirsi che quella di tale Dio non è una perfezione astratta, in cui è tolto eternamente e immediatamente solo l'errore come tale; ma concreta (benché, a fronte del diventar altro, contraddittoriamente immediata), in cui è eternamente tolto l'errore *anche* in quanto assunto come verità e cioè come errare – in tal modo correggendo Cap. IV, § 3).

Come a dire, a rigore, che anche e anzi soprattutto quella che abbiamo chiamato *favilla minor Dei* (in quanto vertice della coscienza umana) non esce, essa, dal nulla, essendo eterna in Dio. Dunque non è e non può essere quell'*altro* di cui s'è detto qui sopra (e a Cap. III, § 1); come tale, radicalmente estraneo a Dio, nella misura in cui esce dal (suo) *nulla* e perciò *divino* (in quanto, in qualche modo, si rivela *capax Dei*: nella misura in cui ne sa dimostrare l'esistenza anzitutto: solo Dio può conoscere Dio), *ma anche non-divino* (in quanto uscente dal nulla).

Identità e libertà, si diceva, come dimensioni contraddittorie fra loro. Ebbene, in questa (inevitabile e cristiana) prospettiva, la "libertà", a rigore, vien meno: la libertà cioè di creare dal nulla, visto che si riconosce che tal *favilla* è increata (e anzi l'intera coscienza umana, non solo il suo culmine) – mentre creata sarebbe solo la dimensione corporea dell'uomo (per altro, pre-esistente anch'essa in Dio, sia pur *intelligibiliter*), come di ogni altro ente naturale. Resta dunque solo l'identità (di sostanza tra la ragione umana e Dio: ciò che il panenteismo, aporeticamente, conferma e sconferma: si veda ad es. Cap. III, § 4, *NOTA*, nota 85: riprendiamo qui sotto l'argomento) – tralasciando qui l'estraneità di ciò che, creato dal nulla, sopraggiunge *inevitabilmente come imprevedibile* anche per Dio (altrimenti ci sarebbe già, ma allora tutto sarebbe eterno), in ciò ribadendo il dualismo ontologico.

In questo senso non si vede come si possa parlare di "dono". Se avevamo già rilevato (§ prec., ma anche altrove) che non può esser tale rispetto all'"uomo", poiché questi è "uomo" solo in quanto è ragione (dunque non ospita Dio più di quanto l'onda "ospiti" il mare), avevamo però anche sostenuto che esso è tale nella misura in cui l'uomo (Adamo) è creato liberamente dal nulla. Ma ora stiamo rilevando che la coscienza di Adamo (*a partire dalla stessa psicologia* – visto che il Dio cristiano conosce l'intero mio sentire psicologico –, sino al suo vertice intellettuale o "fondo dell'anima") da sempre sussiste in Dio, nella sua essenza *individuale*. L'uomo – ogni uomo – essendo perciò, in questo senso, eterno (incluso il corpo, benché solo come *similitudo* –, ché se no, daccapo, a Dio non resterebbe nulla da creare e allora tutto, proprio tutto, sarebbe eterno). Là dove io ero – come ama ripetere Eckhart –, quando ancora non ero[28].

Che è grande, *grandissimo presagio*, s'intende; con il quale ci si avvicina massimamente al *destino della verità* tuttavia nell'abissale lontananza, si ripeta, per quel tratto essenziale della malattia nichilistica, che conduce fatalmente alla "morte di Dio" – e cioè di ogni eterno diverso dal Divenire.

Resta però aperto il seguente problema: tal *favilla* divina (la ragione dell'uomo, eterna in Dio) – come ben ha palesato la grande teologia cristiana, anzitutto Agostino e Tommaso – può conseguire al massimo i cosiddetti *preambula fidei* (le verità di ragione: Dio esiste, è uno, crea liberamente...), restandole preclusa, *in via*, la conoscenza del Volto infinito di Dio. Essendo dunque oltrepassata

[28] E d'altra parte *anche* seguitando a parlare di "dono" – ad es.: «Dio si dona incessantemente all'anima» (*La nobiltà dello spirito*, cit., p. 121); «occorre che l'uomo sia teso verso i doni di Dio, sempre e di nuovo in ogni istante […] se non si è preparati si perde il dono, e Dio insieme al dono […] Dio non si dona mai, e non si è mai donato, a una volontà estranea» (*Istruzioni spirituali*, cit., pp. 101-3) –; in tal modo presupponendo però e daccapo *libertà e dualismo* biblico-mitologico. Quasi, da un lato, che possa mai esistere un'anima (umana) *prima* di ricevere il "dono" della ragione, in tal senso, dunque, *ospitandola* (come uno specchio, che è tale, anche senza immagine riflessa); oppure, dall'altro, riconoscendo quanto meno che essa, non mai esistente come separata dalla ragione, venga tuttavia *liberamente* creata dal nulla (onde il "dono" non sarebbe la ragione offerta all'uomo, ma l'uomo a se stesso). In questa cornice più "facile" è chiaro che l'eternità della coscienza umana (perciò increata) in Dio, di cui si dice in questo paragrafo, lungi dal venir meno, *resta se mai in ombra*. (Silesius: «Prima ancora che io fossi ero vita di Dio»; «Prima ancor che io fossi, ero Dio in Dio»; «Perch'io prima fui lui»; «Quando mi perdo in Dio giungo di nuovo là / dove prima di me fui dall'eternità»: *Pellegrino cherubico*, cit., rispettivamente, I, 73; V, 233, 259 e 332).

infinitamente anche e soprattutto *per la qualità*, giacché la dimensione del meta-razionale – il complesso delle verità di fede: l'Essenza infinita di Dio – le resta intrinsecamente e irrimediabilmente inattingibile. Ma in questo modo – ecco il problema: il "panentesimo" come contraddizione – Dio si trova assurdamente spezzato in due campi incomunicanti e con ciò il dualismo si trova ad esser ribadito proprio *in mente Dei*.

Salvo che non si voglia ricondurre la radice ultima del divino – l'Uno, la Divinità, la *Gottheit* – all'assoluta indistinzione: *per sé* (e non, "fenomenicamente", *per l'uomo*) assolutamente priva di modi (pura "semplicità": né questo, né quello), sì da intendere i cosiddetti "*preambula*" – analogamente a ogni nome o predicato riferito a "Dio" – come considerazioni *esterne* rispetto a tale Radice. Come *esterna* lo è allora la molteplicità delle coscienze umane e delle essenze degli enti del mondo. Così l'Uno di Plotino rispetto allo Spirito, prima ipostasi. In tal modo, *oltre* la coscienza – e, al suo vertice, la stessa coscienza filosofico-epistemica, eterna in Dio –, l'estasi nel "Nulla".

Lo spezzamento contraddittorio di Dio (l'assurdo dualismo *in mente Dei*) resterebbe allora ribadito qualora si mostrasse l'inconsistenza della riduzione di "Dio", nella sua ultima Radice, all'assolutamente indistinto. Che è quel che già abbiamo mostrato, a partire dalla *Implicatio* (in cui si mette in luce che l'Uno plotiniano, cui Eckhart così profondamente si ispira, se non vuol ridursi a *vuota unità*, come l'essere di Parmenide[29], non può non costituirsi come *unità dei molti* – stante che lo Spirito ha nell'Uno il suo *a quo*, così *Gott* rispetto alla *Gottheit* in Eckhart) e in Cap. IV, § 1. In ogni caso qui ribadendo che se non si appiattisce il concetto di "distinzione" su quello di "separazione", non c'è nessun motivo di scandalo nel pensare la Verità (l'Assoluto, l'Uno) come un'eterna e infinita struttura. E anzi è necessario pensarla così; se non lo fosse, allora: 1) *in negativo*: non contenendo in sé la totalità dell'errare, non ne potrebbe essere *negazione* (e perciò non sarebbe neppure concreta verità); 2) *in positivo*: al di là del suo non poter esser *negazione* eterna dell'errare, non potrebbe essere nemmeno *affermazione* della totalità delle sue infinite determinazioni, oltrepassanti, come spettacoli radicalmente alternativi di Bellezza/Verità, la dimensione negata; la verità non riducendosi ad esser negazione-dell'errore – così come 2+2 non significa *solo* non-3, non-5, non-6… –, ma anche, e ulteriormente a ciò, significa un contenuto positivo, che non può essere "finito", "limitato", "parziale".

Ma poi: ammesso e non concesso che l'Uno si risolva in pura indistinzione (distinto nel suo stesso essere indistinto), ebbene *le ragioni* di ciò non potrebbero non *appartenergli essenzialmente*, in tal guisa mostrandosi necessariamente *differenziato* rispetto alla presunta, pura "indistinzione". Laddove e in aggiunta: 1. se tali "ragioni" fossero in verità *meta-ragioni* (inattingibili come tali alla ragione umana), allora lo spezzamento e dunque il dualismo (in seno a Dio) sarebbe confermato; 2. se invece non lo fossero, allora ci troveremmo fuori dal cristianesimo e in clima di perfetta "gnosi".

In ogni caso, il rifiuto di questa argomentazione – contraddittorio, giacché per evitare di portare la "separazione" nel cuore della Verità, questa verrebbe assunta come *separata* dalle proprie ragioni (che è dire *separata* da sé) –, riconducendoci all'insostenibile indifferenza pura, comporterebbe la diretta fuoriuscita dal cristianesimo, nella cornice del quale un uomo non è "uomo" solo *apparentemente* (nemmeno Gesù) e perciò – nel suo *non* esser l'infinito *simpliciter*, rivestito di aspetti

[29] Di qui l'ambiguità di Eckhart, che da un lato sostiene, come è noto, che «tutte le creature sono un puro nulla. Ciò che non è né qui né là, quando tutte le creature sono dimenticate, è la pienezza dell'essere» (*La nobiltà dello spirito*, cit. p. 70); dall'altro, concependo tale essere come in sé indistinto («distinto per la sua stessa indistinzione»: *CVG*, n. 99, p. 177), assolutamente indifferenziato e semplice, è costretto a intenderne la "pienezza" nel senso dello svuotamento più radicale e perciò come l'esser assolutamente *vuoto*. O "pieno" vale come *pieno di nulla*. Ecco il Nulla mistico (in verità iper-nichilistico – che si erge sulla strage), che pur non si vuole assumere come il mero *niente*. E infatti "vuoto" non è e non significa "niente". Qui una delle forme (ancora immatura, ma ampiamente avanzata sulla linea della coerenza) del "Dio" congruente alla terra isolata.

illusori – è incapace di un distacco *illimitato*, (come Eckhart, "buddisticamente", talvolta sembra richiedere), salvando per conseguenza se stesso in perfetta, immanente, autonomia[30].

In tal modo allora, negata la riduzione dell'Uno a mera e vuota indistinzione (se se ne negasse la "vuotezza", sarebbe *eo ipso* negata la sua indistinzione), affermatane l'infinitudine dei contenuti eterni, resta allora ribadito un (impossibile) dualismo interno a Dio stesso, in cui Dio trascenderebbe, come Dio, se stesso in quanto coscienza umana, come tale *capax Dei*. (Una scorrevolezza contraddittoriamente interrotta, che si ritrova anche in Spinoza, a proposito del pensare umano che, in quanto atto divino e nonostante ciò, non è in grado di risalire alla natura, perciò per sempre sconosciuta, degli infiniti attributi di Dio – cioè, in fondo, di sé).

Perché allora parlare della ragione umana come "dono"? Ieri come oggi[31] (e come fa continuamente, in contrasto con se stesso, Eckhart medesimo). Visto che, eterna in Dio, è un tratto *di Dio*, in cui, ad esempio, Enrico e Corrado – e con essi ogni altro uomo – eternamente consistono, magari anche nella loro psicologia (pur se Eckhart e, a maggior ragione, Spinoza non sarebbero d'accordo). Dono *a chi* allora? A noi pare che il sottinteso stia tutto in una "realistica" (anti-speculativa, dualistica: conforme cioè al "clima" mitologico di *Genesi*) celebrazione dell*'uomo individuale in carne ed ossa*, sradicandolo perciò, in "buona fede", dalla Casa Madre, e dunque, compiuto l'*incipit* dell'atto separante, riconoscendo, per riparare in qualche modo lo strappo, che la sua ragione gli è "donata" – ma proprio perciò, non essendo (più) di Dio, ma di Enrico e Corrado. Al di là dell'apparente enfasi circa la "generosità" di Dio, a noi pare cioè che parlare di "dono" (e anche di "per-dono") significa presupporre, sia pur del tutto implicitamente, l'autonomia esistenziale, la *libera sostanzialità* (Cartesio!, che intende essere un "buon cattolico"[32]) del singolo (che Eckhart, pur utilizzando a sua volta il termine in questione, anche s'impegna "spinozianamente" o "idealisticamente" a sottrargli), non più inteso *come sostanzialmente non diverso* da Dio (giacché *unica* è la sostanza). Dio e uomo, cioè, intesi come enti separati, ciascuno dei quali può agire e decidere liberamente. E' il "realismo" antropologico (anche "cristiano", duramente avversato dalla teoresi speculativa di Spinoza, Hegel e Gentile: ufficialmente eretici, *in re* profondamente legati –

---

[30] Chiede Eckhart: chi sono quelli che onorano Dio? Risponde: «Quelli che sono completamente usciti da loro stessi, che non cercano assolutamente niente che sia loro proprio in alcuna cosa […] che non mirano né al bene né all'onore, né alla soddisfazione né al piacere, né all'unità né all'interiorità, né alla santità, né alla ricompensa né al regno dei cieli; che sono usciti da tutto questo, da tutto ciò che è loro proprio» (*La nobiltà dello spirito*, cit., p. 39). Analogamente: «se un uomo fosse stato distaccato per vent'anni, e riprendesse se stesso anche se per un solo attimo, non sarebbe ancora distaccato» (*ivi*, p. 76). Si tratta di passi censurati dall'autorità ecclesiastica. E a ragione: siamo infatti in orizzonte, in linea di principio, parmenideo, buddistico, fachiresco, neoplatonico, gnostico…, ma, per il carattere di mera apparenza dell'esser uomo (stante la possibilità di un distacco *totale*: che «da nulla si lascia turbare»: *Del distacco*, cit., p. 135), certamente *non* cristiano. È il tema – rifiutato dai suoi censori di Colonia e di Avignone – della "impeccabilità" (impassibilità, imperturbabilità) dell'uomo perfettamente distaccato. Ma Gesù stesso, nel Getsemani, è colmo di angoscia e suda sangue! Così, se l'uomo distaccato di Eckhart resta *indifferente* dinanzi all'omicidio di suo padre, Gesù, nel suo esser "vero uomo", *piange* quando gli annunziano la morte di Lazzaro (sia pur sapendo che l'avrebbe poco dopo resuscitato). (Spostando l'asse interpretativo si potrebbe però anche rilevare che se il pianto di Gesù conferma l'isolamento e il dolore, di cui Gesù, in quanto uomo, non può non esser partecipe; l'imperturbabilità di Eckhart – con Parmenide e la saggezza indiana – potrebbe riguardarsi come un *presentimento* di eternità *oltre* la terra isolata, là dove non è più un "uomo" a esser protagonista, nemmeno come essenza universale o "fondo dell'anima", ma come *Io del destino*: impassibile in quanto inclusivo di ogni oltrepassato patire. Come a dire che c'è in noi un "estraneo" a quel "noi" che patisce, così come questo "noi" lo avverte a sua volta estraneo e addirittura pauroso o "disumano": l'*Io del destino*, in quanto è il "noi" più vero: al di là del nostro dolore che pur include, eterno). Cfr. *NOTA 2*, nota 61.

[31] Così, ad esempio, Benedetto XVI nella sua Lettera enciclica *Spe salvi* (2007): «Sì, la ragione è il grande dono di Dio all'uomo» (§ 23). (In tal modo, più volte s'è detto, presupponendo l'"uomo" esistente già come tale, pur essendo privo di ragione o anteriormente rispetto all'esser unito alla ragione).

[32] Il quale del resto concepisce innanzitutto ed essenzialmente l'"uomo" come idea (innata e incarnata) di Dio. Intesa poi come l'*effetto* in me della Causa divina fuori di me (dall'idea di Dio all'esistenza di Dio, in quanto *causa* di quella: è la differenza rispetto all'"argomento ontologico"). Dunque l'uomo, nei suoi limiti (il "dubbio"), è pur in qualche modo *divino*. Ma allora e proprio perciò, non una sostanza autonoma, ma un "modo" dell'*unica* sostanza: *Spinoza non rovescia Cartesio, lo sistema*. Con ciò "sistemando" anche la mitologia dualistica di Genesi.

rispettivamente in prospettiva ebraica, luterana e cattolica – al senso più radicale e coerente di *Genesi*), in viaggio verso l'esistenzialismo (cristiano e non); "realismo" che l'idealismo avversa, rigorizzando in chiave esplicitamente immanentistica – dunque mettendo in soffitta le nozioni di "dono" e "grazia" – l'ambigua e oscillante identità eckhartiana fra fondo dell'anima e fondo di Dio.

Alla radice di tale "realismo" – nella sua grossolana "concretezza" al di qua di tutte le "fisime" metafisiche che la insidiano –, l'"evidenza" del "mondo": inteso anzitutto come "divenire" e cioè come uscire e tornare nel nulla. Ciò che spinge a concepire gli essenti come *liberi* da ogni necessità (determinismo, fato). La "contingenza" essendo infatti *sentita,* ancor prima che *dedotta* (come si dovrebbe, dall'evidente diventar nulla e da nulla). Dunque a intendere come *liberi* anche quegli essenti che interpretiamo come "decisioni" (divine e umane). "Libere" non solo dall'essere e dal nulla secondo una scansione necessaria, ma, poiché divenienti nulla e da nulla, "libere" *anche* (qui, la "fondazione" della contingenza) nel senso che sarebbero potute essere diverse da come sono.

Contingenza del decidere e del volere: è su questo terreno malato che preme la "necessità" nichilistica – a suo modo ineludibile – del riconoscimento della libera volontà umana a fronte di un Dio a sua volta "libero" (anzitutto perché *separato* dal divenire del mondo, perciò non necessitato a crearlo). «La convinzione che l'accadere delle cose sia "contingente" e che quindi le decisioni dei mortali e degli dèi siano "libere" sorge all'interno dell'alienazione essenziale della verità»[33].

La libera volontà: in questa implicita, "scontata" forma malata si presenta il grande mito di *Genesi* (e in fondo, il Mito in generale). Anticipando Spinoza (e ribadendo la dottrina stoica), Eckhart la riduce al minimo, perciò confermandola: «Stai in guardia da te stesso, e avrai fatto buona guardia»[34]. Si tratta, chiosa Vannini, di essere sempre distaccati, «l'*unica* opera [libera] che l'uomo deve [*Sollen*] compiere: il resto spetta a Dio»[35]. Certo ridotta "per quantità"; ma è la *qualità* che dirime! Gli è che nessuno si è mai sognato di negarla davvero se non a parole – lo stesso Hegel lascia spazio al "libero arbitrio" (in seno alla società civile). Ed è qui il dualismo fondamentale: *fiat voluntas tua Domine*!, ma a dirlo sono (*liberamente*) io.

Laddove nello *sguardo del destino* il cristianesimo dovrebbe dire (cessando allora di esser tale): *tutto ciò che accade è volontà di Dio; dunque è Dio stesso. Che è eterno (e infinito); dunque tutto ciò che accade è eterno – nulla allora incomincia a essere e cessa di essere, ma il tutto eterno appare e scompare*[36]. In ciò risiedendo appunto l'essenza dell'"uomo", in quanto apparire degli eterni e della verità loro: apparire *finito* – ma crescente all'infinito – del Tutto infinito (="Dio"). O, se si vuole, (processualmente) infinita autocoscienza *finita* di "Dio" (=apparire infinito): dal mondo (finito) del dolore al mondo (infinito) della gioia.

---

[33] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., o. 443. In questo senso, «la libertà appartiene all'essenza del nichilismo, ossia all'alienazione che, completamente inavvertita, guida e domina lo sviluppo della civiltà occidentale. Attendendo il tramonto dell'alienazione della verità, il destino della verità – lo stare della verità – attende quindi il tramonto della libertà. Ciò non vuol dire che esso resti in attesa della schiavitù: anche la schiavitù è un modo della libertà» (*ibid.*. p. 19). Un grandioso scenario che, secondo Severino, è aperto esplicitamente da Platone, il quale porta alla luce il senso della "cosa" – l'orizzonte all'interno del quale cresce l'intera storia dell'Occidente e che ha ormai valenza planetaria –, ponendola come un ἐπαμφοτερίζειν (*Repubblica*, 479 c) e cioè un oscillare fra l'essere e il niente. Cfr. *ibid.*, particolarmente capp. I-III. (Come a dire che, *ontologicamente*, l'ἐπαμφοτερίζειν è l'essenza della "libertà", di cui l'*etica,* e cioè la contingenza delle decisioni – il "libero arbitrio" – è un caso particolare, per quanto eminente).

[34] *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 34.

[35] *Ibid.*, nota 9.

[36] L'eternità di ogni essente implicando immediatamente la *necessità* di ogni accadimento (dell'essere come dell'apparire), onde la *volontà* (di mutar le cose, di far diventar altro), eterna anch'essa (come "empirica" e innanzitutto come "trascendentale"), in quanto è la contraddittoria fede in cui consiste la contingenza ontologica (fondata sulla convinzione che il divenire sia libera oscillazione da nulla a nulla), accade a sua volta necessariamente (anzitutto come incominciante apparire della terra isolata e poi, all'interno di essa, degli innumerabili atti di "volontà" compiuti dai mortali "dalla doppia testa"). (La stessa volontà cristiana che le cose accadano come accadono – *omne datum bonum* –, da un lato resta totalmente immersa nel diventar altro delle cose stesse, dall'altro, non essendo che fede, importa come inevitabile retroscena, l'insidia del volere opposto).

Ecco che cos'è allora, nello *sguardo della verità del destino*, il significato così tante volte ribadito, nella tradizione cristiana, di "dono": il nostro "non esser nostri" (io non sono "mio") ne è già un'idea, ma non basta: l'avvertimento, il sentore – il *presagio* – che la "volontà" *non solo* non ci appartiene e che è di un altro (se non di Dio *altro* da noi, magari del nostro più profondo Io, diverso dall'io psicologico), *ma proprio non esiste*: "dono" è quel che in verità siamo e che, al di là di quel che crediamo, abbiamo già da sempre "ricevuto". *Qualcosa* che, dal punto di vista dell'io psicologico e dello stesso Io trascendentale è tale che non si riesce a pensare se non ottenuto da un altro – e invece è l'Io del *destino*. "Dono" (=ciò che è così avvertito nella terra isolata) è che io – anche come "Io" – non sia *davvero* "io" (=quell' "io" che credo di essere). *Je est un autre*, indovina il veggente Rimbaud (infinitamente distante, diciamo, da ciò cui si riferisce Lacan, che arresta il presentimento smisurato entro il quadro di una sia pur "rivoluzionaria" psicologia).

Concludiamo questo importante paragrafo con la seguente riflessione/completamento.

Se è (cristianamente) vero, come si diceva in partenza, che in Dio c'è, eternamente, *tutta* la luce della coscienza umana, non dovrà allora dirsi che essa non vi esiste solo nel modo della *favilla minor* (e anzi dell'intera psicologia di ciascuno), corrispondente all'esistenza dell'uomo nel mondo in quanto sua ragione naturale, ma anche come *visio beatifica* "successiva*"*? E perciò come gloria infinita *in patria*? In tal senso – e cioè per tale "storia ideal eterna" di ogni coscienza umana in Dio – lo spezzamento in Dio, in quanto dualismo irrimediabile, vien meno *all'infinito*, secondo una sorta di "contraddizione C" nel cielo cristiano, ove l'astrattezza della coscienza umana, pur incontrovertibile, non è affatto sbarrata e chiusa in sé, sì anzi aperta, in un crescendo di Gioia, all'infinita concretizzazione sua. *Può dirsi forse che si raggiunga qui il massimo di presagio del destino*. Giacché in tale contesto, ogni "coscienza umana" si presenta come il "più simile" all'Io del *destino in quanto infinito apparire finito dell'infinito.* Ove la "contingenza" non ha spazio alcuno, né ce l'ha l'oblio. (Si può così capire la convinzione – comunque errata – del teologo e frate domenicano G. Barzaghi, circa il carattere essenzialmente *cristiano* della testimonianza del *destino* – o, più semplicemente, ma equivocamente, del pensiero di E. Severino).

Restando tuttavia irrisolto *il motivo* dell'impedimento *in via* (non il "peccato originale", che, come già detto più volte, non spiega, dovendo se mai esser spiegato, stante che dinanzi a Dio, fatto a sua immagine, Adamo si trova *incomprensibilmente* a peccare/errare[37]); per non dire della confermata e inevitabile *creatio ex nihilo*, che rende fallimentare in partenza il *tentativo* (altissimo tuttavia, nell'orizzonte del diventar nulla e da nulla) di affermare l'eternità di ogni cosa; oltre che di concepire Dio come il Tutto-non-mancante-di-nulla. (L'"impedimento" *in via* nello sguardo del *destino* costituendosi con il sopraggiungere dell'isolamento – di cui il "peccato originale" è il corrispondente "più simile" –, solo tramontando il quale può apparire, oltre la volontà e il linguaggio, la "terra che salva", dunque la verità del Tutto, in cui quella si illumina in un processo dilatantesi all'infinito).

[37] "Adamo", biblicamente l'"uomo" ('*ādhām*, in ebraico): l'"umanità" –, connesso in *Genesi* con *adāmā*, terra. Scrive Agostino (*Esposizione sul salmo 95*) che quando Cristo scenderà per la seconda volta sulla terra, egli giudicherà la totalità degli uomini, perciò, come dice l'evangelista Marco, «manderà gli angeli a riunire i suoi eletti dai quattro venti» (13, 27), cioè dai quattro punti cardinali. Tanto è vero, prosegue Agostino, «che lo stesso nome di Adamo, scritto in greco, raffigura l'universo. Esso infatti consta di quattro lettere ADAM, e queste quattro lettere, in greco, sono le iniziali delle quattro parti del mondo: Ἀνατολήν (che vuol dire Oriente), Δύσιν (Occidente), Ἄρχτον (Settentrione), Μεσημβρὶαν (Mezzogiorno). Ecco ADAM: quell'Adamo che si sparse in tutto il mondo. Visse, è vero, in un sol luogo; ma cadde e quasi ridotto in frantumi riempì tutto il mondo. Intervenne allora la misericordia di Dio, che da tutte le parti raccolse i frammenti, li fuse al fuoco della carità e ciò che era frantumato tornò ad essere uno».

4. SE IL "DIVENTAR ALTRO" ESPRIME L'IDENTITÀ DI "DIO"

Se si interpreta il rapporto tra Dio e Lucifero con le categorie dell'ontologia occidentale, Dio è l'eterno e Lucifero è il divenire, la volontà di trasformarsi e di diventare Dio. Innanzitutto a se stesso, prima che ad Adamo ed Eva, Lucifero dice: *Eritis sicut Dii*: sarai non come sei ora, ma infinitamente diverso: sarai Dio. E se così stanno le cose, è inevitabile che Lucifero distrugga Dio. Come appunto accade con la filosofia contemporanea, che nel proprio sottosuolo invincibile è capace di distruggere la tradizione dell'Occidente[38]

"Non come sei ora": non una *parte* cioè, ritenuta (a torto) secondaria, subordinata e accidentale, perciò signoreggiata dall'Originario Essenziale, ma l'Intero stesso: l'unico vero Essere. Ecco "Dio", dice Leopardi. Il "Dio" legittimo dell'Occidente (e dell'Oriente, la cui "ontologia" sta all'ontologia occidentale come l'implicito all'esplicito). Il Dio tenebroso che la terra isolata "si merita". Rispetto alla cui "verità" (necessariamente dedotta dalla premessa di base), ogni altro Dio (soprattutto quello cristiano in quanto massimo sforzo di liberare tutte le cose dal diventar nulla, "salvandole") è tracotanza e vano orgoglio: *hýbris.*

"Il sottosuolo invincibile": è quello in cui appare la contraddizione dell'*epistḗmē* (e di ogni "immutabile" che, nell'isolamento della terra, starebbe, dominatore, al di sopra del diventar altro): essa costituendosi al tempo stesso come *riconoscimento e annientamento* del divenire. Imponendosi (sognando di imporsi) sul *nulla* del passato e del futuro, l'*epistḗmē* lo trasforma infatti in un *ancora/già esistente*: è l'ultima, estrema tutela del principio di non contraddizione, con cui il nichilismo maturo porta al tramonto non *la* "verità", ma ogni "verità" *diversa* dal diventar altro (di cui il principio di non contraddizione, costituisce appunto la struttura formale e il ritmo intrinseco degli infiniti contenuti – che poi non siano "dati", ma *interpretazioni*, il nocciolo non cambia di un'unghia).

Un passo fondamentale verso questo "irresistibile" esito è l'immanentizzazione di Dio (prima in forma statico-geometrico-spinoziana, poi dialettico-hegeliana): immanentismo teologico come premessa alla "morte di Dio" o come termine medio fra trascendentismo teologico e nichilismo compiuto (assolutizzazione del Caso: Dionisismo).

Si consideri infatti la contraddizione della tradizione cristiana rispetto al dogma dell'Incarnazione: se *da un lato*, per salvaguardare la *libertà* di Dio (la sua sovrana indipendenza dal mondo), si sostiene che Egli «se non avesse voluto, avrebbe potuto non subire nemmeno questo [cioè la sofferenza umana]»; *dall'altro lato*, essendo ogni cosa sottomessa a Dio, anche si afferma che se è vero che «non sarebbe mancato un altro modo possibile» per salvare l'umanità, tuttavia «non c'era, né occorreva che ci fosse, un altro modo più adeguato per guarire la nostra infelicità. Infatti che cosa era tanto *necessario* [corsivo nostro: *quid enim tam necessarium fuit*] per risollevare la nostra speranza e per liberare le menti dei mortali, avvilite dalla condizione di mortalità stessa, dal disperare dell'immortalità, quanto il venirci dimostrato fino a che punto Dio ci stimasse e quanto ci amasse? E quale prova è più evidente e più splendida di questa così grande…?»[39].

Si sta dicendo che se Dio avesse evitato la morte sarebbe meno splendido e potente che non attraversandola vittorioso. Ma allora *non* sembra giustificato sostenere che se avesse voluto, avrebbe potuto non soffrire.

In merito Severino richiama un testo di Giovanni Paolo II (*Varcare la soglia della speranza*, 1994), in cui ricorre, del tutto esplicita, la medesima contraddizione. In esso si ribadisce il passo agostiniano per cui Dio accetta *liberamente* la sofferenza; vale a dire che anche senza di essa Egli sarebbe rimasto

[38] E. Severino, *La follia dell'angelo,* cit., p. 203.
[39] Agostino, *La Trinità*, cit., XIII, 18 e 13, rispettivamente, pp. 761 e pp. 747-9.

egualmente perfetto: nulla *di meno* – onde quella non è un *di più* (che è dire: "senza" = "con"). Altrimenti, è chiaro, non avrebbe potuto rinunziarvi. Salvo che, poco più avanti, il pontefice aggiunge (citiamo da Severino): «Se fosse mancata quell'agonia sulla croce, la verità che Dio è Amore [1*Gv*, 4, 16] sarebbe sospesa nel vuoto», cioè – chiosa Severino, «come tutto ciò che è sospeso nel vuoto cadrebbe». E prosegue: «Tuttavia, se Dio è "Amore" perché muore sulla croce, allora certamente se non si fosse fatto crocefiggere non sarebbe stato "Amore"; ma non per questo [secondo la dottrina cristiana] sarebbe stato meno perfetto e meno divino». Donde «l'irrimediabile contraddizione»: «se anche Dio soffre […] l'uomo, sapendolo, può forse sopportare meglio il dolore; ma questo può avvenire solo se, da ultimo, la sopportazione cristiana include la convinzione che un Dio Amore è *di più*, è più alto e perfetto, e più divino di un Dio che allontana da sé il calice della sofferenza. Ma, in questo modo, Dio non è più "libero" di *non* patire, perché non è libero di essere meno perfetto e cioè di non essere Dio»[40].

(Aggiungiamo: non è poi l'autore della *Lettera agli Ebrei*, in un celebre passo a lungo commentato dagli esegeti, ad evocare la gran questione? In cui è scritto: «Infatti a colui [Dio], per il quale e per mezzo del quale, sono tutte le cose, che conduce alla gloria numerosi figli, *conveniva perfezionare* [corsivo ns.], per mezzo della passione, il capo della loro salvezza» (2, 10; v. anche *ivi*, 5, 9). Per chi ha orecchie e brutalmente: *primato della potenza e della necessità di contro al tradizionale primato dell'atto e della libertà*).

D'altra parte in merito all'intuizione dell'Incarnazione di Dio, che è grande *presagio del destino*, va aggiunto che l'*onniscienza* di Dio – cui non resta estraneo *nulla*, neppure il cosiddetto "accidentale" (altro formidabile *ed esclusivo* presagio cristiano): «Davanti a lui non vi è creatura che resti invisibile; tutte le cose sono nude e scoperte ai suoi occhi» (*Eb*, 4, 13) – esige che tutti i piaceri e i dolori esperiti nel mondo non gli restino *esterni* (come inevitabilmente sarebbe, se trascendesse il mondo):

> Uno sguardo *onniveggente* e *onnisciente* di tutti i patimenti e di tutti i piaceri del mondo deve dunque averli dinanzi *proprio così* come essi stanno dinanzi alla coscienza di chi li sta provando e patendo. Deve cioè essere da sempre *incarnato* in essi, che gli stanno dinanzi in carne ed ossa. *Non provare* i dolori e i piaceri del mondo significa, da ultimo, *ignorarli*. E lo sguardo onnisciente di Dio non può ignorare alcunché. Dio "si fa" uomo non per una libera e fantastica scelta con cui egli accetterebbe la sofferenza per salvare gli uomini, ma perché la luce del Tutto, nella quale in verità consiste lo sguardo onnisciente, è nella propria essenza già da sempre coinvolta nella carne, e può essere pura luce infinita solo in quanto, da sempre, è carne, cioè *prova* da sempre tutti i patimenti e i piaceri della carne (e *anche* tutto ciò che sta al di sopra di essi). Il "Verbo" non "si fa" carne, uscendo dalla purezza immacolata dello "spirito": per la sua stessa essenza, il Verbo, cioè la luce, la manifestazione dell'essere è già da sempre presso la carne.
> A tutto questo [in quanto presagio del *destino*] fa cenno, da lontano, il cristianesimo. Tutto questo si deve incominciare a pensare [ciò che questo nostro scritto, almeno nelle intenzioni, tenta di fare], al di fuori delle categorie che dominano il cristianesimo e la nostra civiltà (e dunque anche al di fuori del modo in cui Hegel intende l'incarnazione necessaria del Verbo)[41].

Ora è chiaro per noi che *fra* la "necessità" (cogente nella terra isolata) che conduce all'immanentizzazione di Dio – da Spinoza a Hegel a Gentile – (è appena stato chiarito che è la stessa onniscienza cristianamente attribuitagli ad esigerlo; la *creazione* essendo per conseguenza *incessante* e così, non diversa da quella, l'*incarnazione*) e anzi alla sua stessa inevitabile estinzione (Leopardi, Nietzsche) da un lato e il tramonto della terra isolata e della "necessità" che le appartiene, dall'altro, sta quell'interregno in cui consiste il "trionfo" della civiltà della Tecno-scienza, in quanto

[40] *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp. 231-2.
[41] *Ibid.*, pp. 234-5.

compimento e perfezione del concetto del "diventar altro": secondo Severino, sua autocoscienza adeguata e "conclusiva"[42].

Questo, il "destino" nichilistico della "tecnicità" spuria del Dio-del-divenire: l'esser sostituito da quell'ultimo "poieta" che è la pura Tecnica (senza alcun Dio). Infatti il Dio, in quanto creatore/annientatore, ha inevitabilmente a che fare col nulla: del passato e del futuro. Ché altrimenti non creerebbe/annienterebbe nulla – *e tutto sarebbe eterno*! Sì che il "teorema" *omnia nuda sunt oculis eius* (*Eb*, 4, 13) – dedotto sulla base della fede in un Dio onnisciente – può al massimo *tentare* di valere *in senso ristretto*: quanto alle *idee* del tutto. Ma allora sottoponendo il proprio dominio all'imprevedibilità *del diventar ente uscendo da niente*. Tanto assoluta, quanto è assolutamente nullo il nulla (del futuro e del passato). (Analogamente il diventar, da ente, *niente*, importa l'assoluto liberarsi da qualsivoglia tutela). Onde tali "idee" non possono essere più che *ipotesi*! Come tali falsificabili. Ed è Dio che allora deve presentarsi *senza* «sublimità di parola o di sapienza (…) e con molto timore e tremore» (1*Cor*, 2, 1-3).

Ritroviamo qui la potenza speculativa che, come lo chiama Severino, il "sottosuolo filosofico" del nostro tempo è in grado di sprigionare (nei suoi vertici più consapevoli, fra i quali non figura il celebrato Heidegger, ma anzitutto Leopardi e poi Nietzsche e Gentile). Mostrando che una volta compiuto il "passo fatale" – già nel pensiero arcaico, ancora ontologicamente implicito –, e cioè concepita la *variazione* dell'esperienza (il "divenire") – che nello *sguardo del destino* è il sopraggiungere degli eterni – come diventar altro (onde la riflessione filosofica lo mette a fuoco come diventar nulla e da nulla), allora diventa inevitabile, per rispettare la negatività assoluta del nulla (del passato e del futuro: la cui negazione implica *eo ipso* la negazione del divenire stesso, per altro dichiarato evidente), che l'unico eterno possibile sia *non altro che lo stesso diventar altro*. L'unico "Dio" possibile (e anzi "necessario"). Del resto posto come *identico a sé e altro dal suo altro*.

5. BREVE STORIA DEL MORTALE (E SUO TRAMONTO)

Il *destino* invece *non* diventa sé: lo è già da sempre e per sempre, anzitutto come struttura formale dell'apparire e, compiutamente, come apparire concreto del Tutto, in quanto infinità di infiniti. D'altra parte l'errare gli è necessario, giacché in quanto negazione dell'errore, la verità implica con necessità l'essere dell'errare e dunque della forma più radicale dell'errare in cui consiste l'isolamento della

[42] In merito abbiamo da tempo concepito un'idea diversa e, come ci pareva e ancora oggi ci pare, più radicale e cioè più consequenziale (cfr. cap. II, § 1, nota 208). Infatti, a dirla nel modo più breve, la tecno-scienza, pur avviata da un secolo ormai al riconoscimento inevitabile del diventar altro come l'Assoluto che ne costituisce il fondamento *filosofico* (priva del quale non si vede perché il suo celebrato "falsificazionismo" non possa esser a sua volta falsificato), a tutt'oggi si presenta, nel consenso generale degli specialisti per primi, come un grande NO (almeno tentato) al diventar nulla e da nulla. Come un grande riparo alla minaccia – che dunque da un lato è riconosciuta sempre più esplicitamente come la verità stessa, dall'altro come un mero mezzo, da utilizzare per scopi *che la contraddicano*. Evidente l'intrinseca antinomia, che solo il concetto *dionisiaco della vita* – e dunque *della tecnica* (contro-intuitivamente rovesciata, dunque totalmente in funzione di Dioniso) – può adeguatamente oltrepassare, ci pare, come autentico capolinea del nichilismo e della Follia. (Quanto a ciò, anche se sembra un paradosso, sarebbe da rimproverare proprio Nietzsche, quanto meno nel limitarsi ad esser «psicologo», sì da non vedere che la «sfrenata violenza» in cui consiste l'essenza del dionisiaco, getta le sue radici proprio nell'ontologia del «noioso» Platone, nella misura in cui egli non *rispecchia* affatto (così invece crede Nietzsche – e lo stesso Platone!, inconsapevole seminatore dell'Occidente) il divenire del mondo (quasi fosse *naturale*) come diventar nulla e da nulla (ἐπαμφοτερίξειν), correndo poi a cercar ripari iperuranici, ma, *innanzitutto*, assieme a Parmenide, *lo inventa*. Istituendo la radice "innocente" – in quanto appartenente alla *natura rerum* (fondale poi indiscusso della storia del mondo) – di ogni violenza più estrema: cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, "Quel che devo agli antichi", trad. it. Mondadori, Milano 1981).

terra, che perciò, necessariamente, a sua volta sopraggiunge (nell'apparire finito), e non recede sinché non ne sono apparse tutte le implicazioni – sino "al termine della Notte".

L'eternità di ogni ente escludendo qualsiasi forma di dualismo, che invece e nonostante tutto *permane*, sia pur in forme sempre più coerenti, in seno alla terra isolata. Sino al massimo di coerenza – comunque incoerente, dunque per se stessa contraddittoria (per la "logica" stessa del nichilismo) – in cui consiste l'assolutizzazione del divenire, ove il persistente e inevitabile "dualismo" si ripresenta nel rapporto fra il Divenire trascendentale che è *eterno* e la totalità infinita degli "accidenti suoi", come tali *non eterni*. Laddove i due lati *dovrebbero* costituire un Medesimo (perciò sintesi di contraddittori).

D'altra parte il "dualismo", come stiamo per mostrare, è intrinseco all'errare e alla terra isolata, soprattutto da che acquista coscienza ontologica di sé. Ma anche prima, nel tempo più remoto e arcaico del mito, in cui l'"evidente" *diventar altro* – come almeno ci è attestato dai reperti più antichi e dalla paleontologia –, onde il variare del volto del mondo è percepito come trasformazione ("metamorfosi"), implica necessariamente la volontà di intervenire su di esso, modificandolo. Perché? Perché la *volontà originaria* e originariamente nascosta consiste proprio nell'intendere il mondo come *naturale* diventar altro. Già a questo livello basico è in azione (=eternamente sopraggiunge) la volontà – l'errore, l'isolamento dal *destino* –, cioè l'alterazione più profonda del senso del variare evidente della terra. Questa, la volontà *trascendentale* (e inconscia): l'aprirsi stesso della Follia, che in "buona fede" – fede originaria, "universale" – non sa di volere l'impossibile (dunque in verità *malafede*: 1. per la forma, perché, in quanto "fede", assume il dubitabile come indubitabile; 2. per il contenuto, perché tale dubitabile indubitabilmente assunto è *l'*errore). «L'isolamento della terra è la fede originaria, cioè la volontà originaria che proprio perché tale non può essere il *progetto* di separare la terra dal destino (tale progetto implicando l'apparire del destino da cui la terra è invece isolata)»[43].

Essa è fede (malafede) che vuole che ciò che non è evidente (e che è anzi l'assurdo) sia invece manifesto: per se stesso presente come innegabile trasformarsi delle cose. Perciò essenzialmente *disponibili* ad esser trasformate da un volere fattosi cosciente di sé ("io"). Diventar altro e far diventar altro: il primo condizione del secondo, come la volontà trascendentale lo è dell'empirica/progettante.

Ma innanzitutto – ecco la radice, a sua volta *trascendentale*, del "dualismo" – proprio il "diventar altro" stesso è ciò che si presenta come il Primo Immutabile: l'Inflessibile come frutto della volontà originaria e che, *almeno immediatamente*, si mostra come compattezza immodificabile, che opprime e ostacola la volontà derivata ("uomo").

Si noti: i "due" sono davvero Uno: l'Errare *unico*, la Volontà che la terra sia un diventar altro, prendendo via via coscienza di sé (nell'"uomo"), *si vede* (non più, esclusivamente e ciecamente, "si vive"): distanziatasi dalla Totalità vivente, non avverte cioè più il suo '"agire" come immediato agire del Tutto, ma si percepisce come centro autonomo di volontà ("io). Rispetto al quale il diventar altro che gli sta di contro (quello che sarà detta "natura") gli si presenta, almeno immediatamente, come una Barriera insormontabile.

Se e fino a che non sa uscire da questa situazione di impotenza, la volontà non riesce a sopravvivere, muore – e in seguito la morte sarà intesa come annientamento. La Barriera inflessibile è la morte, dunque fonte dell'angoscia e del terrore. Ma è insieme fonte della vita, perché solo attraversandola, penetrandola, squartandola, flettendola, dissodandola, la volontà vive: la vita è flessione dell'Inflessibile […] Proprio per questo la fonte dell'angoscia e del terrore è insieme desiderata, agognata – voluta, appunto[44]

[43] E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 41.
[44] *Ibid.*, p. 48.

È da questo originario e *cieco* Monismo in cui consiste l'Errare – l'originario isolamento dal *destino* in quanto originaria volontà (di potenza) – che derivano i "due": l'Inflessibile come diventar altro che immediatamente si presenta come Barriera paralizzante ("natura", "oggetto") e la volontà empirica derivata ("uomo", "soggetto"), che per vivere deve combatterla per tentare di frangerla.

Qui, è chiaro, l'Uno non è il Dio della teologia negativa (che sarà uno dei due contendenti: Dio e uomo nascono a un parto – così anche muoiono: Nietzsche), ma l'Errare originario sopraggiungente in quanto trascendentale o "pura" volontà di potenza.

E dunque: la volontà derivata ("uomo") è voler far diventar altro ciò che, sul fondamento della *volontà originaria e trascendentale, in quanto separazione della terra dal destino*, si presenta *di suo* come diventar altro; la volontà originaria essendo la volontà che il divenire sia (diciamola volontà *del* divenire), quella derivata, volontà di dominio (*sul* divenire): divenire che in tanto è dell'oggetto in quanto è dello stesso soggetto: oggetto a se stesso, dacché la volontà fattasi autocosciente nell'"uomo" «è volontà di dominare le cose, che per poterle dominare deve avere anzitutto la capacità di dominare se stessa. Ciò significa che la volontà crede, ha fede di dominarle e di dominare se stessa; e per avere questa fede deve credere di essere sé. L'"io" è un voluto, cioè un creduto […] L'"io è l'errare che appare quando, sul fondamento della terra isolata, si vuole far diventare altro le cose. In quanto fede e volontà, l'"io" è la forma di violenza che ha la propria radice nella violenza originaria [trascendentale] in cui la terra isolata consiste»[45].

Ed è chiaro che quello che, immediatamente, si mostra *come* Inflessibile è il modo in cui il diventar altro appare come tale. «Come tale, il movimento può essere infatti uno degli inflessibili, e anzi è per il mortale la forma più immediata della inflessibilità: l'accadimento insondabile delle cose, il cui corso nessuna arte umana o divina può dominare o modificare»[46].

D'altra parte come esso è tale solo in relazione a una volontà che lo vuole flettere, modificando lo stato di cose attuale; così la volontà è necessario che abbia dinanzi una immediata Inflessibilità, giacché se ottenesse da subito quel che vuole, non sarebbe volontà (di far diventar altro la propria condizione attuale). Perciò, nella terra isolata, la situazione attuale è sempre *lotta* (Πόλεμος, dice Eraclito): *sintesi di una volontà di superamento rispetto a una resistenza* che, vinta e oltrepassata, ecco che si ripresenta *in quello stesso* che è stato conseguito. Giacché quel che si ottiene anche sempre delude, perché non è mai la totalità di ciò che nel profondo vorremmo (*Streben nach dem unendlichen*, sintetizzerà Fichte, ravvisando in ciò l'essenza "titanica" dello spirito umano).

Si può anche dire: fino a che non riesce a flettere l'Inflessibile la volontà ha solo il tempo di vedere nella Barriera dell'Inflessibile il *Tremendo*; ma poiché tale Barriera è anche fonte della vita, in quel tempo la volontà è insieme attratta da essa: il Tremendo è insieme l'*Affascinante*. Il "*Tremendum*" e il "*Fascinans*" sono per Rudolf Otto i tratti essenziali del "Sacro", del divino, del "Numinoso" […] E infatti a conferire il significato più profondo che propriamente compete alle parole "Sacro", "Numinoso", "divino", "Dio" non è altro che la potenza incombente e inizialmente invincibile della Barriera tremenda e affascinante. Volere *significa* trovarsi innanzitutto di fronte al Sacro[47]

Per *pura analisi* di ciò che significa "volontà cosciente" e percorrendo a ritroso la storia della volontà, Severino mostra la *dialettica* interna all'Errare come lotta perdurante fra "uomo" e "Dio": "due" enti fittizi (nello sguardo del *destino*), "due" concrezioni – fra loro contraddittorie (una volta inscritte nelle categorie dell'ontologia) – della volontà di potenza in lotta con se stessa e con le proprie autonegazioni dialettiche, sino a ricomporsi (=*diventar altro come diventar sé*), dopo la "morte di

[45] E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., p. 268.
[46] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 357.
[47] E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., pp. 48-9.

Dio" – che, come Nietzsche profondamente intuisce, è parimenti la "morte dell'uomo" –, in quanto volontà di potenza unitaria e coerente con sé. A questo si riferisce Nietzsche quando parla dell'epoca della *grande politica*? (*Ecce homo*: "Perché io sono un destino").

S'è detto che affinché la volontà di un "io" voglia (il dominio su una frazione del diventar altro), compiendo il primo passo della volontà derivata, è necessario che *dapprima* essa trovi il mondo dinanzi a sé come non ancora trasformato, e che le stia di fronte non come una porta aperta, ma come una Barriera impenetrabile.

> Perché la Barriera si erga impenetrabile e inflessibile non c'è bisogno che essa si mostri come un "al di là del mondo" [come in seguito accadrà in sede teologico-metafisica]. Rispetto alla volontà essa è il "totalmente Altro" già nel suo presentarsi come ordinamento immodificabile che regola cielo e terra, ritmi e configurazioni dello spazio e del tempo, alternanza del giorno e della notte e ritmi stagionali, mancanza di cibo e potenza indomabile degli animali, del fuoco, dei venti, delle acque: già come "Natura" (ossia come ciò che solo più tardi l'uomo chiamerà "natura") […] la Barriera è il "totalmente Altro", perché è appunto l'inflessibilità della Barriera a determinare la sua totale alterità rispetto alla volontà di attraversarla[48].

Quando la Barriera Inflessibile assumerà i tratti del Dio eterno e immutabile dell'ontologia metafisica (nascita della filosofia greca), molta strada sarà stata fatta dall'"uomo" nella sua lotta con il Sacro (temuto e amato). Sospinta in "cielo", soprattutto con il cristianesimo, la Barriera si vendica rispetto alla volontà dell'uomo che l'ha fatta arretrare, assumendo i tratti del Dio onniveggente e onnipotente, giudice severo e inappellabile del destino dell'uomo dopo la morte: la Totalità stessa fuor della quale, a rigore, nulla. Dal canto suo, immersa nei sensi di colpa ancestrali per i "successi" ottenuti – l'"uomo" ormai vive, sia pur con stenti e fatiche, avendo guadagnato un agio un tempo impensabile –, la volontà del mortale dice a se stessa: *memento homo quia pulvis es, et in pulverem reverteris.*

Al tempo stesso, tuttavia, anche non cessa di lottare per guadagnare un sempre più ampio respiro che il Dio trascendente e occhiuto gli smorza – e la filosofia, che è il vero campo di lotta, ne fa perciò, in lenta ma inesorabile progressione, un che di immanente, dunque di meno incombente, di "proprio", sino a ucciderlo (Leopardi, Nietzsche) –; ma questa volta, *riuscendoci.*

Giacché, sin dalle origini, flettendo la Barriera per poter vivere, il mortale si rende conto con sgomento che vuole *uccidere* Dio. Dal tentativo fallito di Adamo in poi. (D'altra parte anche Dio, per esser sé, il Tutto, vuole – deve voler – uccidere l'uomo).

Quello di cui si stenta a rendersi conto è che non è malvagia la volontà *in quanto* spinge via la Barriera (la "volontà" non potendo essere che questo: volontà di far diventar altro e perciò di mutare una certa situazione, dunque di sfondare la Barriera che immediatamente la opprime), quasi che un compromesso con Quella possa far pace – grazia *e* libero arbitrio! –, ma è "malvagio" *l'intero contesto*. O il "peccato originale" non consiste nel voler diventar Dio, prendendo il posto della Barriera (così oggi la Tecnica accoglie la provocazione del serpente, e risolve in sé ogni "teologia"), ma *nel volere in quanto tale* e dunque nella sua originarietà in quanto volontà di isolamento dal *destino*: volontà di errare (assunta come volontà di verità – come si pensa la filo-sofia). Del resto non commesso da "qualcuno" o per "colpa", ma necessario ed eternamente sopraggiungente come tale, e perciò in fine "voluto" dal *destino* stesso ("volontà" come "il più simile", nella terra isolata, della *necessità* nella e della terra pura): qui il gran presagio agostiniano della *felix culpa*! (O, in ogni caso, che *tutto* è volontà di Dio).

---

[48] *Ivi*, p. 48. Come approfondimento del tema, v. *La morte e la terra*, cit., pp. 168-80 e 185-94; oltre che, per intero, il paragrafo 12 (pp. 41-56) di *Intorno al senso del nulla*. L'interessantissima questione è ripresa da Severino anche ne *Il tramonto della politica*, Parte Seconda, 27, 8 e in *Dike*, Parte Terza, III, 2.

Restando con ciò chiarito *DA UNA PARTE* che la storia dell'"uomo" e di "Dio", a partire dalle prime forme di volontà autocosciente dinanzi alla Barriera che di volta in volta, pur arretrando, incessante si ripresenta – sino al passaggio fondamentale dal Mito alla Filosofia e poi alla Scienza e alla Tecnica –, è la *storia della Potenza* (Forza). *Della lotta fra potenze all'interno della Potenza*. E cioè, alla radice, della Violenza (=volontà dell'impossibile) e della Follia, stante l'eternità della totalità dell'ente e cioè della *nientità* originaria di ogni "forza" (immaginata) capace, come tale, di far essere il niente e annientare l'essente. Non nel senso che "qualcosa" (la "forza") è niente, ma nel senso che *il niente è niente*, salvo restando l'essere-dell'errare e cioè della persuasione isolata dal *destino*, convinta che l'essere sia "potenza di patire" (*dýnamis eis tò patheîn*) e "potenza di agire" (*dýnamis eis tò poieîn*) (Platone, *Sofista*, 247 d-e). Sì che, rimanendo all'interno del Sogno, nell'illusione di sfuggire alla logica della potenza, si può solo pensare (così S. Weil, ad esempio), di eliminare uno dei due poli (l'uomo: ma non è già questo esercizio di "forza"?), per testimoniare solo l'altro, Dio, che crea e annienta, e cioè… è il gestore supremo della forza. Dalla quale dunque, immersi nella convinzione del (fare) diventar altro, non si esce proprio.

(«La creazione è un atto d'amore», dice la Weil[49] – e non vede che se «l'odio intende lasciare nel nulla o rendere nulla l'odiato, mentre l'amore intende liberare dal nulla l'amato; al di là delle intenzioni, che certamente costituiscono due opposte forme di esistenza, questa opposizione è sottesa dall'identità fondamentale consistente nella convinzione [violenta, folle] che gli amati e gli odiati siano per se stessi un nulla»[50]. Sì che odio e amore si oppongono all'interno dell'Odio – rispetto a cui se l'odio (con la "o" minuscola) è l'odio esercitato senza consapevolezza speculativa, l'amore è il momento dialettico-negativo, attraverso il quale Odio/*Hýbris*, come unità degli astratti opposti, realizza concretamente sé. "Il divino è senza sforzo" ripete spesso Vannini, citando Eschilo. Giusto: se ne traggano allora le conseguenze rigorose, evitando di disdire un istante dopo quanto appena asserito).

DALL'ALTRA, che se nella civiltà della Tecnica si conclude, in forma più coerente, il Sogno apertosi con l'avvento della violenza (=della separazione della terra dal *destino della verità*) – intendendo per "Tecnica" quel modo di agire non solo guidato dalla scienza e dalle sue procedure, ma anche *fondato sulla filosofia* di Zarathustra e cioè sul teorema della "morte di Dio" –, ebbene così si conclude non già la storia, ma la storia *della follia*: dal Mito alla Filosofia alla Tecnica[51].

Poi è destinato a farsi innanzi il tempo in cui i popoli testimoniano il destino della verità. Abitano ancora la terra isolata, cioè sono ancora costretti ad agire e a volere, ma ormai sapendo la non verità del luogo da essi abitato e pertanto la non verità dell'agire e del volere.
Vedono la malattia mortale della fede nell'esistenza della "cosa" [=l'ente in quanto oscillante fra essere e niente]. Vedono che la malattia è mortale perché li chiude nella persuasione di essere dei mortali e dell'essere tutte le cose destinate alla morte. Pur continuando ad abitare la terra isolata ne vedono la follia estrema, la follia del sogno della malattia mortale. Oltrepassano il tempo della grande politica [unità di Filosofia della morte di Dio e Tecnica].
Poi anche la terra isolata è destinata al tramonto. (Tramonta nella Gioia)[52].

---

[49] *L'ombra e la grazia*, cit., p. 44.

[50] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 165.

[51] «L'uomo è congruente alla Tecnica perché la volontà di potenza, dopo aver evocato il divenire, lo può dominare solo in quanto pensa se stessa come centro di forza capace di coordinare mezzi in vista della realizzazione di scopi. E il processo in cui la volontà di potenza vede se stessa come "uomo" è quello stesso in cui essa si vede come "Dio" e come "Tecnica" – come Apparato teologico-epistemico e come Apparato scientifico-tecnologico» (E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 50).

[52] E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., p. 271. Si vedano anche in merito *Storia, gioia*, Parte Seconda, IV, 5 e *Testimoniando il destino*, XV, 9. (Si potrebbe obiettare che in quanto autocoscienza del Circolo insensato del divenire – in quanto autocoscienza di Dioniso –, il *superuomo* nietzscheano non si sente affatto "chiuso" e "oppresso", sì anzi libero e gioioso: «… per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere

NOTA 1: Giacobbe (Socrate e il Destino) al guado

Giacobbe rimase solo, ed un uomo lottò contro di lui fino allo spuntar dell'aurora. Vedendo che non riusciva a vincerlo, lo percosse nel cavo del femore; e il cavo del femore di Giacobbe si lussò, mentr'egli si abbracciava con lui. Disse colui: "Lasciami andare, ché spunta l'aurora". Rispose: "Non ti lascerò partire se non mi avrai benedetto".
Gli domandò colui: "Qual è il tuo nome?". Rispose: "Giacobbe". Riprese: "Non più Giacobbe sarà il tuo nome, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini ad hai vinto" Giacobbe allora gli chiese: "Dimmi il tuo nome, ti prego!" Gli rispose: "Perché chiedi il mio nome?" Ed ivi lo benedì.
Allora Giacobbe chiamò quel luogo Penuel, "perché, disse, ho visto Dio faccia a faccia e la mia vita è rimasta salva". Il sole spuntò quando egli ebbe passato Penuel e Giacobbe zoppicava all'anca. (*Gen*, 32, 23-32).

Il profeta Osea (VIII secolo a. C.) richiama l'evento altamente enigmatico, sintentizzandolo così: «…lottò con Dio. / Egli lottò con l'angelo e lo sopraffece, ma pianse e ottenne pietà» (*Os*, 12, 4-5).

Seguendo il passo biblico, s'intende che sulle sponde di un torrente (lo Iabbok, il "fiume blu", un affluente del Giordano), Giacobbe, di notte, combatte con un "uomo" misterioso – e anzi, proprio con Dio; ma poiché "Dio nessuno l'ha mai visto", con un suo "inviato", dunque un "angelo". Giacobbe resiste alla forza dell'avversario e proprio perciò "vince", come dice Osea. Ricevendone la benedizione ed entrando in una nuova vita. Giacché "vincere" con Dio è pur sempre perdere, dunque "morire": Giacobbe lascia all'altro il proprio nome (la propria identità), che glielo cambia: Israele ("contende con Dio") sarà il suo nuovo nome, nel quale Giacobbe, morto, rinasce. L'esperienza è così intensa che egli l'intende come un vedere Dio "faccia a faccia": che se è vero (e lo è), è però anche infinitamente falso. Non è infatti che l'*inizio* di una rinascita che non avrà termine. E che comincia così: restando *zoppo* sul cammino: immagine dell'eterna goffaggine di chi, accecato da una luce improvvisa ("improvvisamente – dice Platone – come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, la conoscenza della verità nasce dall'anima"), ne resterà per sempre abbagliato, per conseguenza impacciato in questo mondo troppo stretto. Perciò "vincendo", come dice Osea, domanda grazia e chiede di essere benedetto: *naufragium feci, bene navigavi*[53] (ma il "perfetto" – *navigavi* – è un "tempo" verbale in cui si rispecchia il nichilismo: la "navigazione" è infinita).

(Non si scordi che l'enfasi con cui stiamo dicendo di Dio, dopo averlo ridotto a pura Forza nel paragrafo precedente, non significa né un cieco oscillare né una banale contraddizione: non si deve infatti mai perdere di vista che, nello *sguardo del destino*, il "Dio" multiforme evocato

---

che comprende in sé anche [in quanto visto dall'Eternità di Dioniso] il *piacere dell'annientamento*» (F. Nietzsche, *Crepuscoli degli idoli*, cit., p. 129). Si risponde: impossibile provar "piacere" dell'*impossibile*. In attesa del vero "superuomo" – oltre l'"uomo", oltre "Dio" –, anche il superuomo di Nietzsche va riconosciuto, sia pur nella radicalità speculativa più profonda, come parte integrante della cattedrale della Follia – la sua più alta guglia).

[53] Può risultare interessante considerare tre dipinti famosi dell'altrettanto celebre scena biblica, per vedere i diversi modi in cui essa è stata interpretata: Delacroix (*La lotta di Giacobbe con l'angelo*, 1861) la inserisce nello spirito romantico del suo tempo, onde Giacobbe, novello Fichte, muscolarmente attrezzato come un eroe michelangiolesco, nella folta natura, combatte a testa bassa l'Angelo che gli resiste; Gauguin (*Visione dopo il sermone*, 1888) la riconduce a un riflesso del "sacro", nel quotidiano, da parte dell'immaginazione di alcune donne bretoni, che ne hanno forse appena sentito parlare in chiesa; Rembrandt, parecchi anni prima (*Lotta di Giacobbe e l'angelo*, 1659), all'opposto di Delacroix, è come se cogliesse ciò che sta sotto l'apparenza dello scontro (cui il passo biblico pure accenna): i due non combattono affatto: si abbracciano. (Vale forse anche la pena, in merito, di ricordare un passo di V. Majakovskij, poeta russo cantore della Rivoluzione di Ottobre, ateo dichiarato e morto suicida, in cui diceva di aver paura di combattere con Dio, suo rivale e insuperabile nemico, perché, proprio osteggiandolo, temeva alla fine di abbracciarlo).

.

dall'Isolamento è sì necessariamente Forza (in regime di "diventar-altro" non può non esserlo) e alla fine – sotto il sole di Dioniso! – *pura* Forza; ma, al tempo stesso, è anche *presagio*. Di ciò che sta al di là del Sogno/Incubo dell'agire e del patire).

«In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto (*desuper*, ἄνωθεν), non può vedere il regno di Dio» (*Gv*, 3, 3): così Gesù a Nicodemo che gli chiede, in fondo, come si può conoscere la verità. Suscitando il suo ingenuo stupore, Gesù gli risponde che è necessario nascere *una seconda volta*. Si badi: *non* che si debba rinascere per (incominciare a) "vederla", ma vederla *è* rinascere. Giacché «*spiritus* (πνεῦμα), *ubi vult, spirat et vocem eius audis*» (*Gv*, 3, 8). E lo Spirito è *senza misura* (*non enim ad mensuram dat Spiritum* [il soggetto è "colui che Dio manda": Gesù stesso dunque]; ου γὰρ ἐκ μέτρου: *Gv*, 3, 34).

Rinascere è "vedere" il "senza misura". Per fede o filosoficamente.

Anche l'incontro con Socrate è il principio (filosofico) di una rinascita – dinanzi all'idea dell'Incontrovertibile (della "verità" non più intesa miticamente). Laddove, nei testi platonici, Socrate non compare nei panni di Giacobbe, ma dell'angelo. È lui che lascia il segno. O meglio: lui è il primo segnato: il primo Giacobbe, che segnato e zoppicante (dall'apparire dell'Incontrovertibile), a sua volta segna e azzoppa – paralizza – chi lo ama. E chi ne viene *confutato* – che è dire *liberato nel distacco*.

Solo la filosofia sa essere "distacco" (come sopra abbiamo già detto): nella misura in cui è davvero capace di non presupporre nulla (di inquisire tutto). Il "distacco" dei "mistici" presuppone invece un sacco di cose. E anzi le più decisive. Perciò si risolve in un'autocontraddizione: un cercare esplicito quello di cui, in forma implicita e del tutto arbitraria, si ritiene di essere già in possesso. Solo la filosofia sa essere *notte oscura*. Sapendo per altro che proprio l'oscurità più profonda ha per sua precondizione la Luce. Su che base infatti metter tutto in discussione se non alla luce dell'idea dell'Incontrovertibile – che perciò risplende a monte di ogni ricerca? Benché assolutamente vuoto e perfettamente formale nell'astrattezza sua. Si tratta dell'apparire della verità al suo livello basico. Nessun presupposto (dall'idea greca di "verità" all'"*ego cogito*" cartesiano); al contrario: qualsiasi presupposto la presuppone. L'*idea* con cui nasce la filosofia come negazione della negazione dell'innegabile. O come autonegazione della negazione dell'incontrovertibile (formale). L'"intuizione" con cui cioè nasce la filosofia (il *tentativo* – nello *sguardo del destino* – di pensare l'autentico incontrovertibile – tentativo grandiosamente *fallito*) porta alla luce un sapere originario su cui si fonda ogni domandare successivo. Giacché *prima* è la "risposta"! Primo è il *Sì* – ed è proprio esso a richiedere il *No* più radicale (la totalità del No): senza il quale non sarebbe che un *qualunque* "Sì", *invece che un incontrovertibile "Non-No"*[54].

(La nascita della filosofia è appunto l'*intenzione*, il *tentativo* di portare in luce e di pensare ciò che appare nel *destino della verità*. Tentativo *fallito* sin da principio, in quanto la struttura dell'incontrovertibile è pensata in sintesi con l'impossibile diventar altro assunto come "evidenza innegabile": si pensi in particolare al grande contributo offerto da Aristotele nel cap. IV della *Metafisica.* Laddove invece l'autentica *struttura dell'immediatezza assolutamente innegabile è la struttura originaria* del *destino come apparire dell'autonegazione della negazione dell'esser sé dell'essente e perciò come implicazione fra l'esser sé e l'eternità di ogni essente*: ciò che autenticamente sta, compiuta, al fondo di ogni sapere e di ogni dire, perciò anche di ogni domandare, che lo presuppone. Non dunque qualcosa – come pensa Platone e ancora Hegel – cui (in concreto) si

[54] Anche la propria "parola" san Paolo la presenta come un "sì": in quanto riflesso del Sì che è Dio, che non è un oscillare tra "sì" e "no" (cfr. 2 *Cor*, 1, 17-20). Si tratta dell'eredità *formale* che il cristianesimo accoglie dalla filosofia greca e dal suo rivoluzionario concetto di "verità". Che perciò risulta *non mitologica* in quanto intesa come "incontrovertibile", e *mitologica* in quanto così assunta per fede. (In qualche modo già è anticipata in ciò la sintesi contraddittoria di ragione e fede – ancora oggi ritenuta valida dalla teologia cattolica – quale appare soprattutto in Tommaso, onde la fede (*fides qua* e *quae*) è trattata come se fosse *veritas rationis*, senza tuttavia, poiché non lo è, esser riconosciuta tale esplicitamente).

"arrivi", o si "acceda", ma da cui ogni "partenza" tacitamente muove: l'*a quo* di ogni pensiero in quanto *apparire dell'essere.* (Qui la differenza – lasciando da parte il problema del contenuto – fra la verità dell'*epistḗmē* e la verità del *destino*: quella principiale solo astrattamente (benché "incontrovertibilmente"), la cui concretezza è conseguita dunque solo al termine del cammino di ricerca; questa invece, concretamente principiale, in quanto Forma compiuta, sfondo e predicato di ogni ente nel suo apparire).

Perciò anche, in quanto è l'apparire degli eterni, *non* "lotta" o "contesa" fra *due* forze che inevitabilmente ne spezzano l'Unità: una eterna l'altra non-eterna e intese contraddittoriamente come un Medesimo. Il *destino* non "trasforma" perché non è una Forza, né una Barriera che si opponga al volere del mortale, dunque neppure un'Essenza che, come *fondo dell'anima*, sia temporaneamente sovrastata dalla creaturalità accidentale dell'uomo e del mondo. La stessa contesa tra il *destino* e l'isolamento della terra da esso non è uno scontro e una guerra. Infatti «la guerra è scontro tra volontà e il destino non è volontà ma apparire della non verità di ogni volere. Il destino non "agisce", non "combatte": *sta* in sé vedendo la necessità che l'isolamento voglia prevalere e la necessità del suo fallimento e del suo tramonto»[55]).

NOTA 2: Reditus praticus (il recupero del finito)

All'interno dell'isolamento dal *destino* (soprattutto) cristianamente inteso, è interessante richiamare all'attenzione che il "distacco" (di contro all'Oriente e allo stesso "fachirismo" di Plotino in quanto «φυγή μόνου πρὸς μόνον»[56], fuga di solo a solo) è sì concepito, in quanto virtù fondamentale in forma assoluta, ma non assolutamente unidirezionale. Infatti il mondo o, come dice l'apostolo Paolo, la "carne" – la *regio dissimilitudinis*, a partire dall'"amor proprio" e perciò dall'imperversare dell'*ego* personale e della sua assordante loquacità –, va sì negato, rimosso, combattuto e finanche ucciso, non però *simpliciter*, ma in quanto *scopo* (dell'esistenza umana). La "carne" non essendo perciò male assoluto: in Plotino o nell'induismo o nel buddismo Zen o che dir si voglia non c'è nessun Dio che, del tutto assurdamente in queste prospettive, si fa carne. In tal guisa nobilitando, in certo qual modo, il mondo, il tempo, il corpo, la natura tutta. Ché anzi proprio in quanto tale – in quanto velo di *Māyā* e *saṃsāra* – è intesa anticristianamente, e cioè *senz'altro*, come esclusivo dolore e inganno: non-verità. Ciò che è ben rappresentato in filosofia nel contrasto fra Parmenide e Platone. Per Parmenide il riconoscimento della realtà del mondo (tempo, spazio, sensibilità…) è errore *simpliciter*; per Platone l'errore consiste invece nel pensare che il mondo – il diventar altro – sia l'Intero. Posto in relazione all'eterno divino, il divenire è ben reale e sarebbe anzi errore negarne l'evidente realtà. (Ciò cui Parmenide non può sfuggire, laddove, contraddittoriamente, considera divenire e molteplice come un'*evidenza*, in quanto tale innegabile, pur *priva di verità*; d'altra parte si contraddice anche Platone indirettamente rilevando, da una parte, che quella specifica dimensione sensibile e diveniente che è il *corpo*, ben inteso, è "essere", perciò a suo modo "verità", non illusione, ma anche, dall'altra, esplicitamente sostenendo che è *tomba*, σῆμα, in cui la verità, che ha sede nell'anima, si trova sepolta e perciò negata – in tal guisa tornando a Parmenide dopo averlo superato). Così anche Aristotele; ma soprattutto – attraverso il dogma dell'Incarnazione – Agostino, Tommaso e l'intera storia del cristianesimo: la realtà sensibile e diveniente è innegabilmente manifesta; integrata metafisicamente (inscritta nell'eterno divino), l'errore consisterebbe nel negarne *simpliciter* la "verità". Dio non crea l'errore e il male. Ed è disponibile a discendervi, riconoscendone ulteriormente

[55] *Ibid.*, p. 277.
[56] *Enneadi*, cit., VI, 9,11, p. 1363.

il valore. È infatti noto che per san Paolo "carne" (σάρζ) designa bensì il "negativo", non però come "corpo" – di suo non necessariamente un male –, ma come uomo *intero* dedito al mondo (assunto cioè come scopo): uomo «naturale (ψυχικὸς)», "psichico" (psicologico) che non comprende le cose divine, in opposizione a uomo «spirituale (πνευματικὸς)» (1 *Cor*, 2, 14-15), che proprio quelle ha nel cuore, tuttavia non sprezzando la vita sensibile. (A sua volta Plotino tenta addirittura di dedurre la "materia" a partire dall'Uno, in tal guisa eliminando del tutto, al di là delle sue stesse intenzioni complessive, qualsivoglia contrasto fra i due piani. In linea di principio, dunque, non uscendo in alcun modo dalla Forma – e non dovrebbero esserci che forme, che è dire enti eterni: «Tutto qui è tenuto insieme dalle forme dal principio alla fine; anzitutto la materia (…) Ma poiché anch'essa è una forma infima, questo universo è forma e tutte le cose sono forme»[57]).

Così se teoreticamente l'*errore* consiste nell'isolare il divenire assolutizzandolo (=non c'è che il mondo), analogamente in sede pratica, il *peccato* è vivere conformemente a tal convinzione. Non c'è peccato nell'esser corpo, tempo, spazio, divenire; peccato, se mai, è *indulgere* – sostarvi, compiacersi, condiscendere, anziché transitare attraversando – in ciò che è inteso come *conseguenza* del Peccato. Non certo un bene, ma neppure per se stessa senz'altro e senza remissione un un male. Male è attaccarsi; bene distaccarsi, ma anche sapendo *ritornare*: il cristiano è nel mondo (e non lo sdegna senz'altro: il Verbo vi si è incarnato!), ma non appartiene al mondo. Nel *contemptus mundi* non si risolve affatto la *caritas*: quello non designando che il tratto individuale dell'*amore*, che invece è per essenza (cristiana) *comunitario*: la Gioia è cioè cristianamente intesa come *corale*.

Scrive Eckhart: «Il questo e il quello [lo *hic et hoc* in quanto determinazioni spazio-temporali], infatti, è la creatura, è il proprio, è la menzogna […] Rinnegare quel che è proprio significa rinnegare la creatura, ovvero il questo e il quello»[58].

Ma l'"uomo giusto" non sarebbe tale *se non sapesse ritornare a ciò da cui è fuggito*, rinnovandolo nel suo nuovo sguardo – e ora sapendolo amare (e non volendolo possedere). In ciò separandosi dall'indifferentismo orientale – come dal neoplatonismo e dallo stesso stoicismo, per i quali si tratta non di liberazione *del* corpo nella misura in cui è soggetto allo spirito, onde per sé non è male; ma *dal* corpo, nella misura in cui non è che sepolcro e irriscattabile negatività. Per un cristiano che vive nel distacco, la pace conseguita (ma anche sempre di nuovo da conseguire: nessun riposo sugli allori) è sì distanziamento dal mondo, ma anche incessante ritorno, perciò è anche «il massimo realismo e presenza nelle cose: sono le cose quotidiane presenti, piccole e grandi, a dare gioia infinita, senza perdersi in esse, senza legami e senza dipendenza psicologica [facendone scopi, che è dire idoli]. Distaccato da se stesso nella giustizia [non in senso fachiresco, ma nel non far di sé uno scopo e dunque anche presentissimo in sé], il soggetto si ritrova [nel tornare] come verità, libertà, spirito, infinita pace e gioia nel reale. E nel reale *agisce*»[59]. «Infatti il giusto, dopo essere divenuto uno con

---

[57] *Ibid.*, V, 8, 7, p. 917. Anche Hegel tenterà grandiosamente di *dedurre* il divenire (in verità – come Spinoza – presupponendolo, nella misura in cui concepisce l'"essere", prima categoria, come "incominciamento") e poi di intendere la Natura (pensiamo a Plotino), come il rovesciarsi dell'Idea eterna (universale, aspaziale e atemporale) nel proprio opposto. Che in seguito il Concetto – l'Idea stessa progressivamente cosciente di sé – si incarica di "togliere" *pensandone* le determinazioni specifiche e con ciò *universalizzandole*. «La materia riceve dallo spirito la determinazione razionale, di essere l'altro di se stessa» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009, § 448, p. 440). *E ciò che ne avanza*? Perché c'è ben qualcosa di *incommestibile* al Concetto. Che questo non riesce a *consumare* trasformandolo in sé, assimilandolo: l'individuale in quanto *accidentale* (ciò che propriamente *esce e torna nel nulla*). Scriveva E. Bloch: «E se rimangono degli ossi che resistono al dente del concetto, vengono gettati via dall'orgogliosa ragione di Hegel come privi di valore e non venerati nella loro impenetrabilità» (*Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975, p. 38). Qualcosa che è "privo di valore", *ma senza il quale l'Idea non diventerebbe mai Spirito (che è dir se stessa) e di cui ha dunque necessità assoluta nel proprio medesimo esser sé*! Accade dunque che gli "ossi" restanti risultino – *essi*! – l'Essenziale e fatalmente spezzino i denti del Concetto – che da signore si fa servo: esistenzialismo.

[58] *Sermoni latini*, cit., nn. 264 e 266, pp. 178-9.

[59] M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit., p. 28.

l'Uno, [diversamente dal sapiente neoplatonico, come dall'illuminato buddista], si rivolge di nuovo al molteplice, per compiere il proprio dovere in una nuova vita»[60]. In questa nuova condizione persino recuperando, *mutatis mutandis* con Hegel, il Dio come "altro": «quella immagine di Dio che appare così volgare mentre lo spirito si slancia lietamente verso l'infinito, sicuro della sua assolutezza, ora non gli appare più tale, ma bella e rasserenante, e l'essere uomo non è più un limite straziante, ma una nobile condizione, insieme agli altri uomini […] Così la tendenza all'unità, il distacco, va verso la comunità, il molteplice, il legame»[61]. Giacché solo nella condizione di distacco è possibile comprendere e amare *spassionatamente* il prossimo e costituire così una vera comunità[62].

Analogamente, Maddalena de' Pazzi, parlando dell'«ultimo amore […] l'amore morto [amore come termine di ogni passione e brama di possedere]», rileva che nel processo di distacco da ogni amore «non è però da fermarsi se non nell'ultimo, dico nell'amor morto […] E quando l'anima ne ha gustato, gli fai dono, o Verbo, di tutti gli altri [che in questa luce sono recuperati e trasfigurati]. Gli doni l'amore esercitativo, l'amore impaziente, l'amor penoso, l'amor relassativo, l'amor ozioso, l'amor ansioso e saziativo». Nella consapevolezza dell'estrema difficoltà di tal perseveranza nel distacco o amor morto, «da pochi conosciuto e da rari continuato», onde il rischio per ciascuno, che «facilmente tornerebbe [senz'altro] in tutti gli altri amori imperfetti»[63]. Recupero dialettico dell'amore imperfetto (del finito in generale), non già per ri-esercitarlo come tale, ma per cogliervi ora, nel fuoco del rinnovamento interiore e di morte mistica, quello stesso che Agostino ri-vede del proprio passato, scrivendo le sue *Confessioni*. In qualche misura un analogo della *Erinnerung* hegeliana, rispetto alle passate astrattezze: pur vere come momenti, ma allora vissute come il Vero senz'altro. (Come se Ulisse, sconfitti i Proci, «reincarnandosi in Omero», potesse «cantare la propria Odissea» e conseguire così «la felicità» [64]).

---

[60] M. Vannini, *Mistica e filosofia*, cit., p. 112.

[61] M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit. p. 32. Il che significa propriamente l'*opposto* di ciò che talvolta Eckhart si spinge a sostenere, avvicinandosi a forme di anti-cristiana imperturbabilità, là dove incita ad assumere come scopo il «rendersi *estraneo* [corsivo nostro] a tutte le cose» (*La nobiltà dello spirito*, cit., p. 129) e dunque alle stesse persone. E forse che il fachiro ama il suo prossimo? Certo che no, convinto com'è che gli altri, e lui stesso come uomo nel mondo, non siano che inganno e illusione – e non ha senso amare l'errore. Ma Cristo si è ben incarnato! Né, diremmo, vale in merito la distinzione fra "uomo esteriore" e "uomo interiore" operata da Eckhart, al fine di sostenere l'*assoluta* imperturbabilità di Gesù nell'orto degli ulivi e di Maria ai piedi della croce (*Del distacco*, cit., pp. 139-40). Ché allora, in quanto "uomo interiore" *simpliciter* (=intelletto separato o *Grund der Seele*), *ogni* uomo e senza sforzo alcuno può dirsi *a priori* imperturbabile. Laddove il "distacco" richiede invece incessante sforzo per ottenere il dominio da parte di quello sulle esorbitanze continue dell'"uomo esteriore". E comunque: forse che "uomo esteriore" non è che sogno, illusione o mero velo di Maja? Per il fachiro; non certo cristianamente. *Ergo* non si addice al *realismo* cristiano il concetto orientale di distacco *totale*: poiché *reale* l'esser uomo, allora irreale e impossibile l'*assoluto* distacco (da parte dell'*unità* della persona). Dire che nell'orto Gesù è «in un distacco immutabile» (*ibid.*, p. 139) significa aderire al *docetismo*, negando la verità/realtà dell'incarnazione. (In ogni caso poi, la salvezza cristiana non è *individuale*, "da solo a solo", ma *comunitaria*: anticipando Agostino, nella parte finale della *Lettera agli Ebrei*, a più riprese l'Autore evoca «la città che deve venire» (13, 14). Cfr. Benedetto XVI, *Spe salvi*, cit., §§ 13 e 28).

[62] «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo» (*Lc*, 14, 26). Gesù incita forse a odiare senz'altro? In verità, Gesù insegna a mettere in gerarchia, onde quello che vien *poi* va "odiato" *in quanto* inteso come se venisse *prima* – non già odiato senz'altro (il cristianesimo non è catarismo). Prima Dio, poi il mondo (e tutto quello che vi appartiene). *In primis et ante omnia veritas*. (E quando oggi, rovesciando il celebre detto di Aristotele, si crede che Platone venga prima della verità, da una parte si mostra di aver una ben misera idea di verità; dall'altro si intende enunciare una verità che viene prima di Platone). (Il che non toglie, nello *sguardo del destino*, che pur qualcosa venga *odiato* e si creda che vada *annientato*. E che comunque, amate o odiate, le determinazioni del mondo – essere, non-niente – siano intese come esser state nulla e come un diventar identiche a nulla. In una nota (n. 64) alle *Istruzioni spirituali* di Eckhart (op. cit., p. 126), Vannini sostiene che «annullare la creaturalità significa annullare il nulla». Dove finisce allora tutto l'impegno virtuoso del distacco, visto che "annullare il nulla" significa *non annullare nulla*?).

[63] *Le parole dell'estasi*, cit., pp. 178-9.

[64] J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1994, p. 27.

Il distacco consente dunque di ri-vedere nella luce il già visto con occhi ciechi – e perciò di *agire* di conseguenza. Di qui il paradosso eckhartiano in cui è rovesciato il tradizionale giudizio per cui Maria, per la sua natura contemplativa, è superiore a Marta – «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno» (*Lc*, 10, 41) –, la quale invece, col suo agire per il Maestro, mostra di possedere già ciò di cui Maria è ancora in cerca[65].

Del resto è lo stesso Paolo a non scomunicare il mangiare e il bere come tali, esortando se mai a farlo sempre "dinanzi a Dio" ("in relazione a Dio"): «Sia dunque che mangiate, sia che beviate, o qualsiasi cosa facciate, fate tutto per la gloria di Dio» (1*Cor*, 10, 31). Perciò parole che, prese alla lettera, sembrano incitare a una "fuga senza ritorno" di sapore orientale, come queste di Giovanni della Croce: «Per giungere a gustare il tutto, / non voler aver gusto in nulla. / Per giungere a possedere tutto, / non voler possedere nulla. / Per giungere ad essere tutto, / non voler essere qualcosa in nulla. / Per giungere a sapere tutto, / non voler sapere qualcosa in nulla…»[66], vanno cristianamente temperate nel senso che il "fuggito" è e dev'esser tale in quanto diventi (o rischi di diventare) *scopo* della vita dell'uomo; ma in quanto resti nei suoi limiti di *mezzo* è amabile e persino buono (anche Gesù non disdegna la festa e mangiare e bere…). (Si noti tuttavia e se mai, come questi versi costituiscano un autentico inno alla volontà di potenza, neppure particolarmente mascherata da "umiltà"). Laddove è chiaro che la non scomunica del finito in quanto tale (ma, ripetiamo, solo in quanto assolutizzato e assunto come scopo), presuppone il superamento del più disperante trascendentismo dualistico, onde l'infinito è "lassù" solo e proprio in quanto, in qualche modo, è anche *qui e ora* – sì che calpestare il questo e quello nella furia iconoclasta di chi non vede che finitezza, è ignorare che l'invisibile Volto di Dio è pur in qualche modo visibile in ogni uomo (e, in subordine, in ogni cosa). In tal guisa evitando la violenza della negazione assoluta, *ritornando* sul negato (persone e cose; ma soprattutto noi stessi) che, per virtù nostra, fruisce anch'esso di una seconda nascita. Infatti né Gesù né Socrate (cristianesimo e filosofia) insegnano a disprezzare il finito (il corpo, il sensibile…), ma a considerarlo *ex novo*, a partire dalla rinascita nella verità: la "natura" dell'Infinito essendo tale che nel suo esser "laggiù", proprio perciò è al tempo stesso anche *qui con noi ora*. La magia sarà allora saper vedere né solo finitezza (da oltrepassare con disprezzo), né solo infinità (da rincorrere senza amore)[67].

Qui il "fondamento" dell'etica cristiana come, diciamo, il più alto e nobile *tentativo* di amare (il finito) nella terra isolata (e perciò – nello *sguardo del destino* – avendo inconsapevolmente nel cuore l'odio). E dunque come virtù derivata sulla base della virtù primaria in quanto circolo del "distacco" (inclusivo cioè – in antitesi con l'Oriente – del semi-cerchio del "ritorno").

Non si tratterà allora di fare *questo* o *quello* (etica "materiale"), ma – è ciò cui guarderà a suo modo Kant – di riferirsi sempre al "come" (etica "formale"), secondo l'imperativo che dice: agisci in modo da promuovere nel tuo prossimo lo stesso processo di liberazione che avverti già innescato in te. Opera per favorire ciò: *opera con distacco insegnando il distacco*. Solo così avrai davvero cura di Tizio e Caio. («Tu devi amare tutti gli uomini come te stesso, stimarli e considerarli nello stesso modo; ciò che capita a un altro, in bene o in male, bisogna che tu lo consideri come avvenuto a te

---

[65] Cfr. M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, pp. 263-77.

[66] *Salita del Monte Carmelo*, ODC, Roma 2010, I, cap. XIII, p. 107

[67] In una nota del suo *Mistica e filosofia* (p. 126, nota 72), Vannini cita in merito l'epitaffio posto da un anonimo gesuita del Seicento sulla tomba di sant'Ignazio di Loyola (e utilizzato anche come motto da Hölderlin per il suo *Iperione*): *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, hoc divinum est*. Vannini lo commenta rilevando che il "distacco" è fonte di vera gioia: «…nel frammento c'è l'Uno-tutto […] la gioia del presente, del qui e ora che è divino, di Dio che è tutto in tutte le cose». Bello –, salvo che è *impossibile* che nel "frammento", dunque in ciò che era e sarà *niente* (per Eckhart e per Vannini – e per tutti), ci sia l'Uno che è eterno. Come a dire che nel non eterno c'è l'eterno o viceversa e dunque che l'uno è l'altro. (Il che non toglie che la fallimentare unità (e anzi in ultimo, *identità*) di contraddittori, in cui il *tentativo* consiste, risolvendosi in *contraddizione*, costituisca al tempo stesso uno splendido *presagio*).

stesso»; «Finché ami più te stesso di uno che non hai mai visto, hai veramente torto»[68]). Lo scopo restando sempre "interno" a siffatto operare, che non ha perciò porte o finestre aperte sul mondo e la sua logica («noi viviamo in Lui, [dunque] dobbiamo anche cooperare in Lui dall'interno… a partire da ciò che ci è proprio»[69]).

«Perciò – dice Eckhart – il virtuoso, nato da Dio, nato dallo spirito [e cioè ri-nato in Dio e nello spirito], opera per operare: è deiforme»[70]. Che significa? Che Eckhart vuole escludere dall'agire etico, colto nel suo fondo (nel fondo dell'anima), cause *esterne* all'operare stesso: l'operare dell'uomo divino (giusto, nobile, deiforme) ha cioè *in sé* scopo, ragione e principio. Non opera *per altro*, ma per se stesso. Dunque è totalmente autosufficiente. È in questo senso che si tratta di un agire *ohne warum*, "senza perché": nel senso che è il perché di sé: *causa sui*. «Come Dio in quanto spirito opera tutto da se stesso, per se stesso, in se stesso, tramite se stesso, così l'uomo spirituale, nato dallo spirito, in quanto tale, ovvero come giusto, opera giustamente a partire da se stesso», perciò «non è mosso da altro, è libero, causa di se stesso, opera per se stesso come Dio»[71]. *Per Christum, cum Christo et in Christo* – nel fondo dell'anima[72].

Chiosa Vannini:

> Questo operare [dell'uomo giusto] ha una doppia determinazione: operare a partire dal puro fondo dell'anima e, insieme, operare nella realtà mondana. Sotto il primo aspetto, si tratta di un operare "senza perché" e "senza modo" […] Ma in quanto operare nella realtà mondana esso deve avere un perché determinato ed un modo preciso di essere compiuto, corrispondente alla cosa specifica: altrimenti non potrebbe essere utile alla precisa persona in una situazione determinata. Essere senza modo, ed insieme in un modo determinato, corrispondente alla singola cosa: così, dunque, è l'operare nel ritorno da Dio verso il mondo. Eckhart chiama questo operare "esercizio della vera virtù", perché l'uomo che ha percorso la via dell'unione con Dio, deve apprendere il rapporto con le cose nella loro molteplicità e differenza, in modo da potersi adattare ad esse[73]

Diciamo: l'alto profilo teologico-metafisico, non deve far tuttavia perdere di vista (restando entro il nichilismo) che se *DA UN LATO* l'attribuzione dell'"operare" (incessante) a Dio, sia pur inteso al

---

[68] M. Eckhart, *La nobiltà dello spirito,* cit., pp. 32 e 36.

[69] *Ibid*., p. 33. Scrive Vannini in nota (*ibid.*, p. 34): «Vegliare su se stessi, essere sempre distaccati, è infatti l'*unica* opera che l'uomo deve compiere: il resto spetta a Dio». Nietzsche direbbe: ma ne basta *una* per ucciderlo! (Il "resto"? Dunque c'è Dio *e anche* noi; «là dove termina la creatura, Dio inizia a essere»: reso esplicito il dualismo, l'esito immanentistico-ateo è fatale).

[70] M. Eckhart, *CVG*, cit., n. 340, p. 457.

[71] *Ibid.*, pp. 457 e 747. Vannini identifica il "senza perché" come la «vera "cifra" della mistica speculativa […] [il concetto] risale a Beatrice di Nazareth e Margherita Porete, ma si trova in parallelo, anche in Jacopone da Todi (*Lauda* LX). Celeberrimo il distico omonimo de *Il pellegrino cherubico* di Angelus Silesius (I, 289) ["La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, / A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede"]» (*La nobiltà dello spirito,* cit., p. 37, nota 7).

[72] Si può dire che in Plotino e Spinoza l'*unica* azione di Dio – intesa come extra-temporale (perciò Dio crea *sempre*) – si costituisca come *causa sui*. Non potendo né divenire nel tempo (si è però appena detto che l'immanentismo, richiedendo l'intreccio necessario col tempo, ferisce a morte l'indipendenza di Dio dal tempo), né divenire altro da sé, Dio viene così inteso (per la pressione del mondo, evidente e perciò esigente un fondamento congruo) come autoproduzione eterna (che, per la ragione detta, finisce per essere *anche* autoproduzione temporale: altrimenti in Hegel, ad es., l'Idea non diverrebbe mai Spirito). (Perché infatti dovrebbe muoversi se è "perfetto"? Spinoza, che così l'intende, gli nega scopi, però lo fa "muovere" (agire). Ora però, per *intrinseci* che siano gli scopi, il suo "muoversi" per conseguirli lo rende *ab initio imperfetto*). Ebbene l'uomo divino (nobile, spirituale), secondo Eckhart, agendo a partire dal "fondo dell'anima", *ripete* quell'unica azione eterna con cui Dio, producendo sé, produce il mondo, "discendendo", ma anche sempre disegnando idealmente il semicerchio del ritorno, se è vero che ogni grado inferiore ha nel superiore la sua tensione e il suo scopo (causa finale). Ebbene la "virtù" del mistico, nel movimento circolare opposto rispetto a quello di Dio, non è né puramente ascensiva né puramente discensiva, ma è la sintesi di entrambi i momenti. Onde la metafisica si rivela l'archetipo e il fondamento in cui l'etica si rispecchia (il suo "tu devi!"). (Un monito per chi oggi crede di poter impostare un'"etica", facendo "finalmente" a meno della famigerata metafisica).

[73] M. Vannini, *Introduzione a Eckhart*, cit., p. 80.

di fuori del tempo (non avrebbe senso, si dice, riferire predicati temporali a Dio), lo ha già reso non più Atto puro (in fondo non lo è mai stato), e cioè eternità *simpliciter*, ma un "eterno divenire" (così da Plotino a Spinoza a Hegel; salvo però che intervenendo anche *nel mondo*, non può configurarsi più esclusivamente come un "eterno divenire": puro, extratemporale, "logico"; ma come un eterno che, intrecciandosi col tempo, anche ne dipende): da "eterno" *simpliciter* (Aristotele, ad es.), dunque, a "eterno divenire", dapprima esclusivamente extratemporale e poi *anche* diveniente nel tempo –, onde, chiedendosene la ragione, si può ben capire che ciò accade *sulla pressione dell'evidenza del mondo*, richiedente appunto un fondamento *congruente*; ancorché appaia chiaro, in tal modo, che sul piano inclinato su cui ci si trova non ci si può più fermare, conducendo esso (necessariamente e come stiamo dicendo) dall'eterno *simpliciter* all'eterno divenire che è poi un divenire *anche* nel tempo, sino al divenire *simpliciter* e cioè all'esser eterno *solo* del tempo (i sintomi sono tutti presenti esplicitamente già in Spinoza); *DALL'ALTRO* ogni tentativo di fondazione dell'etica, per nobile che sia (come certo lo è in sede cristiano-eckhartiana), non può non scontrarsi, per un verso (nichilistico), con l'evidente diventar nulla e da nulla presupposto dalla fondazione medesima e dunque con l'essenziale *separazione ontologica* fra gli essenti (e quindi fra gli uomini), che è la base adeguata all'*odio* (dunque sì all'"etica" – inaggirabile come la "verità" –, ma in quanto *etica della volontà di potenza*!); per un altro (oltre il nichilismo e cioè nello *sguardo del destino*), risultando l'etica una delle più potenti ed emergenti figure della follia e dell'alienazione, in quanto celebrazione della "buona volontà" – laddove la "volontà" (che è sempre *voler far diventar altro e da altro*) appartiene in quanto tale alla Follia.

Chiudendo la parentesi critica (seguendo la quale il cammino della tradizione riceve euristicamente una brusca accelerazione verso il *dionisismo* come capolinea del nichilismo e anzi verso l'oltrepassamento del nichilismo stesso), può essere interessante rilevare, restando nel solco del recupero cristiano del "finito", dunque del mio prossimo con cui fare "comunità", che in questa grande prospettiva etica (cristiana, abbiamo detto, ma anche filosofico-laica: da Gesù a san Paolo ad Agostino a Eckhart a Spinoza a Hegel a Gentile) non ha e non può avere alcun riconoscimento la tanto celebrata "tolleranza" (da Locke a oggi). Non già, banalmente, perché si tratta di un termine moderno (che, per motivi cronologici, Spinoza poteva già ben usare, mentre significativamente non ce n'è traccia nella sua Opera), ma perché il concetto che gli corrisponde implica un'"antropologia" che è all'opposto dell'"etica" della tradizione. La "tolleranza" avendo come suo tacito fondamento l'*individualismo*, dunque il massimo di "amore" (ipocrita) in regime di odio: una sorta di *bon ton* (quando va bene), fra atomi separati e "naturalmente" odiantisi. Essa che non costituisce se non l'aspetto esterno, superficiale e fittizio di un'insuperabile inimicizia (che prima o poi non tarda a farsi viva). Ché se invece le cose stessero in modo opposto, allora non si "tollererebbe" l'altro. Gesù non tollera, *ama*; così Spinoza. Gentile poi vede esplicitamente nell'*alter* un *socius* e anzi un altro se stesso fuori di sé entro di Sé: *homo homini Deus*.

(Laddove è però chiaro che l'etica degli "dèi" *nel seno della terra isolata* non può essere che momento transitorio e illusione (ma anche presagio!) rispetto alla più vera identità (nichilistica) che spinge, dai fondali di tale falsa divinità, verso l'etica dei "lupi" (*homo homini lupus*), in cui, propriamente, è Dioniso, non l'"uomo", il Lupo trascendentale. C'è un sottofondo rispetto a quello che Eckhart crede il fondo ultimo: come la *Gottheit* è avvertita in quanto retroscena di *Gott*, così Dioniso è il volto ultimo di "Dio", alle spalle della *Gottheit*, prima di cedere le armi all'oltrepassante terra che salva (dall'isolamento e dalla follia) – il sottofondo di ogni sottofondo –, ove la *vera* terra degli dèi mostra in piena luce quello che nell'isolamento non era più che un contraddittorio, benché presago, "sentire").

NOTA 3: Qui addit scientiam addit et laborem

C'è un'essenziale solidarietà fra la filosofia, la religione e l'arte: la "morte" – a titolo differente – dell'io empirico/psicologico dinanzi all'Assoluto (di cui tutt'e tre si occupano), che – daccapo in modalità diverse – prende il posto in noi di quel che credevamo di essere, inconsapevoli di un'identità ben superiore, addirittura eterna. La quale, sopraggiungendo, rivendica – del resto come l'altra – l'esclusiva e perciò, in una dialettica servo/signore, il contrasto è posto. Due anime si agitano nel mio petto. Troppo alla svelta si dice che il mio vero "io" è quello "più elevato" e l'altro – lo psicologico – *non* sono "io". Giacché in concreto io non sono esclusivamente né l'uno né l'altro, ma l'unità *contraddittoria* dei "due". "Contraddittoria", poiché l'eterno contraddice il non-eterno. *Opposita de eodem sedundum idem dici vere non possunt*: è impossibile che i contraddittori ineriscano a un medesimo secondo lo stesso riferimento (e perciò siano affermati con verità). Eppure la tradizione, che pur celebra il "principio di non contraddizione", mostra un'imponente convergenza in merito. Nessuna sorpresa, del resto: come microcosmo, l'uomo riflette e rispecchia in sé la macrocosmica contraddizione di una Realtà, che, sin dalla sua nascita, l'ontologia intende come la sintesi dell'eterno (divino, anche se non necessariamente) e del non-eterno. Basterebbe pensare a Platone, ma già ad Eraclito e allo stesso Parmenide (per il quale, non si scappa, anche l'illusione, non meno dell'Essere, *è*). Visto in questa cornice ontologica, il dogma del vero uomo/vero Dio, lungi dal presentarsi come un'autentica novità, non è che la ripetizione enfatizzata (e dogmatica) dell'antropologia greca (e della sua metafisica – che è appunto "uno" in quanto *due*: meta-fisica: c'è la "fisica" e c'è anche quel che la oltrepassa: ed entrambe le dimensioni *sono*, come è – *si crede* che sia – la sintesi loro). (Tralasciamo qui di entrare nel merito – del resto già ne abbiamo detto e ridiremo – della "rincorsa" millenaria, da parte di questo strano Essere tagliato in due tronconi incomunicanti, per conseguire quell'*unità* che non può trovare: se infatti il *primo* è il "due", lo sarà necessariamente anche l'ultimo: *due* le forze in campo; *due*, dunque, le verità).

Così Eraclito contrappone "ciò che è comune" – l'eterno *Lógos* – al mondo dell'esperienza immediata dei "dormienti" (laddove nessuno, Eraclito stesso, è così "sveglio" da non esser, almeno un poco, anche "addormentato"); e Platone, facendo impallidire Freud, parla del nostro *unico* esser uomo, come avente in sé una «bestia eteroclita, a molte teste», una "bestia dalle forme infinite»[74]; Plotino conferma: *nell*'"uomo", dice, c'è l'uomo "vero", ma anche «leoni e delle bestie di ogni specie»; sì che «il *noi* designa dunque due cose: o la bestia aggiunta [all'anima] o ciò che è sopra la bestia: la bestia è il corpo vivente [è anticipato anche Schopenhauer]. Ben diverso è l'uomo vero e puro», in cui consiste «l'anima separata»[75]. Giungendo così fino a Hegel a Schopenhauer e allo stesso Nietzsche, il cui "superuomo" non può non portarsi in seno il pesante fardello dell'"uomo" (senza il quale, del resto, non ne sarebbe il superamento: super-uomo).

Che cosa vogliamo dire? Lasciando da parte la contraddizione insanabile (che daccapo è grande e condiviso presagio del "doppio" esser uomo nello *sguardo del destino*: in cui però entrambi i lati sono *eterni*, onde l'eterogeneità *reale e vera* – questa la radice dell'antinomia – è rimossa: *il contraddittorio non è; ciò che è, è la contraddizione*), vogliamo sostenere che *tanto* il celebre distico del *Qoehlet* – «quanto più cresce la scienza, tanto più il dolore» (1, 18), poi ripetuto da più voci (sia pur minoritarie, rispetto al versante, diciamolo malamente così, "ottimista"), ma notoriamente riferito anzitutto a Schopenhauer e Leopardi, *quanto* la tesi aristotelica, secondo la quale solo il filosofo è

[74] *Repubblica*, IX, 588-9.
[75] *Enneadi*, cit., I, 7 e 10, pp. 65-7.

felice (sì che quanto più cresce la scienza, tanto più il "piacere"[76]), implicano insieme, simmetricamente, il rovescio correlativo e cioè che quanto più cresce il sapere, tanto più aumenta la felicità per Leopardi (e Schopenhauer) e il dolore per Aristotele.

Il che necessariamente deriva dalla natura doppia (e contraddittoria) riconosciuta all'uomo, sì che se io sono A e non-A, la felicità dell'uno dei due poli varrà l'opposto per l'opposto e viceversa. Quale che sia il punto di vista – la "verità" – entro cui si si colloca.

Ciò significa che se il Filosofo gioisce della propria eternità in Platone (Aristotele, Spinoza, Hegel, Gentile…), l'io empirico corrispondente, tolto il velame mitologico, si trova a fronteggiare la brutale certezza filosofica dell'esser nulla (dell'esserlo stato e del doverlo ridiventare), sì che la felicità dell'Io universale coesiste con l'estremo dolore dell'io con nome e cognome; *analogamente* se l'uomo in carne ed ossa (Giacomo) patisce della propria assoluta mancanza di salvezza e nullità, il Poeta (Leopardi) non può *contemporaneamente* non godere della verità di cui è il Canto, immedesimato con essa e perciò eterno nell'eterno vero. Del resto bisognerà pur ammettere che in croce il Cristo patisce il più aspro dolore (Gesù, l'uomo) e, contemporaneamente, gode la gioia più profonda (il Verbo, Dio stesso).

(Non a caso tuttavia, non potendo disegnare il cerchio quadrato, i dipinti del crocefisso svariano dall'impassibilità bizantina più antica, in cui del dolore non c'è traccia: docetismo e valorizzazione della divinità di Cristo; alla sofferenza più atroce e sfigurante – da Grünewald ad Holbein –, in cui della gloria e del divino non c'è segno: arianesimo e valorizzazione dell'umanità di Cristo. Ma in nessun caso appare – perché non può apparire – un Cristo paziente e glorioso: paziente in quanto glorioso e viceversa. E se si dice che il *sub eodem* è diverso, onde la contraddizione non c'è (*aliud et aliud*: altro la natura umana, altro la divina, sostiene Tommaso), dobbiamo rinviare alla *Nota* "Sull'uomo-io" (Cap. III) e al carattere *apparente* della "soluzione" da parte di Tommaso circa il convenire degli opposti al medesimo. Infatti le due nature del cosmo e dunque di ogni cosa (come di Cristo), implicano che a un medesimo, ad es. quest'albero, ineriscano a un tempo predicati opposti sulla base delle sue due nature *a loro volta* opposte e contraddittorie. Sì che si stanno appunto riferendo gli opposti *allo stesso secondo lo stesso*. E se si provasse ad obiettare – in verità non spostandosi da quanto già chiarito – che quest'albero è *in un certo senso* eterno (in quanto *idea*, direbbe Platone), si dovrebbe replicare che allora è necessità che sia *interamente* eterno, giacché l'ammissione che qualcosa di esso *esca e torni nel nulla* implica necessariamente che tale qualcosa sia assolutamente *libero e svincolato* dall'essenza eterna che ne dovrebbe essere il cuore e che dunque non è affatto in grado di governarne il divenire dal di fuori e dall'alto; oppure *interamente* non-eterno (l'"idea" in tal guisa, detronizzata, risolvendosi, nominalisticamente, in uno schema utile o un'ipotesi di lavoro). Infatti, «la luce e le tenebre non possono dimorare insieme»[77]).

In questa parentesi abbiamo però mancato di parola e siamo tornati, come attratti da calamita, alla contraddizione che volevamo qui tralasciare.

Riproviamoci.

---

[76] Se nella *Metafisica* (982b – 983) Aristotele, indicando il *thauma* (il terrore angosciato), come fonte e origine della filosofia, sostiene poi che la filosofia stessa ci conduce «in uno stato contrario [*a-thaumia*] a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche», dunque alla felicità; nell'*Etica Nicomachea* (X, 7), giunge persino a sostenere che la filosofia ci fa immortali e che ciò che per l'uomo è appropriato per natura (*diventar Dio per natura*!) «è la vita secondo l'intelletto […] E questa vita sarà, per conseguenza, la più felice». E come il Dio Aristotelico vive la vita in assoluto migliore in quanto νόησις νοήσεως: «in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente» (*Metafisica*, XII, 1072b], analogamente vale per il filosofo hegeliano, inteso questo, a differenza dell'aristotelico, come l'unica sede dell'autocoscienza (felice) di Dio. (Una condizione di felicità che, come Platone aveva mostrato, ha inizio attraverso «la confutazione» – il "distacco" *filosofico*, come tale non dipendente dalle oscillazioni e dall'oscurità della fede –, senza la quale neppure il «Grande Re» potrebbe mai essere «un uomo felice»: *Sofista*, 230 e).

[77] M. Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 10.

Non è vero che per Leopardi, crescendo il sapere cresca *solo* il dolore. Cresce anche la gioia: d'esser testimone di verità e perciò di essere eterno. Anche se Leopardi, in questo non all'altezza di Nietzsche, non riconosce tale necessità, perché crede di avvistare sì il vero, che però considera, contraddittoriamente, "brutto". Il che è assurdo: se infatti è vero, non può che esser bello! Come ben sa il superuomo nietzscheano (e a suo modo il "leopardiano" Mussolini). Gli è che Leopardi lascia l'ultima parola al Poeta (al Genio e, nello Zibaldone, al Filosofo) *solo a metà*; per l'altra metà parla Giacomo, che inevitabilmente soffre. La risultante è l'ossimoro "arido vero". Lo stesso per Schopenhauer, necessitante in ciò della coerenza del suo "allievo" Nietzsche (che non rincorre ripari "orientali").

Lo stesso, ma alla rovescia, per Platone (o Aristotele, Spinoza, Hegel o Gentile), che hanno prevalente parola per la gioia del Concetto (idea, essenza, categoria, Io), ma non per la tristezza immedicabile dell'io – che, abbandonato a sé, si deve rassegnare al nulla. Salvo e felice è l'Universale, dice la Filosofia da sempre (anche Leopardi e Schopenhauer in fondo e a loro modo). L'individuale non è che corredo accidentale e inessenziale.

Da ciò, dicevamo sopra (Cap. III, § 5), la *delusione* che la Filosofia semina quando si presenta con le ali della salvezza. Qui in fondo il suo insuperabile *grigiore*: «Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma solo conoscere»[78]; «Quando la filosofia entra in scena per diffondere le proprie astrazioni dipingendo le cose a tinte fosche, allora vuol dire che il vigore della gioventù e la vita sono già trascorsi»[79]. Giacché gioventù, vita e vigore non sono dello statico e noioso "universale", ma dello zampillante e ognor verde accidentale, sempre rinnovellantesi e flagrante nel suo attuale generarsi. È dalla sua fresca concretezza che noi siamo conquistati, in essa riponiamo le nostre speranze e sperimentiamo dolori e gioie, queste ultime comunque sempre troppo fugaci e passeggere – e tuttavia, anche se la domenica ci lascia insoddisfatti, sempre pronti a ricominciare guardando speranzosi al nuovo sabato.

Ecco perché *ogni* forma di sapienza (tralasciando qui la pur fondamentale differenza fra filosofia, religione e arte – che dell'Assoluto comunque, a differente titolo, si occupano) implica, sia gioia sia dolore. Contemporaneamente. E dunque contraddittoriamente. Perché l'"uomo" – e anzi ogni cosa e l'universo intero – è concepito contraddittoriamente; anche al capolinea del nichilismo (in quanto massima coerenza nel permanere dell'incoerenza): stante che se l'Eterno cambia eccome per il *contenuto* (non più Dio, ma Divenire, Caso, Dioniso), per la *forma* resta invece tale e perciò, come tale, contrapposto al non-eterno.

(E certo che poi è anche interessante venir a considerare le differenze fra filosofia, religione e arte. Giacché *altro* è Van Gogh, che smemorato di sé, senza mangiare, fattosi braccia e mani tavolozza che lo intossica, erra per i campi della Provenza, nel cuore non avendo altro che il Quadro; *altro* san Francesco che abbraccia il lebbroso e ancora una volta muore a se stesso, patendo Dio e dunque vivendolo in sé, come la vita più vera ("io e non più io, ma Cristo in me", sino ad assumerne le stimmate), secondo quello che Silesius, con Eckhart, dice lo *sdivenire* (*entwerden*) di sé per esser l'Altro[80]; *altro ancora* la filosofia, che – diversamente, dall'indugio nel sensibile dell'arte che sa e

[78] G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto,* trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 17.

[79] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, cit., p. 28.

[80] «Esci da te, ed entra Dio! Muori a te stesso, e vivi Dio! / Non essere, ed egli è!» (*Pellegrino cherubico*, cit., II, 136, p. 109). Ma proprio perciò l'immediato esser uomo che ognuno di noi è, necessariamente, *soffre*. Come acutamente vedeva Kierkegaard: «Perché qui si parla [del cristianesimo] come se quel che io annunzio non fosse un bene, ma quasi un male che dipenda a sua volta dal fatto che il vero Cristianesimo deve, umanamente parlando [=io piccolo, l'"uomo vecchio" di cui dice Paolo], rendere l'uomo infelice. Diversamente dall'Apostolo. Egli è assolutamente immerso nell'Assoluto; cieco per tutto il resto, egli in un certo senso non vede affatto – per parlare solo umanamente – quel che fa, cioè umanamente parlando egli rende gli uomini infelici» (*Diario*, trad. it., a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano 1975, p. 347).

non sa quello che fa, e dalla fede religiosa (opera vana tentare di distinguerla dalla "credenza") in "realtà" che *non appaiono*, onde il nostro "sì" ad esse non è più vero del nostro stesso "no", cui però non diamo la parola –, nasce *tentando* l'inaudito: il rivolgersi all'*apparire dell'innegabile* (la sua negazione risolvendosi in autonegazione). Anche e anzi soprattutto per quest'ultima vale la morte dell'"io" affinché il Concetto appaia: "non dando ascolto a me, ma al *Lógos*", dice Eraclito; ma proprio perciò è un grave errore sostenere l'identità immediata dell'unità con l'Uno nella fede (artistica e religiosa) e nella filosofia. Il tentativo fallito di questa (nello *sguardo del destino*) va infatti giudicato tale *proprio dinanzi alla sua insuperabile grandezza formale*. Quanto a ciò, Hegel ha e avrà sempre ragione. Salvo che per lo scetticismo astratto, che, dominante – ai tempi suoi, come e ancor di più, ai nostri – è sempre pronto a far di tutta l'erba un fascio e a perdersi l'Essenziale).

E *Qohelet*? – da cui pure siam partiti. *Formaliter* come per Leopardi (non *simpliciter*, perché fra i due corre l'infinita distanza, almeno in linea di principio, fra l'enunciare – sia pur di grande respiro e altissima suggestione, come sono le parole di questo misterioso personaggio biblico – e il filosofare, come tale *fondativo*), anche a costui conviene necessariamente una "gioia" nascosta e soffocata, che in qualche modo trapela nel gusto autolesionistico (per l'io piccolo) che l'autore di questo sconcertante libro biblico mostra di provare nel rivolgersi all'universale verità negativa. Anche se in fondo non è che fede la sua, dunque non più che la generalizzazione di una condizione psicologica di sconforto (che non può escludere la soluzione opposta: nulla è vanità). Ma in ogni caso, anche se nella forma oscura della fede, la presunta verità – che, "negativa" o "positiva", è sempre, come tale, *positiva* –, oggetto universale di quella, è sempre in grado, in qualche modo, di sollevare "più in alto" rispetto all'elementare immediatezza di chi non ha occhi che per il particolare. (È innanzitutto in questo infatti che l'uomo è "immagine di Dio": nel sollevare gli occhi al Cielo – che è tale anche se vuoto).

Comunque sia, allora, non può non valere anche per lui quel che G. Ravasi gli nega, quando sostiene che Qohelet «non potrebbe sottoscrivere il detto di Heidegger: "*Denken ist Danken*", "pensare, capire è ringraziare, lodare"»[81]. (Tanto più che, fede per fede, l'asso nella manica non gli manca: tutto è vanità… *tranne* Dio: così l'*Imitazione di Cristo* tempera *Qohelet*).

NOTA 4: Sulle due forme di mistica (e la preghiera)

Soprattutto nella sua bella e, come sempre, molto sentita Introduzione a *Lo specchio delle anime semplici* di M. Porete, Vannini dedica un paragrafo (*op. cit.,* § 9, pp. 32-6) per differenziare e anzi opporre la mistica *speculativa* (ad esempio di Margherita e di Eckhart, il quale, a quanto pare, conobbe *Lo specchio*, rimanendone profondamente influenzato – pur senza mai citarlo stante la condanna a morte della sua Autrice) alla mistica del *sentimento* (in genere femminile).

Lo studioso ne sintetizza l'opposizione in tre punti fondamentali: 1. Mentre il "protagonista" di questa è l'io psicologico, in quella esso è proprio ciò da cui distaccarsi, avendone di mira la dissoluzione; 2. Mentre questa punta al sentimento, correlato di una cristologia contenutistica (con caratteristiche patologiche e, nelle mistiche femminili, persino erotiche), quella vive come esperienza dell'universale, dunque, corrispondentemente, si riferisce a una cristologia formale, in cui cadono gli elementi accidentali sia dell'umanità di Cristo sia nostri, in funzione di un'essenzialità comune: il *Lógos*; 3. Mentre il sentimento valorizza l'individuale e perciò trova sbocco nell'utilitarismo, tipico della dimensione personal-psicologica, l'intelligenza, nel distacco che la caratterizza, non vuole nulla

[81] G. Ravasi, *Qohelet*, San Paolo, Milano 1988, p. 103.

se non la verità. (Rilevando che nello *Specchio* non c'è la minima traccia di sentimentalismo. L'amore "nobile" essendo ben altro e cioè intelligenza che è spirito, trascendimento dell'individuale).

Tutto chiaro e anche *formalmente* vero. Perché diciamo "formalmente"? Perché non basta *parlare* di *Lógos*, di universale, di essenziale, di forma, come tali opposti ai loro rispettivi opposti. Non basta affatto perché sin tanto che sono solo *enunciati*, non per questo sono *veri*. Certamente indicandoli si intende rivolgersi alle più grandi cose, ma se il "modo" di tal rivolgersi non è nulla di incontrovertibile e perciò non è che *fede*, allora tutta l'impalcatura differenziante i due campi del misticismo cade e i due mantengono sì la loro differenza gerarchica, che però è appunto solo formale, all'interno della "mistica" in generale che è *mito*, non filosofia.

(Ove, lo diciamo ancora una volta, "fede" non è altro da "credenza", nella misura in cui non si restringe affatto in quel che Vannini pensa – e cioè come "esperienza dello spirito" –, ma anzi, proprio così (apparentemente) "restringendosi", inevitabilmente *presuppone* un sacco di "verità" decisive, perciò meramente *credute*).

In tal modo però il famigerato io psicologico, lungi dal lasciarcelo alle spalle, è anzi proprio quello che resta alla guida. Mascherato da "io superiore" – su che base infatti lo si dichiara esistente? e se il celebrato "fondo dell'anima" non fosse che il deprecato (da Vannini) inconscio freudiano? Di quale base *innegabile* mostra di disporre Vannini per negarlo? Nessuna: si tratta solo di "volontà" (preferenza, credenza). Ma allora, in quanto non altro che fede, è pur sempre lui, l'io psicologico, disposto (*obtorto collo*) a distaccarsi da sé, nella veste più immediata, fragile e precaria, ma certissima (e dunque in quei panni a morire), per riottenersi – lui!, nella speranza di salvar di sé qualcosa – sotto un profilo più alto, ma tutt'altro che sicuro. Insomma, disposto (ma le resipiscenze sono già all'opera di sabotaggio) a sacrificare la propria esistenza effimera, ma certissima, per un'esistenza ben più solida, ancorché semplicemente creduta. Dunque psicologia, utilitarismo, volontà di appropriazione e di salvezza appaiono tratti insuperabili – appartenenti alla "mistica" in quanto tale, perciò comuni alle sue due forme specifiche[82].

Altro infatti il teorema eracliteo – autentico baricentro della Filosofia e già più volte citato – secondo cui οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λογου ἀκούσαντας (fr. 50), onde *irresistibilmente* (è l'avverbio della Filosofia che ritroviamo in Hegel), il *Lógos* conduce a sé come incontrovertibile negazione delle sue negazioni (venendo meno al tempo stesso il corredo di accidenti che ne accompagnano il movimento: formidabile in merito Aristotele in *Metafisica*, IV); tutt'altro (anche se formalmente identico) l'asserzione di *fede*, secondo cui «le vere vergini seguono l'Agnello ovunque vada, nella sofferenza come nella gioia […] per le strade larghe e per quelle strette»[83]. Ove il toglimento dell'ingombrante "medio" (=il gusto per le cose del mondo) che ci separa da Dio, a causa del quale «la nostra vita

[82] In una nota allo *Specchio* (n. 86, p. 148), Vannini fa notare che non solo due "eretici" come Margherita ed Eckhart prescindono da forme di visionarismo sentimentaleggiante, giacché «anche l'ortodosso Giovanni della Croce insegna a diffidare dei "doni" sensibili, perché Dio è spirito e parla allo spirito […]: "Infatti il modo ordinario e più proprio di Dio è comunicarsi direttamente allo spirito" (*Salita del monte Carmelo*, cap. 11)». Bene – ma che questo Dio esista (*questo*, cioè il Dio cristiano-cattolico in opposizione ad altri Dèi oppure al Niente), con tutto ciò che ne è implicato, nella misura in cui è sottratto all'ambito dell'incontrovertibile, non è con ciò stesso affidato alla volontà, alla fede o al sentimento che dir si voglia? E cioè all'io psicologico – che dice: "*Lógos*!". «Nessuna tematica è più opposta alla mistica speculativa di quella della *unio mystica*, con tutti i correlati sensibili/sensuali che si porta dietro», scrive Vannini; di contro all'eckhartiano esser uno nell'Uno: non "uniti", «giacché l'unione è unione dei due» (*ibid.*, nota 178, p. 250). Ma, daccapo, questa unità con Dio, che si intende senz'altro come *identità*, che garanzia abbiamo che non sia l'iperbole di un visionario sentimentale – finché almeno non se ne mostri il carattere di innegabilità (giacché se la "ragione" non è redenta, nessuna gioia può mai sorgere, che non sia la maschera del dubbio e della disperazione). E infine: «Dov'è sentimento non è libertà», ribadisce Vannini (*ibid.*, nota 238, p. 314). Ma appunto: *vera libertà è vera necessità che è vera verità*; l'alternativa non essendo che fede, dunque angoscia, dubbio, sentimento e psicologia (e perciò errore che è servitù e viceversa).

[83] M. Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 71.

sembra spesso amara e triste»[84], è un atto compiuto *al di fuori* della filosofia (che non sa niente di vergini e agnelli) e perciò non dalla ragione incontrovertibile dell'universale Io/*Lógos*, ma dalla volontà (che è fede) dell'io psicologico (individuale)[85].

Proprio però all'interno di questa cornice mistica, ci pare fondamentale non perdere di vista il livello di *epistḗmē* (agostiniano-tommasiana) riconosciuta ufficialmente dalla chiesa cattolica ancora oggi – sintomaticamente però, anche ai più alti livelli, sempre più con fatica e fastidio, quando non rilevata addirittura (si pensi a Vannini, ma prima di lui al grande Gentile) come "contraddittoria". Ad esempio, nella sua celebre Lettera enciclica *Veritatis splendor* (§ 109, 1993), Giovanni Paolo II cita un documento della XVII Congregazione per la Dottrina della fede, il *donum veritatis* del 1990, in cui è scritto tra l'altro che «anche se la verità rivelata è superiore ad ogni nostro dire e i nostri concetti sono imperfetti di fronte alla sua grandezza ultimamente insondabile (cfr. *Ef*, 3, 19), essa invita tuttavia la ragione – dono di Dio [cfr. § 3, nota 31] fatto per cogliere la verità – ad entrare nella sua luce, diventando così capaci di comprendere in una certa misura quanto ha creduto». Laddove in tale "certa misura" la ragione naturale dell'uomo si mostra "divina" in quanto capace stare al di sopra della fede – giudicata dallo stesso Tommaso inferiore, *per la forma*, alla ragione – nella dimensione dell'incontrovertibile. E cioè, quanto meno, nell'affermazione teorematica (sulla base assiomatico-immediata dei primi principi logici e dell'evidenza dell'esperienza) – verità mediata, nel linguaggio di Tommaso – dell'esistenza di Dio.

Ebbene, che c'entra il misticismo? In questo orizzonte l'*epistḗmē* mostra di giungere sino a un certo livello (non di poco conto, perché: 1. vi è sconfitto l'ateismo e 2. vi si mostra che la negazione delle verità di fede non ha la necessità delle verità di ragione), oltre il quale – formalmente con Plotino – bisogna procedere nell'*estasi* della fede. Non già per naufragare in una cattiva Unità indistinta (da Brahman all'Uno-puro-Uno, che nemmeno può essere uguale a sé, altrimenti introducendo il due! E perciò tanto "puro" per retorica, quanto *assolutamente impuro* nella cosa stessa), ma per approdare – sulla soglia della *determinatissima* infinità di infiniti, in cui consiste in concreto il Volto di Dio – alla più consapevole *dotta ignoranza*. E dunque al silenzio mistico – se *myein* significa appunto "tacere", chiudere la bocca a ogni parola o concetto ormai inservibili.

Stiamo parlando cioè del "naturale" *esito mistico* dell'*epistḗmē* cristiana: al culmine del sapere circa l'esistenza di Dio, la *notte oscura* – la dotta ignoranza – circa la sua infinita Essenza. Donde, come stupendamente parla il genio di Margherita, lo stato di «sbalordimento (*esbahyssement*) chiamato "niente pensare vicino al Lontanovicino (*Loingprés*)"»[86]. E che cosa c'è di più vicino e al tempo stesso di più lontano dall'uomo di Dio? Il Dio cristiano? Di questo si sta esplicitamente parlando, ma altissimo è il presagio in merito al *destino* –, come tale aperto e manifesto (come *forma*

---

[84] *Ibid.*

[85] È vero che Eckhart sembra prossimo a Eraclito, quando scrive che «chi vuole che il *Lógos* abiti in lui, deve rifiutare ciò che è proprio» (*CVG*, n. 290, pp. 399-400). (Anche Agostino, che mette in esergo al *De trinitate* il passo finale del testo stesso, che suona: «Signore Dio unico, Dio Trinità, qualunque cosa io abbia detto in questi libri traendola da ciò che è tuo, la riconoscano anche i tuoi; se ne ho detta qualcuna traendola da ciò che è mio, perdonala tu e anche i tuoi»: XV, 51). Ma si tratta di un'identità meramente *formale*, in cui la fede, in quanto *argumentum non apparentium*, si appropria del carattere di incontrovertibilità (manifesta) della verità filosofica, in tal guisa trattando se stessa (*fides qua*) e i propri contenuti (*fides quae*), come tali dubitabili, *come se* fossero incontrovertibili. (Vannini fa dell'eracliteo Hegel un vero cristiano, mentre Kierkegaard si rivolta nella tomba – cfr. Introduzione a *Dell'uomo nobile*, cit., p. 36 –, solo perché non ha l'idea dell'*incontrovertibilità* come essenza della filosofia (che è dire che non ha chiara l'idea della filosofia), di contro alla fede che è sempre credenza; lasciando costantemente e clamorosamente in ombra, in Hegel, il *sistema* delle categorie, la cui strutturazione dialettica nulla ha a che vedere con la religione. Più in generale, diciamo: come Eckhart non fu affatto frainteso dai suoi censori, che giustamente videro in lui l'*alba* di una nuova, rivoluzionaria concezione del Divino; così i critici cristiani di Hegel e Gentile ben compresero l'incompatibilità della loro filosofia col cristianesimo. Se poi si vuol battezzare l'attualismo – una delle forme più consequenziali della "morte di Dio" ad angolo giro – "cattolicesimo", non solo lo si può fare, ma è proprio quello che è stato fatto. Non essendo del resto necessario, diceva Aristotele, esser davvero persuasi di tutto quello che si dice).

[86] M. Porete, *Lo specchio…,* cit., p. 299.

della verità e dunque predicato di *ogni* essente) ovunque, se c'è un mondo (benché nella terra isolata, per lo più, non entri *nella parola* se non l'errare), e al tempo stesso infinitamente trascendente *quel* mondo (*in cui*, nella sua infinitezza concreta, non solo appare senza, per lo più, esser detto, ma non appare proprio).

In ogni caso, ci sembra che per questa via (non separata dalla metafisica) si possa parlare cristianamente di una ricerca della verità come di una sorta di *fenomenologia dello spirito*, tuttavia diversa da quella hegeliana: 1. perché priva di compimento in terra; 2. perché eseguita, "al di sotto", per così dire, della Verità eternamente compiuta in un Dio eternamente perfetto. (Mentre cioè la "fenomenologia" hegeliana si conclude come spirito assoluto onnisciente, quella cristiana, al contrario, si conclude come *docta ignorantia*, nella meraviglia estatica dinanzi all'infinita trascendenza della verità divina – conosciuta come sconosciuta –, risolvendosi nel proprio opposto. Perciò al culmine del sapere Tommaso comanda di bruciare le sue opere. Oppure, con Agostino, il rientro in se stessi e perciò il massimo di intensità interiore, coincide con il riconoscimento del massimo di trascendenza. Anche Eckhart, citando Isaia (45, 15), esclama: *veramente tu sei un Dio nascosto*[87]).

Il che ci riconduce ancora una volta a un grande presagio (che solo il cristianesimo si porta in seno). Giacché di contro a Hegel, ma "simile" – nell'abissale differenza – al cristianesimo, *la testimonianza del destino* dice: 1. se e fino a che la terra isolata non tramonta (l'analogo della cristiana Apocalisse, nel suo senso etimologico), non appare la terra che salva e dunque la Gloria della Gioia; 2. fermo restando che, comunque, l'apparire finito dell'infinito (l'analogo della ragione come *favilla minor Dei* in seno all'infinità *in sé* dell'autocoscienza del Padre) si costituisce a sua volta – eterno – in seno all'apparire *in sé* dell'eternità infinita del Tutto.

In tal guisa il *panenteismo* (nichilistico) cristiano si rivela "il più simile" (tra le varie forme di sapienza della Notte) rispetto alla "contraddizione C" del *destino* (o al *destino* in quanto "contraddizione C": cfr. Cap. IV, § 3, *NOTA*): rispetto cioè – diciamo, affrontando il rischio di un grave fraintendimento – al "panentesimo" *non* nichilistico "severiniano".

La differenza macroscopica fra le due forme sta nell'esser la prima spezzata in due tronconi incomunicanti – assurdamente stante che la ragione "umana", in qualche misura almeno, *divina* lo è: infatti, in senso forte, "conosce" (l'esistenza di) Dio: *ha accesso all'incontrovertibile*. (Perciò *è* di suo incontrovertibile – al quale non si accede infatti dal di fuori). Perché allora solo a una parte e non a tutto? L'incontrovertibile si presenta dunque – esso – contraddittoriamente spezzato, nell'"umano" e nel "divino". (E non si dica, ripetiamo, che è *conseguenza* del peccato originale, giacché questo, data la condizione di umana perfezione di Adamo prima del peccato, *facie ad faciem* con Dio, lungi dal poter spiegare, andrebbe se mai spiegato). Ancora una volta: solo Dio può conoscere Dio. E tuttavia siamo di fronte a un Dio che si conosce, ma anche e soprattutto *non* si conosce.

Qui prende senso, in questo non-senso, la *preghiera*. Cioè il riferirsi a un Altro (che Vannini ben giustamente avverte come esorbitante e contraddittorio, ma il cui toglimento coerente conduce a un livello più maturo di nichilismo, in cui non ha più senso dirsi "cristiani"). (Sempre nella *Veritatis splendor* (§ 58), Giovanni Paolo II, riferendosi a san Bonaventura, paragona la coscienza (alta, veritativa: filosofica) all'araldo del re: proclamandone l'editto, egli *è* il re; ma al tempo stesso, quanto ne è trasceso! Che è dire che la ragione (araldo) necessita della fede (Dio) *e cioè del metarazionale*,

[87] *CVG*, cit., n. 195, p. 289. «Dio ha un essere sovreminente, così egli supera ogni conoscenza» (*La nobiltà dello spirito*, cit., p. 23). Riferendosi probabilmente ad Aristotele, Eckhart giunge a scrivere che «anche qui, in questa vita, la pura conoscenza [si pensi ai *preambula* di Tommaso] ha in sé una gioia così grande che la gioia di tutte le cose create è proprio come nulla in rapporto alla gioia presente nella pura conoscenza»; ma anche aggiunge: «Tuttavia, per quanto nobile essa sia, è nondimeno contingente» (*ibid.*, p. 22). Si badi: non già in senso stretto (ché non sarebbe autentico conoscere), ma rispetto a quello che la oltrepassa infinitamente e dunque in rapporto alla concretezza totale della Verità. Si pensi ancora una volta all'aristotelico Tommaso, che, al termine dei suoi giorni, volta le spalle all'amata filosofia.

che è però, a ben vedere, concetto *autocontraddittorio*, in quanto l'"altro" dalla ragione – in quanto altro dal suo altro – conferma e ribadisce implicitamente il principio di non contraddizione che è l'anima e il respiro della ragione. E d'altra parte la presunta "armonia" di ragione e fede non è forse un contenuto di fede – benché nascostamente trattato come se fosse di ragione –, dunque alcunché di *negabile*? Un altro modo per portarci dinanzi alla contraddizione del "panenteismo").

E di fronte a questo Altro (non riducibile all'essenza dell'uomo, senza daccapo, cessare di essere cristiani – dopo di che la questione si fa puramente "nominalistica") è ben comprensibile – come dice G. Ravasi, commentando il confronto con l'angelo di Giacobbe – intendere la fede e la preghiera come "lotta": «Sulla base di questo capitolo della Genesi ["La lotta di Giacobbe": 32, 23-33] abbiamo una bellissima definizione della fede e della preghiera: la preghiera non è la monotona ripetizione di formule che noi tante volte facciamo uscire dalle nostre labbra stanche; la fede non è la prassi abitudinaria che ci accompagna, bene o male, nelle nostre opere e nei nostri giorni. La fede è proprio un'agonia, il credere e il pregare sono una realtà che si deve conquistare con veemenza»[88].

Ove, diciamo, la lotta che crediamo di combattere con l'angelo o con Dio non è che il riflesso di quella che, esclusiva, combattiamo contro noi stessi (e allora, con Agostino e Tommaso, non come mero io psicologico, nella misura in cui la religione, lasciando spazio all'*epistḗmē* metafisica, *non* si riduce esclusivamente alla fede) e cioè, in quanto esercizio di distacco, contro il nostro sé immediato, recalcitrante e "vecchio" o "carnale", *di contro* all'uomo rinnovantesi in noi (che è anche e innanzitutto *ragione*) – ma appunto, a che prezzo e con che fatica, rileva Kierkegaard (cfr. *NOTA* 3, nota 80), il quale però, da kantiano, nega valore alla metafisica e dunque a qualsiasi possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio[89].

Ma ai momenti di più alto abbandono e di silenzio estatico – dinanzi all'infinitudine che ci oltrepassa e *che è pur cosa nostra*, perché in certo modo (formalmente) *la sappiamo tutta* «questa sconosciuta realtà conosciuta»[90] – non si addice forse il venir meno della preghiera stessa e perciò di ogni "lotta"? E perché mai se non in quanto presagio d'inaudita identità con il Tutto oltrepassante e infinito, onde lo spezzato panenteismo *indovina* – e così, nell'estasi, riconquista – la propria Unità originaria, sì che l'Altro in tanto c'è, in quanto *c'era* e non c'è più, e «io sono sola in Lui senza me stessa [implacabile, il nichilismo decreta l'annientamento dell'io piccolo: "Margherita"]», dice l'Anima, «e pienamente libera»; perciò «non prego [più] niente»[91]

---

[88] G. Ravasi, *La Bibbia di Gerusalemme*, I, EDB, Bologna 2006, pp. 594-5. Si pensi anche al significato metaforico della "lotta" tra fuoco e legno, che precede l'acquietamento nell'ignea identità assoluta, sfruttato all'unisono da Eckhart (*Il libro della consolazione divina*, cit., pp. 176-7) e da san Giovanni della Croce (*Notte oscura*, II, 10).

[89] Parlando della preghiera, Benedetto XVI (che pensa la religione, classicamente, come unità di *epistḗmē* e fede) la definisce con Agostino come «un esercizio del desiderio […] [che] richiede lavoro, costa dolore, ma solo così si realizza l'adattamento a ciò cui siamo destinati […] Il giusto modo di pregare è un processo di purificazione interiore che ci fa capaci per Dio e, proprio così, anche capaci per gli uomini. Nella preghiera l'uomo deve imparare che cosa egli possa veramente chiedere a Dio – che cosa sia degno di Dio […] Deve imparare che non può chiedere le cose superficiali e comode che desidera al momento – la piccola speranza sbagliata che lo conduce lontano da Dio. Deve purificare i suoi desideri e le sue speranze. Deve liberarsi dalle menzogne segrete con cui inganna se stesso» (Benedetto XVI, *Spe salvi*, cit., § 33). Restando in ciò confermato, sia pur in forma più moderata, quello che – con estremo rigore e con una violenza teorica che gli venne censurata (cfr. la prop. VII della bolla *In agro dominico*) – sosteneva Eckhart: «Chi chiede questo o quello, chiede il male e chiede male, giacché chiede la negazione di Dio e prega che Dio gli si neghi».

[90] Benedetto XVI, *op. cit.*, § 12.

[91] M. Porete, *Lo specchio…,* p. 221. Domanda la Ragione: «che fanno quelli che sono nello stato al di sopra dei loro pensieri?». Risponde Amore: «Sono rapiti in colui che è sulla cima della sua montagna, e sono rapiti anche in quello stesso che è al fondo della loro valle, per un niente pensare [di mondano, incluso lo stesso Dio-del-mondo] che è chiuso e sigillato nella segreta clausura della più alta purezza di tale eccellente Anima; e questa clausura nessuno può aprire, né dissigillare, né chiudere quando è aperta, se non la chiude il nobile Lontanovicino, tanto lontano quanto vicino. Lui solamente ne ha le chiavi, e nessun altro le porta, né potrebbe portarle» (*ibid.*, p. 333).

VI

ESSERE "DIO"

1. RIPENSARE *GENESI* (E OLTRE: CONTRADDIZIONE E PRESAGIO)

Abbiamo già detto (Cap. III, § 4 nota 75) di uno studioso, D. Borkowski, il quale, ha affermato che «anche per la filosofia scolastica la causalità divina è immanente e che una transitorietà di essa, nel senso respinto da Spinoza [*causa non transiens*: *Etica*, I, prop. XVIII], si può trovare solo nelle superficiali semplificazioni della letteratura manualistica più diffusa nel suo tempo»[1].

Ed è indubbio che, in merito, i riferimenti autorevolissimi – da san Paolo a sant'Agostino[2] – non mancano davvero. E tuttavia: sia pure che, creando, Dio non si ritira dalle cose, sì che queste sono in Lui, ma è poi fuori discussione che né Paolo, né Agostino (o Tommaso e l'intera tradizione cristiana) intendono, *à la* Hegel, persone e cose *come Dio stesso fuori di sé*, ma come *altro*: Adamo non è Dio stesso fuori di sé: si tratta del dualismo ineliminabile del cristianesimo ufficiale. Ma allora solo a parole sono *in* Lui (e la sua creazione è *immanente*): in verità, in quanto (assurdamente) altre, ne sono (assurdamente) *fuori*: (assurda) creazione transitiva. C'è Dio e c'è *anche* "altro". Onde quello che dovrebbe essere Infinito in verità è un finito. Rispetto a questa cornice dualistica (biblica e patristico/scolastica) ancora presente in Cartesio, appare inevitabile l'essenziale *sistemazione* spinoziana (e poi hegeliana): nessun "altro" che sia davvero tale, ma sempre lo stesso Sé, nel suo necessario diventar altro (come sé): alterità relativa, medesimezza assoluta.

Nessuna creazione libera dunque (come tale distinta dall'incarnazione, a sua volta libera), che risponde bensì (in genere lo si perde di vista) alla necessità (filosofia, *veritas rationis*) che l'Immutabile non sia necessariamente legato al divenire (al mondo), ma anche presuppone un tale iato fra Creatore e creatura, onde questa – slegata da quello – non può non essergli *altra*. Sì che per evitare la contraddittoria identificazione fra immutabile e divenire, si cade nella contraddizione – in cui consiste il dualismo –, onde c'è dell'*altro* oltre il Tutto concreto.

Ora, dicevamo, è ben chiaro che Adamo che si aggira nell'Eden, che s'imbatte in Eva, che subisce il fascino della provocazione del serpente, che pecca e che viene cacciato…, *in nessun modo* è Dio stesso che, fuori di sé, dentro di sé, perde sé, erra e cade. Dio, Adamo e il serpente[3] sono tre entità distinte e reciprocamente autonome, tre "coscienze" ciascuna delle quali, liberamente, opera e decide: così la dualistica cornice biblica (nel suo prolungarsi, sino a oggi, nella teologia cristiana – che non

---

[1] B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 708, nota 72.

[2] «In Dio infatti viviamo, ci muoviamo e siamo»: *At*, 16, 28; «Egli ha fatto codeste creature, né è lontano, perché, dopo averle fatte, non si è ritirato da esse, ma, fatte da Lui, sono in Lui» (Agostino, *Confessioni, cit.*, IV, 12, p. 123).

[3] Che il serpente sia il diavolo – avvisa G. Ravasi – è tutt'altro che un'immediatezza. Agli occhi dell'autore di questa parte di *Genesi* – la *tradizione jahvista* (X sec. a. C.); l'altra parte, corrispondente al Primo, celeberrimo, capitolo, è dovuta, com'è noto, alla *tradizione sacerdotale* (più recente: VI sec. a. C.) – «l'idea era un'altra. Ed era un'idea molto più fine, molto più acuta», che, a farla breve, rinvia alla religione cananea («i cananei erano gli indigeni della Palestina»): «religione del corpo, della materia, del movimento, della vita», la quale dovette suscitar gran fascino sugli Ebrei, tentati a loro volta «di materializzare Dio nel simbolo della fecondità» e insomma di adorare un *idolo*. Ecco, appunto: «il vero tentatore è l'idolo». Per giungere ad identificare il serpente con il diavolo bisogna attendere «il libro biblico della Sapienza (I sec. a. C.), c. 2, 24» (G. Ravasi, *La Bibbia*, I, EDB, Bologna 2006, pp. 378-80).

per caso diventa "eretica" se osa immedesimare Dio e uomo: così lo Eckhart più radicale, Spinoza, Hegel, Gentile).

D'altra parte il dualismo, nella sua purezza assoluta, per la sua essenziale insostenibilità nasce come già negato. Nel senso che chi lo sostiene – già *Genesi* medesima – lo formula secondo modi in cui, a ben vedere, sono presenti i germi della sua stessa dissoluzione. In guisa che, in questo senso, l'"eretico" è proprio colui che, raccogliendoli, lungi dal nasconderli e seppellirli, avverte anzi l'esigenza insopprimibile di farli maturare.

Com'è dunque presente tale germe in *Genesi*? Esso è nascosto nel modo più sottile: essendo proprio dinanzi in piena luce.

«E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza"».

Chiaro che il decisivo sta nelle due parole: *immagine* e *somiglianza*.

Il biblista G. Ravasi scrive:

> la traduzione fa perdere il sapore dell'originale. Che cosa significano realmente *immagine e somiglianza* nel linguaggio originale? Nell'originale abbiamo: *selem* e *demût:* due parole che paradossalmente dicono in maniera antitetica vicinanza e lontananza. Infatti l'immagine *selem* indica la statua, o qualcosa di estremamente simile, di plasticamente simile alla realtà che si vuole raffigurare. Invece *demût* è un astratto che indica una somiglianza più fluida, meno precisa e meno diretta. L'uomo è perciò contemporaneamente qualcosa di molto simile a Dio ma anche qualcosa che non si identifica pienamente con Dio[4]

In perfetta aderenza al senso in questione, il IV Concilio Lateranense (1215) stabilisce perciò – una volta per tutte in sede di ortodossia – che "tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza" (*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*).

Verrebbe in merito da rilevare che "somiglianza" (come "analogia") importa già di suo *identità e differenza*, sì che non ci pare una forzatura correggere così: "per quanto grande sia l'*identità*, maggiore è la differenza" (naturalmente restando tutto da chiarire il senso di tale "identità" e di "maggiore differenza": in ogni caso aprendo la via al *panenteismo*). Ma è appunto proprio questo timido "monismo" (stante la differenza proclamata "maggiore"), che già pare esagerato ed esorbitante, suscitando perciò lo scandalo teologico dato dal fatto che si parli comunque di "identità" fra uomo e Dio. Ma di questo si tratta! E proprio in *Genesi* –, anche se solo nel *faciamus*… (ma è già molto e chiarissimo: del resto *in mente Dei*, da sempre ogni uomo ne è l'immagine: cfr. Cap. V, § 3), giacché poi la cornice mitologia, in cui tutto è avvolto, travolge il significato metafisico circoscritto alla battuta, squadernando un dualismo conclamato e inequivoco, come tale preso poi alla lettera e così trionfante. Una forma indubbiamente "popolare" e di ben più facile presa rispetto a quella dimensione "speculativa", oggettivamente non-mitologica, che impedisce di pregare un Altro. Giacché, in fondo (e per intima coerenza senza soluzione di continuità), sei tu stesso Quello che preghi (anche se certamente non nel modo in cui in genere riduci la tua identità). In questo senso certamente vale il detto (come tale, dogmatico) della *Chandogya Upanishad*: *Tat twam asi* (*you are That*). (Ma anche – e anzi, molto di più per la sua "fondazione" – l'assoluta identità idealistica di soggetto e oggetto). (E, a ben vedere, è proprio quello che *in nuce* è implicato – conformemente al Concilio del 1215 –, dall'*analogia entis* di Tommaso; che Lutero profeticamente respinge, acutamente intuendone l'inevitabile esito ateistico).

In ogni caso l'ambiguità è posta: mitologicamente (popolarmente, più facilmente) inclinata senz'altro sul versante del dualismo (soccorso in seguito anche da ragioni filosofiche sorte dalla necessità di concepire Dio slegato – separato – dal divenire del mondo), pur tuttavia senza mai davvero rinunciare – *in re* o implicitamente più che nelle formulazioni esplicite – al momento d'identità, destinato per altro nei secoli a farsi largo e a trionfare come *unico*.

[4] *Ibid.*, p. 429.

Un esempio di tale ambiguità: «E noi abbiamo ricevuto non lo spirito del mondo, ma lo Spirito che viene da Dio (τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ) […] Or noi abbiamo la mente di Cristo (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν)» (san Paolo, 1*Cor*, 2, 12-16).

Come intendere il passo? Giacché, lo si è detto più volte (come l'onda *non* "ospita" il mare ma *è* mare, così l'uomo *è* spirito), "noi" – l'"uomo" – non esistiamo se non in sintesi con lo spirito («spirito, anima e corpo»: τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα: 1*Tes*, 5, 23), essendo altrimenti non più che animali. Sì che non è da "uomini" che "riceviamo" lo spirito *ab alio*, dunque come alcunché di estraneo: un *surplus*, rispetto alla nostra essenza o natura "umana". Esso appartiene cioè all'"uomo" in quanto tale. Che perciò – in linea oggettiva con la "logica" biblica – in tanto è uomo, proprio in quanto è, in qualche misura almeno, *divino*. Onde Dio creando l'uomo, entro di sé, pone in qualche modo sé fuori di sé. Ma non è questo che esplicitamente pensa Paolo. Hegel (già lo stesso Spinoza) non dice (né mai direbbe) che l'uomo, (in quanto è già tale di suo) *riceve* lo spirito di Dio (come "dono"). E in fondo, a guardar bene, lo stesso cristianesimo non è affatto univoco in merito. Gesù stesso si sbilancia: Θεοί ἐστε: «siete Dei» (*Gv*, 10, 34)[5]. *Tuttavia* – ecco l'altra faccia – per Paolo si tratta di un «dono di grazia» (*Rm*, 5, 12 sgg.), onde, come chioserà il Concilio Vaticano II, l'uomo scopre nell'intimo di sé una Legge che non è lui a darsi, ma alla quale, come a un Altro ("ricevuto"), deve obbedienza: un *ospite*. In me, ma per null'affatto "mio": «Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo […] Metterò il mio spirito dentro di voi»: *Ez*, 36, 26-27; «Io porrò la mia legge in mezzo a loro, sul loro cuore la scriverò»: *Gr*, 31, 33. Ciò che corrisponde al "nuovo Patto", così profetizzato da Geremia ed Ezechiele, suggellato dall'incarnazione, predicazione, morte e resurrezione di Cristo (che è il definitivo *sì* di Dio agli uomini: cfr. 2*Cor*, 1, 20). Ma, diciamo, che non tocca l'essenza dell'uomo, *dacché è creato a immagine di Dio* e che *perciò* non viene all'essere come "uomo naturale". Perché delle due l'una: o Adamo (l'Uomo, l'umanità) è solo "natura" e non ancora o per nulla affatto "spirito", in attesa del sacrificio di Cristo (e la metafisica greca risulta del tutto inspiegabile), ma allora *non* è fatto a immagine di Dio ed è clamorosamente disdetta *Genesi*; oppure, come ci sembra inevitabile, il passo di *Genesi* è ribadito come *principiale e irrinunciabile* (e Platone, senza grande stupore, potrà ben dirsi il Mosè greco), ma allora il sacrificio di Cristo importa bensì un radicale oltrepassamento della legge mosaica (che pure conserva in sé come momento fondamentale, ancorché relativo, della rivelazione di Dio all'uomo: «un pedagogo che ci ha condotti a Cristo»: *Ga*, 3, 24), ma lo "spirito nuovo", che esso indiscutibilmente apporta, *non* tocca l'essenza dell'uomo – la sua "natura" che è di suo e originariamente "spirito", onde l'uomo nasce come tale *capax Dei* –, ma solo la sua *fede*, che, per così dire, da "ebraica" si fa "cristiana". In tal guisa rendendo chiaro che, *creandolo*, Dio mette, per così dire, nell'atto stesso in cui lo crea, il suo "spirito" in Adamo, perciò, nell'essenza, fatto a sua immagine – sé fuori di sé –; non *successivamente*, in qualità di "ospite" – Adamo *già* esistendo dunque come "uomo": coscienza assurdamente altra e autonoma rispetto a Dio. Sì che dire "uomo" è dire, immediatamente, "immagine di Dio", perciò ragione che è spirito (la loro separazione importando che la ragione non è davvero tale: non più che *perceptio passionis*; e lo spirito, come suo altro, non è che "fede": in quanto cioè separati, la "ragione" non è che senso e lo "spirito" non è che fede). Quando allora Paolo scrive che *abbiamo la mente di Cristo*, ci pare che, in una sorta di anticipazione dell'*analogia entis* tommasiana, stia in fondo guardando ambo i lati della gran questione: la mente (lo "spirito" *in quanto culmine della ragione*), immagine di Dio in noi, è tuttavia "di Cristo", in quanto aperta alla fede nella *nuova* alleanza, profetizzata da Geremia ed Ezechiele (lo "spirito" *in quanto fede in Cristo*).

Rimeditiamo e approfondiamo il problema, alla luce dell'*ambivalenza* di "spirito" (la cui mancata chiarificazione è fonte, ci pare, di tutti gli equivoci in merito).

Come intendere l'"uomo", chiediamo, indipendentemente cioè da quello che si dice "dono dello spirito"? Non come mero animale, si prova (biblicamente e cioè dualisticamente) a sostenere, ma in quanto dotato "solo" di senso e ragione. Una sorta di via mezzana – "uomo naturale" – fra l'animale

[5] Una convinzione intrinseca e inevitabile, stiamo dicendo, che non per caso già si trova nei *Salmi*: «Siete dèi, tutti figli dell'Altissimo» (82, 6). Dunque non figli "adottivi" (per grazia) rispetto a Cristo, ma *per natura* anche noi! Siamo infatti «della stirpe di Dio», dice san Paolo (*At*, 17, 29).

e il "cristiano" in quanto "uomo spirituale". E però la "ragione" (unitamente all'esperienza sensibile, che ne fa da base) – si pensi anzitutto alla filosofia greca, dicevamo, nel suo oltrepassamento "incontrovertibile" della "natura": meta-fisica – mostra eccome di possedere il senso dell'assoluto e dell'infinito divino. Onde l'uomo, di suo, scopre appunto "Dio" (non per fede o speranza) dentro di sé. (Eraclito Platone, Aristotele, ad es., mostrano alla grande e non per fede, che l'uomo è *di suo* «tempio di Dio»: 1*Cor*, 3, 16; analogamente l*'idea innata di Dio* in Cartesio, come comprende Spinoza, manifesta la *divinità* dell'uomo in quanto tale – che, innanzitutto, *è* quest'idea divina; non esiste cioè come "uomo", cui si aggiunge, come un che di *estraneo* alla sua natura, il "dono" di tale idea: perciò, diciamo, non semplicemente la *ha*, ma essenzialmente la *è*). Al di qua e indipendentemente da qualsiasi Rivelazione. Che cosa può dunque questa, cristianamente, aggiungere (oltre, ovviamente, la "riapertura" delle porte del Paradiso, che è dire della salvezza)? Diciamo: lo "spirito" *in quanto fede cristiana*: Cristo è Dio; è morto ed è risorto («primizia di quelli che dormono»: 1*Cor*, 15, 20). Ma la fede – una volta smascherato il carattere di apparenza del celebre "teorema" tommasiano circa l'armonia di ragione e fede, per cui *gratia perficit naturam* – è quello sperare che *non* vede ciò in cui spera («chi infatti spera in ciò che vede?»: *Rm*, 8, 24) e che perciò, necessariamente, *ne dubita*. Bisognerà allora ammettere che il vero "spirito" non è il perfezionamento *esterno* (in quanto "grazia", "dono": fede nella nuova Alleanza in Cristo) della "ragione"; è anzi la ragione stessa (come tale universale: non più mia che tua) al suo culmine immanente e assolutamente endogeno («ciò che vi è di supremo nell'anima umana»[6], in quanto *umana*), giacché i "due" sono proprio il medesimo (che neppure si distingue in sé: *ragione è spirito come spirito è ragione* – una volta rimossa come autocontraddittoria l'idea del "meta-razionale"). (La differenza si dà invece, come insiste giustamente Vannini, rispetto all'anima in quanto "psiche", come tale individuale e dispersa nei suoi contenuti opinativi; in ogni caso, in quanto "umana", *distinta*, non separata dallo spirito/ragione). Se cioè l'uomo è ragione (ed esperienza sensibile), allora, necessariamente e proprio perciò è "spirito" – giacché la ragione, per principio mutilata del suo sbocco nell'Assoluto (sia come idea astratta e immediata, sia come verità dimostrata) *e cioè* di sé in quanto "spirito", solo a parole è "ragione" (riducendosi a sensibilità autocosciente). Ma allora e daccapo: senza lo "spirito" non pare che l'"uomo" possa dirsi (già) tale, ricevendolo perciò come *un di più donato* (la fede non perfeziona affatto la ragione; se mai, costringendola ad assumere come indubitabile il dubitabile, la colpisce a morte). Niente spirito, niente ragione (e viceversa) e l'"uomo" non è che un animale. Cade perciò, diremmo, la contrapposizione fra "uomo naturale" (la via di mezzo fra animalità e spiritualità), inteso questo come colui che si fa guidare "solo" dai sensi e dalla ragione, di contro all'"uomo spirituale", che «giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno» (1*Cor*, 2, 15). Perché alla radice non regge l'opposizione – il dualismo – natura/grazia. Cosa aggiunge infatti, ripetiamo, la grazia dello "spirito" (la fede) alla metafisica greca (natura, ragione)? Solo una serie di contenuti creduti – al centro dei quali c'è la fede che Gesù sia Dio –, dunque *voluti* e cioè *preferiti* rispetto ad altri, in linea di principio, altrettanto degni di fede. *In vista della verità* cioè (indipendentemente dal *destino*), la fede, in quanto tale, non aggiunge nulla; troncando anzi dogmaticamente ogni problematicità, lungi dall'esser "spirito", se mai uccide la vita dello spirito.

(*Ma, al tempo stesso*, non si perda di vista che questi contenuti "meramente creduti" – innanzitutto, scandalo per i Filosofi, *la resurrezione dei morti*, dunque l'"eternità" anche dei corpi individuali; più in generale lo "spirito" in quanto fede – sono altissimi presagi del *destino*. *In questo senso*, Paolo ha "ragione" *indovinando*, nell'isolamento, che «se uno pensa di essere sapiente tra di voi in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente, perché la sapienza di questo mondo è follia davanti a Dio [certo, nella consapevolezza, non paolina, che anche "Dio" fa parte del mondo e cioè della follia della terra isolata] (…) Quindi nessuno ponga la sua gloria negli uomini; perché [e qui l'oscura intuizione è davvero straordinaria] tutto è vostro (…) e il mondo, e la vita, e la morte, e il presente, e il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo [traducendo: siete del destino = dell'apparire *finito* del Tutto] e Cristo è di Dio [dell'apparire *infinito*]» (1*Cor*, 3, 18-23).

[6] Agostino, *La Trinità*, cit., XIV, 8, 11, p. 821.

Ma allora la "grazia" *perficit*? Come s'è visto sopra, sarebbe di certo *contraddittorio* affermarlo; ma ora abbiamo aggiunto che in tale concetto dogmatico cristiano, *sibi relictus* errato, si cela un formidabile presagio del *destino*. *In questo senso*, diciamo, le nozioni di "grazia" e di "spirito" oscuramente *presagiscono* Ciò che giunge e non giunge *ab extra* – esso che è bensì il più Profondo che c'è *in* "noi", la nostra identità più vera; ma, appunto, così remoto e cioè altro dall'errare, da sopraggiungere dall'"esterno" rispetto a "questo mondo" e a "questo io", fosse pure "trascendentale". *Concepito in questo senso* – dunque sì come "compimento" dell'essenza dell'uomo: «uomo perfetto» (ἄνδρα τέλειον): *Ef*, 4, 13 – il "santo spirito", mitologicamente inteso come fede che è «grazia del Signore Gesù Cristo» (2*Cor*, 13, 13), «distruggendo i ragionamenti […] e rendendo ogni intelligenza prigioniera nell'obbedienza a Cristo» (2*Cor*, 10, 4-5), vale per noi, a un tempo, come *contraddizione* e *presagio del destino*: *surplus* antinomico *e* identità vera – e non solo dell'uomo, ma di *ogni* essente: nel mito cristiano-paolino destinato alla, nichilistica e per sé impossibile, *resurrezione* – «accentrare (ἀνακεφαλαιώσασθαι) nel Cristo tutti gli esseri (τά πάντα)»: *Ef*, 1, 10 –; ma anche, attraverso di esso, oscuramente indovinato come (il più) formidabile *presagio* di eternità della totalità dell'essente senza eccezione).

Sì che, tornando alla questione di fondo, Dio, creando l'uomo a propria immagine, non pone un altro (puramente tale), ché sarebbe ben assurdo (in cui penetrerebbe successivamente dal di fuori); ma, dentro di sé, sé fuori di sé: un infinito-finito nell'infinito-infinito (panenteismo). (Naturalmente anche creando enti diversi dall'uomo – pesci, alberi, stelle –, Dio non può creare in qualche misura che sé, ancorché non secondo la propria stessa immagine o essenza spirituale[7]). Ammesso e *non* concesso (prima ancora che nello *sguardo del destino*, nello sguardo stesso di Leopardi e Nietzsche, benché per tutt'altro verso) che Dio crei, allora (è ben chiaro a Cusano), non può che creare sé. Spaesato e scioccato – si pensi all'anima platonica che *cade e oblia* – nel suo esser fuori di sé in, e come, "Adamo", Dio si perde nel mondo, a partire dal modo stesso in cui non riconosce più sé, inseguendo perciò la tentazione oscura di diventare immediatamente ciò che non sa di essere e che potrà ri-diventare, mediatamente, solo attraversando il fuoco nemico-amico delle sue negazioni – e dunque dell'errore, del dolore e della morte. Giungendo a pensare, come uomo della stirpe di Davide, resosi cosciente dell'esser uomo-Dio, di vincere la morte *annientandola* («L'ultimo nemico ad essere annientato (καταργεῖται) sarà la morte»:1*Cor*, 15, 26; «Gesù Cristo ha distrutto (καταργήσαντος) la morte»: 2*Tim*, 1, 10) – in tal guisa suggellandone il trionfo definitivo (contraddizione, certo; ma anche altissimo presagio).

In tal guisa, rileviamo, venendosi a delineare nelle lettere di Paolo (particolarmente esplicita in quella agli *Efesini*, per intero attraversata dalla insanabile ma preziosissima contraddizione fra religione e morale e cioè fra *predestinazione* nell'eternità e continue *esortazioni* a spogliarsi nel tempo dell'uomo vecchio: cfr. *Nota 2*) una grandiosa "dialettica" (si pensi ad Anassimandro e al suo gigantesco "interprete", Hegel) che ha il suo cominciamento nel «disegno eterno (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων)» (*Ef*, 3, 11) *in mente Dei*, che, in quanto tale, richiede la sua *realizzazione* «nella pienezza dei tempi», onde «accentrare nel Cristo [morto e risorto: «primizia di quelli che dormono»: 1*Cor*, 15, 20; «primogenito dei resuscitati»: *Col*, 1, 18] tutti gli esseri, quelli celesti e quelli terrestri» (*ibid.*, 1,

[7] «La differenza sta nel fatto che le altre creature sono fatte *secondo qualcosa in Dio*, mentre l'anima è fatta *secondo Dio stesso*» (M. Vannini, *Introduzione a Eckhart*, cit., p. 51). Nella consapevolezza di ciò, il non doverci credere «capaci di pensare qualcosa da noi stessi», giacché «la nostra capacità viene da Dio» (2 *Cor*, 3, 5), andrà inteso – *nel suo significato contraddittorio e al tempo stesso presago* – nel segno della distinzione fra il nostro io piccolo, psicologico: la psiche; e il divino in noi: lo "spirito", che ci appartiene per natura o essenza e che, in quanto assunto come *perfezionato dalla fede in Cristo nella nuova Alleanza*, appare a Paolo come compimento del nostro esser uomo (anticipando in tal modo il *dogma* tomista dell'armonia gerarchica di ragione e fede). Per lo stesso motivo, diciamo, come scrive san Paolo (2 *Cor*, 1, 9), è bene non confidare «in noi [in quanto individui empirici: ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα], bensì in Dio che risuscita i morti» – in questo senso, sempre riferendoci all'*analogia entis* (o, se si vuole, al *panenteismo*), concependo lo spirito divino in noi (=*favilla Dei minor*) in relazione al *Deus absconditus transcendens* («abita una luce inaccessibile»: 1*Tim*, 6, 16), la fede nel quale, attraverso il Cristo *patiens/triumphans*, è la fede nella resurrezione dei morti. Giacché «il primo uomo tratto dalla terra è polvere, ma il secondo viene dal cielo» (1*Cor*, 15, 47); «…portando sempre e dovunque la morte di Gesù nel nostro corpo, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro corpo» (2 *Cor*, 4, 10).

10). Sì che compiendosi il primo semicerchio (*exitus*: dalla perdita dell'Eden, la dispersione nel mondo e nel peccato, sino alla venuta di Cristo), con la nuova Alleanza, centrata sulla resurrezione di Cristo (e con lui di ogni uomo e della natura stessa[8]: è il cardine delle lettere paoline: «se Cristo non fu resuscitato, è vana la nostra predicazione, vana la vostra fede […] se i morti non risorgono mangiamo e beviamo, perché domani morremo»: 1*Cor* 15, 14 e 32), ha inizio il *reditus* al Padre, che si conclude con l'Apocalisse e il giudizio universale.

Ciò che, se in seno alla *terra isolata*, da un lato, è preludio e anticipazione della dialettica hegeliana (che ne è la sistemazione *teologica* più alta, compiuta e coerente – poi Nietzsche la perfeziona ulteriormente e definitivamente in chiave atea: chi *ritorna* non è Cristo, ma Dioniso), dall'altro, alla luce della *testimonianza del destino* si può dire che, in quanto Circolo della Realtà, per la presentita salvezza del singolo e del corpo, sia "il più simile" – dunque il più importante presagio – rispetto alla *terra che salva* –, intesa questa, all'Inizio, come Silenzio originario dello sfondo (=*persintassi del destino* o, più semplicemente, *destino*) non ancora inter-rotto dal sopraggiungere dell'alienazione e dell'isolamento[9] e come suo "ritorno" *apocalittico e glorioso* (e infinito) al termine del viaggio notturno (finito) nel Sogno doloroso del diventar nulla e da nulla.

---

[8] «Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente. Non solo essa, ma anche noi che abbiamo il primo dono dello Spirito [= fede nel Cristo], a nostra volta gemiamo in noi stessi, in attesa dell'adozione a figli, del riscatto del nostro corpo» (*Rm*, 8, 22-23). In questo senso, verrebbe da dire, la Natura, pur stravolta dal "peccato" – si pensi al corrispondente, nella *testimonianza del destino*, costituito dalla "terra isolata" –, non può non lasciar trapelare quel Dio che *non* ha comunque abbandonato la sua Creatura – la quale, perciò, nonostante tutto, è *bella*. Laddove Leopardi, dinanzi agli spettacoli più grandiosi e magnifici di essa, la vede invece senz'altro "indifferente" (o a sua volta sofferente: cfr. il "giardino di dolore", *Zibaldone di pensieri,* cit., II, n. 4175-6, p, 1096). Dal suo punto di vista, non sbaglia. Nell'orizzonte della "morte di Dio", infatti, intesa dall'"uomo" (ma non dal "superuomo") come l'Orrore, la Natura non può esser "bella". E però, nelle sue manifestazioni più potenti e grandiose, nemmeno "brutta". Sorge qui, in Leopardi, l'idea che, né bella né brutta, la Natura si rivela fredda ed estranea, "indifferente", appunto: del tutto aliena da qualsiasi messaggio implicito di festa e di salvezza, implicato necessariamente dal suo esser, nonostante tutto, "bella" o, cristiano-kantianamente, *sublime*. Laddove, per la rilevanza dell'"infinito" nella sua Opera, la categoria del "sublime" non manca certo in Leopardi – dal *Canto del pastore* alla *Ginestra* –; e tuttavia, essendo in ultimo *infinito nulla* (l'«infinità vera»: *Zibaldone di pensieri,* II, cit. n. 4172, p. 1095), determina una filosofia della Natura in cui questa, nei suoi spettacoli più arcani e potenti – non potendo esser riconosciuta "bella", ma nemmeno "brutta" – è intesa, con sbalordito stupore, come *infinita indifferenza*).

[9] «La struttura originaria del destino è l'astratto originario» (*Testimoniando il destino*, cit., p. 88). Originariamente "disabitato" e "silenzioso" – per un "istante". Cui succede la "prima terra" e tutte le terre (isolate e non isolate – che le prime presuppongono (altrimenti non isolando nulla) – e la stessa terra che salva o Gloria della Gioia, all'infinito). D'altra parte, «che l'inizio sia è necessario. Infatti, se non fosse, il sopraggiungere della terra […] risalirebbe all'indietro all'infinito, sarebbe cioè preceduto da un'infinità di sopraggiungenti, e il sopraggiungere che appare non potrebbe apparire, perché per apparire avrebbe dovuto attendere il sopraggiungere di un insieme senza termine di essenti – un'attesa infinita di qualcosa che non potrebbe mai sopraggiungere» (*La morte e la terra*, cit., p. 254). Se l'impossibilità di un passato infinito e cioè di un «cammino infinito che preceda il presente» (*ibid.*, p. 530; cfr. anche p. 343 e, ad es., *Testimoniando il destino*, cit., pp. 136, 187, 343…) si fonda sull'incontrovertibile apparire del presente, l'infinità del futuro (da cui la necessità del tramonto della terra isolata e di ogni momento della stessa terra che salva: è il grande "passo innanzi" de *La Gloria* rispetto a *Destino della necessità*) si fonda invece sull'impossibilità che un *sopraggiungente* (quale che sia) sia inoltrepassabile: *in quanto tale* infatti esso mostra di non appartenere alla non-sopraggiungente struttura trascendentale del destino, sì che non può non esser oltrepassato alla sua volta, essendo cioè contraddittorio che *incominci* a unirsi necessariamente a ciò – lo "sfondo" trascendentale – senza di cui nulla esiste ed appare. Ed è ovvio che sia necessariamente unito ad esso, ma *in quanto ente*, non *in quanto sopraggiungente* nel suo esser in relazione ad esso; o, reciprocamente, la connessione necessaria con il sopraggiungente vale in relazione allo sfondo *in quanto essente*, non allo sfondo *in quanto sfondo*: cfr. *La Gloria*, cit., pp. 94 sgg. «È impossibile che un nesso necessario incominci ad esistere, nessun essente della terra può sopraggiungere nello sfondo dei cerchi del destino e non essere a sua volta oltrepassato da altri sopraggiungenti […] Altrimenti tra il sopraggiungente (in quanto definitivo permanere come non oltrepassato) e lo sfondo incomincerebbe un nesso necessario che li unisce. Pertanto, anche l'isolamento della terra (e il dolore, la morte) è destinato al tramonto. Essendo impossibile che il sopraggiungente sia inoltrepassabile, il sopraggiungere della terra si prolunga all'infinito, oltre la morte. L'uomo non solo è eterno (come ogni essente), ma ha dinanzi a sé un cammino infinito dove la manifestazione infinita del Tutto – la Gioia – appare in modo sempre più concreto. Questa sempre maggiore concretezza è la Gloria della terra e, insieme, la Gloria della Gioia – dove "Gloria" significa il manifestarsi sempre più concreto (all'infinito) della Gioia, dopo il tramonto dell'isolamento della terra» (*Gloria, gioia*, cit., p. 143). D'altra parte, se è «contraddittorio che un essente che incomincia ad apparire incominci, *come non oltrepassato*, ad

NOTA 1: *Sul monismo implicito dell'*Apocalisse.

Profetizzando formidabili sconvolgimenti cosmici, mostruosamente teriomorfi e, al tempo stesso e a suo modo, rigorosamente aritmetici, il testo conclusivo della Bibbia mette in scena il dualismo più esplicito e radicale. Da una parte Satana, il Dragone, la Bestia, Roma/Babilonia, l'Impero romano, i reprobi e i rinnegatori di Cristo/Verità, dall'altra l'Agnello tre volte santo, Gerusalemme città celeste, la Vittoria finale, la Chiesa, gli eletti, l'Alfa e l'Omega.

Che del resto già si tempera, come una volta per tutte mostra Agostino, nella consapevolezza *cristiana* circa l'impossibilità del manicheismo, implicante come tale, del tutto assurdamente, *due* verità. Inevitabilmente contraddittorie fra loro, ergo.

«…un trono stava eretto nel cielo e *sul trono Uno stava seduto*…» (*Ap*, 4, 2). "Uno" – il Vero, il Bene, il Bello. Che in tanto è "uno" in quanto è anche, e necessariamente, *unico*. Non potendo esserci dell'*altro*, che non gli sia *interno* e perciò *lui stesso* dentro di sé, una sua individuazione – ché altrimenti, in quanto parte a sé, indipendente e automa, solo a parole gli sarebbe "interna". Dunque allora *esterna* (metafisicamente e però *estranea*), ma allora contraddittoria e le due "verità", entrambe *finite*, si fronteggerebbero alla pari (e infinito sarebbe se mai l'orizzonte assurdo che le include, in quanto unità impossibile di contraddittori, entrambi essenti e reciprocamente implicantisi in forma affermativa: *et-et*, nell'atto stesso in cui si escludono a vicenda: *aut-aut*).

Si spiega perciò l'andamento del testo, rutilante sì, ma non privo di "logica", onde si dice e si ripete che il potere di cui il Negativo è capace non ce l'ha di suo, ma *gli viene dato*:

> Alla bestia [l'impero romano, individuazione storica di Satana] fu data una *bocca che proferiva parole orgogliose e blasfeme* e le fu concesso di operare per lo spazio di quarantadue mesi. Così aprì la sua bocca blasfema contro Dio, lanciando bestemmie contro il Nome e la dimora di lui, contro tutti gli abitanti del cielo. Le fu dato potere di *far guerra ai santi e vincerli*; e le fu data potestà su ogni tribù, popolo, lingua e nazione. L'adoreranno tutti gli abitanti della terra, il cui nome fin dall'origine del mondo non sta scritto nel libro della vita dell'Agnello immolato (*Ap*. 13, 5-8).

Laddove chiaramente appare che il Negativo, *sibi relictus*, non è nulla: esso esiste ed opera perché è l'*Uno* che gli lascia spazio dentro di sé e che anzi, per la sua unità/unicità, *opera in lui*. Non esiste, infatti, e non può esistere che Dio. Nessun mitologico "altro" lo può affiancare. Tutto ciò che accade è dunque, inevitabilmente, Dio stesso che accade, nella sua insuperabile "volontà". Dunque la sua stessa negazione che è perciò autonegazione dialettica: necessaria *de-sostanzializzazione* di tutto ciò che a prima vista si presenta come suo *assoluto* "altro" (e invece, in verità, non è che alterità relativa, interna, auto-mediata: "dialettica"). (Dio è infatti riconosciuto come «Colui che era, che è, che viene!»: *Ap*, 4, 8; mentre, all'opposto, la Bestia «era e non è più»: *Ap*, 17, 8).

Si potrebbe ribattere che non è Dio a fare il male, ma che il Positivo (Dio) *concede* al Negativo (alla Bestia) il potere e dunque la *possibilità* – che è *libertà* ("libero arbitrio") – di mal operare. Il che, rileviamo anzitutto, importerebbe da un lato che il Negativo potrebbe anche non esserci, con danno mortale del Positivo (che non potrebbe esser tale senza riferirsi al suo opposto); dall'altro che

---

appartenere alla dimensione il cui oltrepassamento è impossibile […] è una situazione essenzialmente diversa quella in cui un essente, incominciando ad apparire, incomincia, *come oltrepassato*, ad appartenere necessariamente allo sfondo»: *La Gloria*, cit. p. 112. Su questa formidabile tematica si incentra, come s'intende dal titolo, *Oltrepassare*. In cui sostanzialmente consiste il "passo innanzi" rispetto a *La Gloria* e in cui si mostra che la necessità dell'oltrepassamento *concreto* di ogni terra – anzitutto della terra isolata (del dolore e della morte) – importa il totale e senza eccezione ri-apparire "in carne ed ossa" di quella, conservata perciò e "decifrata" dal destino in ogni suo anfratto –, la persistenza di un residuo oscuro implicando la sua inoltrepassabilità, dunque un oltrepassamento *astratto* di tale terra e perciò la contraddittoria inoltrepassabilità di un sopraggiungente.

il "piano di Dio" (cfr. *Ap*, 17,17) – il tema della predestinazione e del disegno di Dio concepito «prima dei tempi eterni» (*2Tim*, 1,9) è l'architrave delle lettere di Paolo[10] – non sia cogente *a priori*. È infatti chiaro, anche nell'*Apocalisse*, oltre che nelle lettere paoline, che i dannati sono tali *per destino*: «il cui nome fin dall'origine del mondo, non sta scritto nel libro della vita dell'Agnello immolato […] *Se uno è destinato alla prigione, vada in prigione*» (*Ap*, 13, 8-10); «Dio guiderà le loro menti a portare a compimento il suo piano» (*Ap*, 17, 17). «Chi non si trovò scritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco» (*Ap*, 20, 15). Nella Città santa, si ribadisce, «entrerà solamente chi sta scritto nel libro della vita dell'Agnello» (*Ap*, 21, 27). E, straordinariamente coerente in ciò, Paolo rende esplicito che «Dio manda ad essi [agli iniqui] una forza di errore, perché credano alla menzogna, affinché siano condannati» (2*Ts*, 2, 11). Isaia del resto era stato lapidario in merito: «ogni nostra azione tu la compi per noi» (26, 12). (L'opera *etico-parenetica* di Paolo è certo fuori discussione, ma è anche chiarissimo il suo insanabile contrasto con la sua convinzione *religiosa*, secondo cui di Dio «opera tutto in tutti»: 1*Cor*, 12, 6).

Il che già basterebbe. Se non che si può aggiungere il seguente rilievo e cioè che la "contingenza" (in sede etica: il "libero arbitrio", la contingenza del decidere) non può essere "concessa". Infatti non la contingenza può concedere la contingenza (che sarebbe ben assurdo), ma, se mai, la non-contingenza, cioè il suo opposto (la si dica "necessità", "piano di Dio", predeterminazione…); ma allora, delle due l'una: 1. O la Necessità, facendole spazio (non si sa come), si suicida (assurdamente); 2. Oppure vive, e allora domina e governa la contingenza, che perciò non le sfugge, riducendosi così a illusione. Ergo? Ergo il libero arbitrio (la contingenza: anzitutto *ontologica* e poi, come sua individuazione, *etica*) *non* "si concede": *o c'è o non c'è – e se c'è, non fa a mezzo con nessuno ed è Tutto* – ma questo è Sartre, non san Giovanni o san Paolo!).

Non a caso il «numero della bestia è un numero d'uomo. Il suo numero è seicentosessantasei» (*Ap*, 13, 18). Il numero 6 (per giunta triplicato), nella simbologia biblica, significando un che d'imperfetto e manchevole: nel sesto giorno Dio crea l'uomo – a sua immagine bensì (culmine perciò della creazione), ma, al tempo stesso, realtà incompleta e limitata rispetto a Dio, rappresentato a sua volta dalla perfezione del 7, numero/simbolo di ciò che sta al di là del creato. Laddove la presunta compiutezza dell'*infinito* 7, che nulla sapesse della *finitezza* del 6, dunque da questo separato, sarebbe invero alcunché di manchevole e di astratto. La cui concretezza richiede perciò il 6 (come tale non meno necessario del 7 – così Giuda rispetto alla Gloria di Cristo) e la *vittoria* su di esso: «la vittoria sulla bestia e la sua immagine e il numero del suo nome» (*Ap*, 15, 2). Verità concreta, vittoriosa: *negazione della negazione*. In cui e per cui nulla viene dal di fuori, ma tutto per "necessità" si fa in Essa, *unica* protagonista (*index sui et falsi*). Onde il 7 di partenza – «l'Alfa e l'Omega»: *Ap*, 1, 8 e 21, 6 – fattosi, *esso*, 6 (come Adamo, serpente, Satana stesso e la totalità del negativo che lo insidia e cerca di abbatterlo), si ri-affermi teleologicamente, saldando il Cerchio Liturgico, in quanto senso profondo della storia del mondo, nella veste sfolgorante del *Christus adveniens*. Nel cui Nome sono fatte «nuove tutte le cose» (*Ap*, 21, 5), né «vi sarà più morte né lutto e grida di dolore [giacché] le cose di prima sono passate» (*Ap*, 21, 4): $7 \rightarrow 6 \rightarrow 7^2$.

Non diversamente, ad esempio, il capitalismo – a rigore: posto cioè il comunismo come *verità* (una e unica) – non è e non può esserne *nemico assoluto* (=il contraddittorio), ma il suo "contrario dialettico". Dunque il comunismo stesso in forma criptica e auto-negativa. (Ma la rivoluzione *armata* – forzata, imposta, violenta – implica come tale, essa per prima, il *dubbio* e la *cattiva coscienza* circa

[10] Cui si affianca anche e continuamente l'altra architrave, quella parenetico-esortativa. In tal guisa disegnando un contrasto insanabile fra religione (eternità, necessità, predestinazione) e morale (tempo, libera scelta, contingenza). Un dissidio, del resto, che attraversa l'intera storia della filosofia a partire anzitutto dagli Stoici e che riceve, diremmo, in Spinoza il massimo risalto. In cui, cioè, celebrando da un lato il *mos geometricus* (perciò ufficialmente riconducendo il "libero arbitrio" a mera ignoranza), dall'altro si assume tale convinzione *metafisica* come la Base – universale e senza eccezioni – di una prospettiva *etico-politico-pedagogica*. Ponendo perciò la necessità come fondamento della contingenza e la contingenza come individuazione della necessità. Cfr. *NOTA* 2.

la verità di ciò che si va sbandierando). Così il vero "nemico" e tentatore dell'incontrovertibile *bebaiotate arké* è la filosofia stessa nel suo provar se stessa per via negativa, onde potersi porre non già per semplice asserzione (come tale dogmatica), ma come negazione della negazione. (Analogie meramente *formali*, s'intende, giacché, è chiaro, il cristianesimo trasla l'idea dell'incontrovertibile in chiave di *fede*).

Resta così anche *speculativamente* riscattata l'ossimorica (oltre che psicologicamente disturbante) «ira dell'Agnello» (*Ap*, 6, 16), la sete di vendetta dei martiri (cfr. *Ap*, 6, 10) e il «furore di Dio» (*Ap*, 14, 10; 15, 7; 16, 19)[11]: espressioni mitologiche, per se stesse del tutto inadeguate, a nominare l'esito escatologico del Circolo della verità.

Che *dovrebbe* compiersi senza "ira", "vendetta" e "furore" – *se non che* il lavoro incessante e in ultimo definitivo in cui consiste la negazione del negativo è appunto "azione", "opera", "tecnica" e perciò anche *annientamento* del negato (almeno, secondo tradizione, nelle sue determinazioni *empiriche*). Sì che, daccapo (e ritornando da un lato, esplicitamente, nel mito, dall'altro confermando implicitamente l'ontologia nichilistica greca), non senza vendetta, ira e furore può trionfare infine la verità (concepita come "forza"). Dunque l'Amore e il Bene, mediante l'Odio e il Male (*contraddittori* veri e reali; non, *dialetticamente*, "contrari").

Ciò che già appare in grande, nella prefigurazione (del cap. XXI dell'*Apocalisse*) che ne dà Isaia, tutta centrata esplicitamente sulla gioia finale, implicante però, implicitamente, l'*annientamento* del passato, onde l'Armonia Suprema si trova fondata e concimata dall'estremo dolore (come mostra di sapere bene Ivan Karamazov, che perciò la rifiuta):

Poiché ecco, io creo cieli nuovi e nuova terra. / Il passato non sarà più ricordato / e non verrà più alla mente. / Poiché vi sarà perpetua gioia ed esultazione per quello che creo, / giacché ecco, io faccio di Gerusalemme una gioia / e del suo popolo un'allegrezza. / Mi rallegrerò di Gerusalemme e godrò del mio popolo; / non si udrà più in essa voce di pianto, né voce di grido. / Non vi sarà più in essa un bimbo che viva pochi giorni, né un vecchio che compia i suoi giorni […] / Il lupo e l'agnello pascoleranno insieme, / il leone mangerà la paglia come un bue / e il serpente si nutrirà di terra. / Non si faranno male, né si danneggeranno / su tutto il mio santo monte, dice il Signore (65, 17-25).

In tal guisa evocando l'assenza di "danno" (la santità e la pace) in forza della "logica" stessa del "danno" (dell'enticidio e della guerra) e cioè di una *theîa téchne*, come tale *annientante*, che proprio perciò può creare *ex nihilo* il "nuovo" (che dunque prima *era niente*).

(In questo "clima" di radicale palingenesi, anticipando potentemente il grande tema paolino, Isaia esclama: «I tuoi morti rivivranno, i loro cadaveri risorgeranno, / si risveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere»: 26, 19. Un altro formidabile *presagio* espresso – e vissuto – in forma *contraddittoria* –, ancorché non esclusiva, presente com'è e com'è noto, in vari altri libri del Vecchio Testamento, da 1*Re*: 17, 17-23 a 2*Mac*, 12,44 a *Giobbe*: 19, 25-27 ai *Salmi*: 16, 10-11; 49, 16; 73, 24 sgg. ad *Ezechiele*, 37, a *Daniele*: 12, 1-3, ; 103…).

Il *Pantokrátōr* ha fatto diventare *altro* le cose vecchie, le ha fatte diventare cose nuove, annientandole in quanto vecchie. Ha annientato anche la morte (*kaì ho thánatos ouk éstai éti*) e il dolore (*oúte pónos ouk éstai éti*: *Ap*, 21, 4). *Érōs* annienta la morte e il dolore; e non sa che l'essenza della morte e del dolore è la fede nell'annientamento delle cose. L'*Érōs* che chiede trionfante alla morte dove sia il suo «pungiglione» (*poû soû thánate, tò kéntron*: 1*Cor*, 15, 56) parla con quel pungiglione conficcato nella lingua[12].

[11] Interferenze, diremmo, veterotestamentarie, in contrasto profondo con lo spirito evangelico e con lo stesso Giovanni (se Giovanni è l'autore dell'*Apocalisse*): «Dio è amore e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1*Gv*, 4, 16). (Non tuttavia senz'altro assenti dai Vangeli, che, in tal caso, mostrano di essere in contrasto *con se stessi*).

[12] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 69. Poche pagine dopo, sempre in merito al "diventar altro", Severino aggiunge: «Lungo la loro "storia" i mortali vogliono diventare immortali (*sicut dii*); gli immortali e gli dèi vogliono diventare mortali

NOTA 2. Necessità (teologico-metafisica) e contingenza (etico-politica) in san Paolo e Spinoza.

Dicendosi d'accordo (in una lettera a Oldenburg) con il celebre passo di san Paolo nel suo discorso presso l'Aeròpago (così anche Agostino e poi Malebranche), secondo cui *siamo e ci muoviamo in Dio*, Spinoza, si rende ben conto che il divenire in Dio non può in alcun modo avere i tratti dalla contingenza, dell'arbitrio o dell'accidentalità. Dio è verità, dunque necessità. Dio non può ospitare il "caso" o fare a mezzo con esso: sarebbe il segno della sua inesistenza. Se cioè le cose uscissero *davvero*, realmente, spontaneamente e imprevedibilmente dal niente, tale *casualità* sarebbe il segno manifesto che non c'è alcun Dio. Il *caso*: «sarebbe un fatto contronaturale [cioè, stante che la Natura è Dio stesso, un fatto contrario a Dio]», giacché «tutto ciò che è contro la [necessità della] natura è contro la ragione. E ciò che è contro la [necessità della] ragione è assurdo [=è nulla], e perciò da rifiutare»[13]. Né l'uomo può aspirare ad essere «un impero in un impero» (*Etica*, III, Prefazione) – come a dire che l'"uomo" non è "sostanza", ma solo un modo della Sostanza, una e unica; onde il "suo" potere è sempre solo produzione necessaria in quanto potere-di-Dio. (Il quale dunque *agisce*; anzi: *Dei potentia est ipsa ipsius essentia*: *Etica*, I, p. XXXIV. Né «esiste alcuna causa che dall'esterno o dall'interno inciti Dio ad agire se non la perfezione della sua natura»: *ivi*, p. XVII, cor.[14]).

Da qualche tempo, vari interpreti di Spinoza (intrisi di "libertà" nichilisticamente intesa), preferiscono voltar le spalle al "soffocante" determinismo senza eccezione di Spinoza. Per le ragioni appena esposte, espresso con il massimo di convinzione e in molti modi, in tante pagine dei suoi

---

(*et verbum caro factum est*) […] La fede nella vittoria sulla morte è la fede o nella perpetuazione indefinita del divenir altro oppure nell'approdo del divenir altro a uno scoglio capace di resistere per sempre, una volta assestatosi come altro, al tentativo di distruggerlo, e di farlo divenire quell'altro che è la sua distruzione. La stessa "vittoria sulla morte" è cioè divenir altro, ossia è avvolta dalla radice della morte. Il "Verbo", che facendosi "carne" crede di dissolvere il "pungiglione della morte", è esso stesso questo pungiglione» (pp. 93-4). Ed è chiaro, diremmo, che la contraddizione che funge da risvolto al presagio eventuale (come nel caso appena citato) è tale non solo rispetto alla convinzione, che ne è la base, circa il diventar altro/nulla (che non tollera alcun eterno se non se stesso assolutamente posto), ma anche, ovviamente, rispetto al *destino*. Non è cioè, come già detto, solo questione interna al nichilismo, come forma immatura rispetto al nichilismo dispiegato; ma anzi: *proprio perché* interna a questo, proprio perciò è innanzitutto contraddittoria rispetto al *destino*. Così la *pura essenza* della malattia affetta, dalla nascita, un organismo che se per un verso è destinato a farsi teatro del pieno dispiego di quella (cui contraddittoriamente si oppone), per un altro – sia pur in forma inconsciamente disperata, tragica e necessariamente fallimentare – esprime pur sempre il tentativo di rivolgersi al *destino della verità*, testimoniando l'"eternità" della totalità dell'ente. Anche: è di rilievo considerare che la contraddizione (interna alla terra isolata) si produce ogniqualvolta – massime con il cristianesimo – il volume dell'eterno affermato sopravanza il Divenire, con ciò *entificando* il nulla (del futuro e del passato): rendendo ente il niente; laddove, *sulla base del principio di non contraddizione* (in quanto espressione del puro ritmo del divenire), l'assurdo è tolto, eliminando ciò che lo produce: "Dio è morto". (Si noti che l'entificazione del nulla, in quanto tale, è *insuperabile*. Anche la posizione del Divenire come l'assoluto, cioè, anticipa il futuro (e conserva il passato), ma secondo quel *minimo* inevitabile e indeterminato (=si sa incontrovertibilmente che accadrà *qualcosa*), in cui consiste la *conferma* del Divenire stesso. Si dovrà allora precisare che le forme contraddittorie dell'Assoluto incoerente entificano il nulla *oltre questa misura*.

[13] B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, in *Opere*, cit., VI, pp. 530-7.

[14] Ritorna anche in questo caso (immanentisticamente traslato) un'altra aporia del cristianesimo: Dio, *ab origine* perfetto e puro atto, poi anche *agisce*: ove è chiaro che se agisce non è perfetto e se lo è non agisce. È vero che il Dio cristiano agisce, si dice, liberamente (avrebbe potuto non agire e restare egualmente perfetto), ma poi, a guardar bene, il sacrificio di Cristo – implicante il mondo, dunque l'azione creatrice di Dio, che in quello s'incarna – è proprio ciò che, secondo i cristiani, rende "più perfetto" il cristianesimo rispetto alle altre religioni – e siamo daccapo. Per tacere del "piano" di Dio (più volte citato da san Paolo nelle sue Epistole), che evidentemente resterebbe tale – cioè *potenzialità* – senza il mondo e l'uomo. (Laddove è chiaro per noi – alla *luce del destino*, in cui appare la "necessità" del nichilismo – che la nozione di "piano" e perciò di Dio che concepisce eternamente un "disegno", presentata come l'"originario", è in verità (=coerenza del nichilismo) *derivata* dall'"evidenza" del mondo alla ricerca di un fondamento). E ancora una volta l'ufficialità retorica del "prima Dio, poi il mondo", viene smascherata *e rovesciata*.

scritti; ad esempio (fra i tanti possibili), proprio nel Libro V dell'*Etica*, dedicato alla "libertà umana" – *De libertate humana* – Spinoza ribadisce un'altra volta che «immaginare una cosa [qui "cosa" ha valore trascendentale, riferita cioè a *ogni* ente, dunque anche alle "decisioni"] come libera non può esser altro che immaginare la cosa, semplicemente, ignorando le cause da cui essa è determinata ad agire» (prop. V, dim). Così, dicevamo, tali critici preferiscono dare spazio a quell'altra dimensione, contraddittoria rispetto a questa, cui pure Spinoza, insistentemente, si rivolge: proprio quella libertà d'arbitrio ufficialmente e con gran clamore bandita in sede *metafisica*, che tuttavia non può non esistere se si scrive di *etica,* di *politica* e di *pedagogia* (salvo che non le si intenda senz'altro – ma non è il caso di Spinoza – come *errare*). Le quali, a 360 gradi di necessità, non avrebbero senso alcuno. Un tema, questo della *contingenza*, che intreccia così in Spinoza una guerra all'ultimo sangue con l'altro tema, quello della *necessità*, giacché l'esistenza dell'uno rende impossibile l'altro. Laddove la presenza di entrambi i momenti nel grandioso edificio spinoziano – la "necessità" metafisica presentata come *totale*, la "contingenza" etica come *parziale* (come dire che tutti gli uomini sono bianchi e qualcuno è nero) – testimonia per noi, come abbiamo detto in altra sede, il suo essere

una sorta di *formidabile Laboratorio metafisico*, in cui si danno convegno le più alte contraddizioni dell'ontologia e della sua storia. Soprattutto quella che tutte le raccoglie e che può dirsi in molti modi: necessità e caso, eternità e tempo, immutabilità e divenire, Dio e mondo (metafisica e politica). Si tratta cioè dell'essenziale, originaria persuasione della *natura ancipite* dell'Essere. E se è ben vero che *ogni* pensatore (quanto più è grande) è una tal Palestra, ebbene in genere è individuabile una dominante specifica in ciascuno, che ad esempio fa di Marx, pur nella ridda delle interpretazioni in cui non cessa di essere attuale rinnovandosi, un pensatore con un profilo, diremmo, sufficientemente *condiviso*. Ove a noi pare che questo non accada per Spinoza, attraversato, più di altri, *dalla faglia di sant'Andrea della metafisica*, l'essenza stessa della Filosofia e del Terremoto che si porta in grembo dalla nascita [in quanto testimonianza della necessità dell'esser sé e, al tempo stesso, dell'"evidenza" innegabile del diventar altro][15]

Ad esempio (e a farla breve), da un lato: «Le volizioni particolari, esigendo una causa [da Spinoza intesa senza eccezione come univocamente determinante] per esistere, non possono dirsi libere»[16]; dall'altro: «ciascuno è padrone dei propri pensieri»[17]; ancora su questo versante: «mi astengo o mi sforzo di astenermi dai delitti [presupponendo la capacità di scelta e perciò l'abominevole "libero arbitrio"]»[18]; l'altro versante: «tutto avviene per la potenza dell'ente perfettissimo e per il suo immutabile decreto»[19].

Ora è interessante notare (lo anticipavamo in nota 10) che già in san Paolo, nel modo più clamorosamente esplicito, sia presente il tema della contingenza del decidere umano ("libero arbitrio"), evidentemente ritenuto troppo evidente e palmare per poter essere negato, accanto a Dio e dunque, inevitabilmente, alla sua "necessità" (che in Paolo, ovviamente, non riveste i tratti del *mos geometricus*, ma della indefettibile ed eterna volontà di Dio[20]).

La frizione (contraddizione) fra i due momenti è manifesta in piena luce pressoché in tutte le sue Lettere, in cui la dimensione *religiosa* anticipa la metafisica spinoziana, restando invece sostanzialmente anticipato l'aspetto parenetico/esortativo, rivolto alla responsabilità dell'uomo (che

[15] F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza,* cit., pp. 323-4.
[16] *Epistolario* (Lettera a Oldenburg), in *Opere*, cit., p. 1241.
[17] *Trattato teologico-politico*, in *Opere*, cit., p. 726.
[18] *Epistolario* (Lettera a Van Blijenbergh), in *Opere*, cit., p. 1371.
[19] *Ibid.*, p. 1366.
[20] «Il *katà tò chreőn* del frammento di Anassimandro [che Spinoza interpreterà *more geometrico*] si trasforma, in Paolo, nella libera volontà di Dio» (E. Severino, *Dike*, cit., p. 349).

dunque non dovrà – *Sollen* – farsi dirigere dalla ragione come in Spinoza[21], ma dalla fede in Cristo). (Non è un caso che molti interpreti abbiano ravvisato nell'*Etica* in particolare «un fine pratico, quello di individuare il sommo bene e di educare l'umanità»[22]).

Già nella *Lettera ai Romani*, la più dibattuta e discussa (oltre che la più determinante per la storia della Chiesa), Paolo è inequivocabile circa «il piano di Dio» riguardante «coloro che si trovano ad essere chiamati»; «poiché coloro che da sempre egli ha fatto oggetto delle sue premure, li ha anche predeterminati ad essere conformi alla immagine del Figlio suo […] Coloro che predeterminò, anche chiamò; quelli che chiamò, questi anche giustificò; quelli che poi giustificò, anche glorificò [tutto al "passato", giacché il futuro è già scritto e sostanzialmente da sempre compiuto in Dio]» (8, 28-30)[23]. Ma nella stessa Lettera, a fronte della morte di Cristo e della fede nella sua resurrezione, Paolo richiede «un comportamento di vita del tutto nuovo» (6, 4), onde inizia la serie delle esortazioni (e il tempo passato dei verbi – evocante l'eterno – è sostituito dall'imperativo, rivolto al futuro): «non presentate le vostre membra come armi di iniquità per il peccato, ma offrite voi stessi a Dio come viventi dopo essere stati morti…» (6, 13). Sino al celeberrimo «Non capisco quello che faccio: non eseguo ciò che voglio, ma faccio quello che odio […] Mi compiaccio della legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma vedo una legge diversa nelle mie membra che osteggia la legge della mia mente» (7, 15 e 22-23) (*video meliora proboque, deteriora sequor*, già faceva dire Ovidio a Medea). Laddove le *due* leggi che si osteggiano reciprocamente sono la *fede* nella "necessità" (che perciò importa il *Sollen* in quanto *argumentum non apparentium*) e l'"evidenza" della contingenza del mio fare (che potrebbe, come io pur vorrei – dicono amaramente all'unisono Medea e Paolo –, esser ben diverso da come è).

Ricordiamo altresì che nell'epistola citata, riferendosi all'incredulità degli Ebrei, Paolo mostra di avere «un gran dolore, un travaglio continuo nel cuore» (9, 2); in ciò evidentemente desiderando che tale atteggiamento muti (in linea di principio potendo liberamente mutare). Ma al tempo stesso sottraendo tale eventuale conversione alla libera scelta. Resta infatti ferma per Paolo la convinzione *teologica* di fondo secondo cui «quando ancora non erano nati e non avevano compiuto niente di bene o di male [tutto era già scritto alle loro spalle] – in modo che la predeterminazione di Dio rimanesse secondo la sua scelta [Dio sceglie, l'uomo è scelto] e non dipendesse dalle opere ma dall'iniziativa di colui che chiama […] cosicché l'iniziativa non è dell'uomo che vuole o che corre, ma di Dio che usa misericordia…» (9, 11-16).

Pur tuttavia e nonostante ciò la parenesi conserva un ritmo martellante (e proprio all'interno di ciò che, a rigore, la rende impossibile).

---

[21] Non si perda di vista la contraddizione: se la ragione guida, è la *necessità* che guida, non dunque il *Sollen*, cui kantianamente si appella Spinoza in fase "esortativa" (etica), ma il *Müssen*, giacché la "libertà" con cui si afferma la Necessità (Verità), a rigore, non può che essere "momento" della stessa Necessità affermata. «*Sì che tale "consenso" appartiene necessariamente alla stessa Necessità cui si consente, trovandosi perciò ad incarnare – nel sapiente, autentico uomo-Dio – la Necessità che consente a sé*» (F. Farotti, *op. cit.*, p. 337, nota 67). Vedi gli sviluppi di questo paragrafo.

[22] Come scrive E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica,* Laterza, p. 4. E aggiunge: «Le linee guida della filosofia di Spinoza sono tracciate» (*ibid.*). Clamorosamente, però, a p. 90, Scribano disdice: «Il programma che Spinoza intende svolgere sarà dunque quanto di più lontano possibile da chi vede nelle passioni o almeno in alcune di esse, il segno di una natura decaduta e corrotta dalla quale l'uomo deve rigenerarsi». È quello che accade – diciamo – se, di volta in volta, *si isola* in Spinoza il piano etico-politico-pedagogico (implicante inevitabilmente il "libero arbitrio") da quello metafisico (determinismo e necessità a 360 gradi) e viceversa. Laddove in Spinoza *ci sono entrambi*, sì che una riflessione filosofica sulla sua Opera proprio di tale coesistenza (contraddittoria) dovrebbe farsi carico! Chiarendone la genesi, la ragione e il destino.

[23] Diciamo di passata che non ci sembra un caso che in una sua conferenza sulla *Lettera ai Romani* (Centro S. Fedele, Milano 2013), il celebre biblista G. Ravasi non abbia riservato una parola a passi tanto decisivi (tipo quelli di 9, 11-16). Come collocare infatti, entro la loro cornice (che il nichilismo maturo rende del tutto anacronistica) l'"irrinunciabile" *compito* morale dell'uomo? Sì che in genere se si valorizza l'uno si lascia in ombra l'altro e viceversa. (Nella piena consapevolezza circa l'inevitabile fallimento delle numerose capriole metafisiche compiute nei secoli per accordare i due piani fra loro contraddittori).

Qualche altro esempio (fra i tanti possibili), in cui domina l'imperativo, la *sensatezza* del quale esclude che, nelle cose (in verità), sia già (da sempre) compiuto ciò che si esorta a compiere: «siate fanciulli quanto a malizia, ma adulti nei giudizi» (1*Cor*, 14, 20); «Non lasciatevi ingannare…» (*ibid.*, 15, 33); «Vigilate, siate saldi nella fede [che per essenza, tuttavia, esclude l'esser saldi], siate forti. Tutto si faccia tra voi nella carità. Una raccomandazione ancora…» (*ibid.*, 16, 13-14); «per mezzo della carità siate schiavi gli uni degli altri» (*Ga*, 5, 3); «Rigetta le favole profane, cose da vecchierelle. Allenati piuttosto alla pietà» (1*Tim*, 4, 7); e rivolto al suo passato, consapevole ormai della fine prossima, Paolo riassume la sua vicenda non già nel senso della predeterminazione, ma dell'orgoglio cristiano di chi ha fatto del suo meglio (ho avuto fede nel meglio e sono riuscito a non perdere la retta via), avendo pur potuto cadere: «Ho combattuto la buona battaglia» (2*Tim*, 4, 7).

Per non dire della domanda ricorrente in tutta la storia dell'Occidente: *che fare*? (filosoficamente sino a Lenin almeno, e oggi, in forma massimamente intensificata – non essendoci più nulla, come si crede, da "contemplare" –, tecno-scientificamente). Se lo chiede (del tutto assurdamente, nell'ottica del Piano divino) anche Paolo: «Che fare, dunque, o fratelli?» (*ibid.*, 14, 24).

Ma è la *Lettera agli Efesini*, la sede in cui il contrasto, già evidentissimo, esplode in tutta la sua chiarezza e insostenibilità: la prima parte dell'Epistola è infatti tutta dominata dalla tesi (*religiosa*) della predestinazione (dunque dalla "necessità"), cui si contrappone la seconda in cui – come Spinoza addita nuove regole per dirigere l'ingegno – si indicano nuove regole di vita (nella fede in Cristo risorto), implicanti come tali libera scelta e perciò contingenza (*etica*).

Qualche stralcio delle due fasi in lizza fra loro.

La Prima: «Egli ci elesse in lui prima della creazione del mondo perché fossimo santi e irreprensibili […] predestinandoci ad essere suoi figli adottivi [...] secondo il benevolo disegno (πρόθεσις, εὐδοκία) […] Egli ci ha manifestato la sua volontà secondo il suo benevolo disegno che aveva in lui formato, per realizzarlo nella pienezza dei tempi [in contraddizione con l'idea del Dio-Alfa in quanto "puro atto", come tale perfetto e privo di potenza]: accentrare nel Cristo tutti gli esseri […] In Lui poi siamo stati scelti, essendo stati predestinati secondo il disegno di colui che tutto compie [senza eccezione: tua è la volontà come in cielo così in terra: ovunque; dunque la "mia" non esiste] in conformità del suo volere» (1, 4-11); «A me, il più piccolo di tutti i santi, è stata concessa questa grazia […] di illustrare il piano salvifico, il mistero che Dio, creatore dell'universo, ha tenuto in sé nascosto nei secoli passati per svelare ora […] [daccapo è indirettamente negato il primato dell'Atto] la multiforme sapienza divina, secondo il disegno eterno che ha formulato nel Cristo Gesù, nostro Signore, nel quale mediante la fede in lui, abbiamo libertà di parola [richiama davvero lo Spinoza politico: libertà democratica entro una cornice di metafisico assolutismo deterministico]» (3, 8-12).

La Seconda: «Spogliatevi dell'uomo vecchio […] rinnovatevi nello spirito della vostra mente e rivestitevi dell'uomo nuovo […] Non fate posto al diavolo. Chi era solito rubare non rubi più […] dalla vostra bocca non escano parole scorrette […] non contristate lo Spirito Santo […] Estirpate di mezzo a voi ogni asprezza, animosità, collera, maldicenza, ogni cattiveria. Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi reciprocamente […] imitate Dio […] non si sentano nominare tra voi fornicazione e qualsiasi impurità o cupidigia, né oscenità, discorsi frivoli o facezie grasse, tutte cose indecenti […] le donne siano soggette ai loro mariti […] mariti amate le vostre mogli […] e voi, padri, non esasperate i vostri figli, ma educateli, correggendoli ed esortandoli nel Signore. Schiavi obbedite ai vostri padroni terreni […] e voi padroni comportatevi allo stesso modo verso di loro, smettendo di minacciare […] siate saldi, dunque, avendo ai fianchi la cintura della verità…» (4, 22-32; 5, 1-4 e 22-25; 6, 4-14).

Paradigmatico inoltre un passo rivolto ai *Filippesi* (2, 12-13), in cui la sintesi fra contraddittori appare in tutta la sua forza: «…con timore e tremore lavorate alla vostra salvezza. È Dio infatti colui che suscita tra voi il volere e l'agire in vista dei suoi amabili disegni».

Ove è chiaro che questo impegno etico (che Paolo richiede) contraddice in pieno il tema (*fides quae*) circa l'elezione *ab aeterno* di ogni uomo (salvato o dannato che sia) da parte di Dio (che lo stesso Paolo rivela). Il quale tema però – al contrario di ciò che agli occhi di Paolo (e di tutti gli abitatori della terra isolata) si presenta come *non* problematico perché "evidente": la libera volontà dell'uomo – è il contenuto di una *fede*, implicante come tale, il dubbio (la fede è l'argomento di ciò che *non* appare: *Eb*, 11, 1).

D'altra parte, anche in Spinoza, la presunta incontrovertibilità (dunque la "necessità") del *mos geometricus* è messa seriamente, ancorché indirettamente, in discussione laddove scrive a più riprese che l'"uomo libero" (l'"uomo forte") è colui che *decide* di condurre la propria esistenza secondo il dettame della ragione (*ex dictamine rationis*); condotto così dall'aver *scelto* la ragione a guida (ma v. nota 21), «si sforza di vivere liberamente» e «desidera di osservare la regola della virtù e dell'utilità comune» (*Etica*, IV, pr. LXXIII, dim.). Un tema che Spinoza ribadisce anche in altri luoghi. Ad es.: «decidere con senno»; «decidere per il solo dettame della ragione»[24]. Decidere, desiderare, sforzarsi: verbi che non si addicono all' (apparire dell') Incontrovertibile (sia pur concepito in seno alla terra isolata). Dinanzi al quale (da Aristotele a Hegel) non si decide, non si desidera e nemmeno ci si sforza (essendo necessariamente condotti a consentire, *nella consapevolezza di partecipare della stessissima necessità cui si consente*!). Esattamente quello che invece si fa quando la "verità" si presenta come oggetto di *fede*. «L'uomo libero non agisce mai in mala fede, ma sempre in buona fede (*semper cum fide agit*)» (*Etica*, IV, pr. LXXII). Laddove tuttavia la "buona" fede è pur sempre "fede" e perciò un dire *senz'altro* "sì" a ciò cui si può, con lo stesso diritto, dire "no". Onde è sempre, nonostante le intenzioni, *mala* fede (assunzione del controvertibile come incontrovertibile).

In guisa che l'*uomo forte* spinoziano, simile all'*uomo nuovo* di Paolo, «non ha nessuno in odio, non ha ira, invidia, sdegno, disprezzo verso nessuno, e non s'insuperbisce affatto» (*ibid.*, pr. LXXXIII, sc.), poiché *ha fede* (crede, spera, desidera, vuole, preferisce) che tutta accada *katà tò chreőn:* necessariamente. Perciò può ben *esortare* se stesso e gli altri alla virtù (essendone già toccato bensì, ma non più che come suo *fedele*, in ogni caso contraddicendo la propria stessa fede circa la necessità del tutto), giacché l'oscurarsi del *Müssen* (ridotto a *fides quae*), lascia campo libero al *Sollen*. (Ove lo sforzo – *conatus* – richiesto per vincere le forze avverse, è dato appunto dall'"evidenza" di queste e cioè della contingenza di contro al carattere *problematico* della necessità, sia pur celebrata in gran pompa – l'affermazione della quale si presenta inevitabilmente come un procedere controcorrente: contro l'"evidenza").

(Vien da dire che in tal guisa, sospettoso lui per primo dell'esistenza di Dio e della necessità, Spinoza anticipa il "gesto" con cui Popper affida alla *fede*, come tale irrazionale, la *scelta* – la libera decisione – dell'atteggiamento "razionale", conforme cioè al principio di non contraddizione, in tal modo guidato e dominato dalla non verità).

Così, in relazione alla "stessa" *fede* in Dio (*mutatis mutandis* – in ogni caso due "fedeli"), onde nell'Amore la "totalità" dell'ente si intreccia in unità gloriosa (che l'Odio, errando, disdegna – ma non è che un'altra fede, opposta alla prima), *come* san Paolo afferma: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male col bene» (*Rm*, 12, 21), *similmente* Spinoza sostiene che se «l'Odio è accresciuto da un Odio reciproco, può, al contrario, essere distrutto dall'Amore» (*Etica*, III, pr. XLIII). In entrambi i casi *presupponendo* senz'altro da un lato il valore del significato platonico-cristiano di "Bene" (che non certo per arbitrio Nietzsche rovescia!), dall'altro, sull'oblio della pur celebrata "necessità" (nei due modi differenti), riconoscendo spazio alla libera volontà. Analogamente, come Spinoza si sforza (nella convinzione di potersi comportare diversamente) di condurre sé e gli altri alla letizia (cfr. *ibid.*, III, pr. XXVIII sgg.), così san Paolo esorta ad esser sempre lieti (cfr. 1*Tes*, 5, 16), nella convinzione che il nostro impegno sia decisivo in merito.

[24] *Trattato teologico-politico*, in *Opere*, cit., pp. 506 e 713.

Entrambi ritornando però anche continuamente sull'altro versante (quello metafisico/religioso della "necessità"), sino a sostenere sorprendentemente, in merito all'errare, proprio la "stessa" cosa. Spinoza: «Le idee inadeguate e confuse seguono con la medesima necessità che le idee adeguate, ossia chiare e distinte» (*ivi*, II, pr. XXXVI); san Paolo: «Ecco perché Dio manda ad essi [gli iniqui, gli erranti] una forza di errore, perché credano alla menzogna» (2*Tes*, 2, 11).

In qualche misura, appare analoga anche la prospettiva "politica": se Spinoza, come ben si sa, propende per la "democrazia" in cui, in linea di principio, l'unità dei corpi e delle menti sia costruita (daccapo: potendo operare diversamente: anche la "politica" neppure esiste a 360 gradi di necessità) conformemente alla Sostanza divina (a imitazione di Dio) in una sorta di socialismo metafisico, a sua volta, nelle sue Lettere, a più riprese san Paolo esalta l'"uguaglianza" sociale: «…la vostra abbondanza scenda sulla loro indigenza, onde vi sia eguaglianza» (2*Cor*, 8, 14); «Non dimenticatevi […] di mettere in comune i beni» (*Eb*, 13, 16), in ciò ricordando la chiesa delle origini, in cui i credenti «avevano tutto in comune; le loro proprietà e i loro beni li vendevano e ne facevano parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (*At*, 2, 44-45); «La moltitudine di coloro che avevano abbracciato la fede aveva un cuore e un'anima sola. Non v'era nessuno che ritenesse cosa propria alcunché di ciò che possedeva, ma tutto era fra loro comune […] Non c'era infatti fra loro alcun bisognoso: poiché quanti possedevano campi o case, li vendevano e portavano il ricavato delle vendite mettendolo ai piedi degli apostoli. Veniva poi distribuito a ciascuno secondo che ne aveva bisogno» (*ibid.*, 4, 32-35).

Come concludere questo rapido confronto (che esigerebbe uno studio ben più approfondito), se non rilevando, *nello sguardo del destino*, che se per un verso il tema della *necessità dell'esser sé* si presenta in entrambi i Giganti in questione (nella differenza loro) con il timbro del destino incontrovertibile, per un altro verso, simultaneo, la *necessità* (del riconoscimento per la sua innegabile "evidenza") *del diventar altro*, premendo sul primo lato, ne stravolge il Volto. Non però sino al punto di impedirgli di trapelare, così sfigurato, da un lato (Paolo) come Disegno prestabilito *ab aeterno*, dall'altro (Spinoza) come Necessità *geometrica* inviolabile. Ciò che a fronte della persuasione, da entrambi condivisa, circa il diventar nulla e da nulla è bensì *contraddizione*, ma, al tempo stesso, in quanto relitto del *destino*, anche *presagio*.

Ma non è forse Anassimandro a dare il via alla Grande Danza dell'Occidente, in cui *esser sé* (Δίκη) e *diventar altro* (Ἀδικία) si intrecciano – entrambi intesi come irrinunciabili?[25]

(Rispetto a ciò, l'intera storia (filosofica!) della filosofia è una sorta di grandioso inveramento e approfondimento teoretico del detto di Anassimandro, di cui Spinoza e soprattutto Hegel costituiscono capitoli decisivi. In Hegel soprattutto appare chiaro che il vertiginoso tema del "diventar Dio" suppone l'*esser Dio*, come del resto l'esserlo importa il diventarlo. Salvo che il *diventar altro* – come tale e cioè nella sua "purezza" trascendentale –, portando a compimento (ogni altro modo del) l'*esser sé*, lo riduce all'*Unico modo* coerente di esser sé, vigente il diventar altro: l'assolutizzazione di Dioniso. L'ultimo legittimo "Dio" dell'Occidente e della terra isolata, ormai fattasi planetaria).

2. L'UOMO, *NESHAMAH* DI DIO.

È noto che *Bereshit* (come gli Ebrei titolano il primo libro della Bibbia, che noi, in base alla traduzione greca dei "Settanta", chiamiamo *Genesi*) – e cioè *In principio* – narra una doppia creazione dell'uomo da parte di Dio, dovuta a due tradizioni scritturali. La prima, quella Sacerdotale, più recente (VI a. C.). lo pone per ultimo: dopo aver creato l'universo e tutti gli esseri vegetali e animali che lo

[25] Cfr. E. Severino, *Dike*, cit., I.

popolano, al sesto giorno, Dio crea l'uomo. Per la seconda invece, la Jahvista, più antica e dell'epoca salomonica (X sec. a. C.), l'uomo è creato per primo, ad evidenziare la sua centralità e, per così dire, l'autocoscienza finita dell'infinito, in cui si riassume la totalità del creato e del suo Dio.

Traducendo il celeberrimo passo (*Gn*, 2, 7), in cui Dio modella l'uomo con la polvere, la versione della CEI traduce con «alito di vita» il soffio di Dio che entra nell'uomo. Come a dire che l'uomo (*'ādhām*) è polvere (*adāmā*), terra: così riceve il soffio divino, la *neshamah*.

Subito dopo aver avvertito circa il carattere fondamentale del termine ebraico, G. Ravasi scrive: «Ora, è curioso un dato: il vocabolo *neshamah* nella Bibbia ricorre 24 volte, e tutte le volte la *neshamah* è posseduta solo da due persone: Dio e l'uomo»[26].

La *neshamah* è certamente collegata al respiro e all'alito vitale, ma questo caratterizza ogni animale; laddove il termine indica qualcosa di ben più radicale e profondo, in cui e per cui Dio e uomo si trovano accomunati – loro solamente.

Lampada di Jahweh è la neshamah dell'uomo – come Ravasi stesso (*BG,* 347) traduce un passo dei Proverbi (20, 27). «Perciò attraverso la *neshamah* abbiamo qualcosa che ci rende infinitamente superiori alle colossali realtà del mondo. "*Tu l'hai fatto veramente* – come dice dell'uomo il Salmo 8 – *di poco inferiore a Elohim*", di poco inferiore a Dio stesso» (*BG,* 348). Per essa, seguita Ravasi, l'uomo «SCOPRE L'INFINITO»: in ciò, «il grande dono dell'autocoscienza» (*BG,* 360).

Diciamo: ecco esplicitata la radice dell'equivoco (contraddizione) *dualistico*: «l'uomo che è polvere, terra, riceve la *neshamah*» (*BG,* 347).

Infatti fino a che non c'è che terra (ancorché mitologicamente sagomata), l'"uomo" *non c'è ancora*: dunque non è l'"uomo" che *riceve*. Il quale "uomo", se e nella misura in cui realmente esiste, è già in sintesi con tale "spirito" (a "immagine e somiglianza"), che perciò non gli sopravviene dall'esterno, egli esistendo già come tale. Ma gli appartiene essenzialmente, onde Dio, creando l'uomo, pone in qualche modo sé (=la *lampada* di Dio: il genitivo, proprio in quanto ha valore oggettivo, proprio perciò non può non avere anche valore soggettivo: *solo ciò che è divino può aver nozione di Dio*: "tu l'hai fatto di poco inferiore a te stesso") fuori di sé.

E' infatti chiaro (incontrovertibile), il motivo del rifiuto spinoziano della creazione "transitiva", cui contrappone la creazione "immanente" (cfr. *Etica*, I, XVIII): "donare", va da sé, importa *dualità* e cioè un "altro" cui donare; ma: 1. Dio (in generale) non ha un "altro" – né ha senso donare *a sé*. Fuori dagli schemi biblico-mitologici, Dio non "dona" (il concetto, apparentemente "nobile", un "riconoscimento" che rivolgiamo a Dio, implica in verità la finitezza di Dio e perciò la sua inesistenza); 2. Nemmeno (in particolare) dona l'autocoscienza all'"uomo", quasi che questi fosse già tale a pieno titolo, anteriormente alla ricezione del dono: preesistente al proprio stesso risultare. (E se la "dona" alla terra, allora "dona" a sé, *come terra*, sé *come autocoscienza finita dell'infinito*: nessuna "grazia" o "dono", che non sia lo svolgersi stesso – *necessario*, giacché la Verità (Dio) fugge l'arbitrio – dell'Assoluto entro di sé, non essendoci nulla "oltre" di sé).

Così stando le cose, segue per noi non già la distanza della Bibbia dalla visione greca dell'uomo, ma – almeno *formalmente* parlando (restando ovviamente confermata la differenza radicale tra filosofia e fede) – la profonda vicinanza. L'uomo è immagine di Dio non certo per il suo esser terra, ma per la sua coscienza dell'infinito e della verità. Scrive Cusano (presupponendo, almeno nel linguaggio, il consueto dualismo): «Dio diede all'uomo il lume razionale allorquando gli comunicò lo spirito a somiglianza di sé […] il lume della ragione è la vita dello spirito»[27].

Perciò dissentiamo da Ravasi quando intende l'*esser maschio e femmina* come ciò che propriamente riflette l'esser immagine di Dio da parte dell'uomo. Questo sarebbe per lui

---

[26] *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 347. Altre citazioni da questo testo saranno segnate in parentesi con la sigla *BG* e il numero della pagina a seguire.

[27] N. Cusano, *Il Dio nascosto*, cit., p. 38.

quanto di più simile a Dio abbia in sé l'uomo. L'uomo che crea è l'uomo che genera attraverso la relazione umana, è colui che fa andare avanti la storia della salvezza. La relazione sessuale matrimoniale è una specie di relazione archetipica che condensa in sé tutte le relazioni umane […] L'uomo attraverso la relazione d'amore ha la possibilità di essere simile al Creatore […] l'immagine di Dio che è in noi, quella che ci porta più vicino a lui in assoluto, è la nostra capacità di amare (*BG*, 435).

Non questo (pur nella sua importanza), diciamo, ci pare sia il vertice dell'umano in sede biblica (infatti, chiediamo a Ravasi, perché mai l'insistenza sul celibato del clero (cattolico)? E poi, con san Paolo: «chi non è sposato si preoccupa delle cose del signore […] colui che sposa la sua vergine fa bene, chi non la sposa fa meglio»: 1 *Cor*, 7 32 e 38). L'"amore", certamente. Ma innanzitutto in quanto amore *della verità* – il che importa l'esser appieno "lampade" di Dio. Tale apice nemmeno lo esprime la "libertà" (libera scelta, "libero arbitrio"), tanto cara al cristianesimo soprattutto cattolico. Giacché la Verità, lo dicevamo sopra, è necessità e non contingenza o scelta fra alternative (alternativo al vero non può esser che l'errore). Amore della necessaria verità. Lo sapeva bene Spinoza: *amor Dei intellectualis*. Giacché «la mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio» (*Etica*. II, XI, cor.).

Il culmine dell'umano: *mutatis mutandis*, greco, cristiano, ebraico, islamico, induista…

(Il corrispondente, ad esempio, in Cartesio della *neshamah* biblica è l'idea innata di Dio, in cui consiste l'identità profonda dell'uomo, il quale, innanzitutto e avanti ogni cosa, *è* tale idea, non esiste senza di essa. E Ravasi rende noto che l'analogo greco del termine ebraico è *pneûma*, «che, nel linguaggio biblico, non è solo il principio antropologico dell'esistenza, infuso dal Creatore all'origine della persona e ritirato nella morte, *ma è anche la presenza divina nell'essere umano* [corsivo nostro]»[28] – che in tanto è uomo, in quanto è appunto divino: non per grazia ricevuta, giacché, s'è detto, non è e non può essere un "altro" rispetto al Donatore (né può dirsi che l'uomo "ospiti" ciò che appartiene alla sua essenza: così un noce non "ospita" l'"albero", cioè l'esser albero, perché *è* un albero), ma, necessariamente, sia pur *in qualche modo*, Dio stesso. In forma lapidaria: *l'uomo è di suo divino, perché Dio non può creare altro* (perché l'altro dal divino è inesistente). In questo senso, certamente – per l'inevitabile natura *immanente* della causalità divina (*Etica,* I, XV: *Quicquid est, in Deo est*[29]) –, *ogni* cosa, in qualche modo, è divina, ma non ogni cosa, bensì solo l'"uomo", è *neshamah* e perciò, come lo si voglia intendere, *capax Dei*).

In merito al tema dell'anima in quanto *imago Dei* (*Bild Gottes*), Eckhart «distingue tra *schaffen* (*creatio*) e *machen* (*factio*): la prima riferita alle creature, la seconda all' anima. La differenza sta in ciò: «Quello che faccio (*mache*), lo faccio io stesso, con me stesso e in me stesso, e vi imprimo completamente la mia immagine»[30]: facendo l'anima Dio è cioè rivolto a se stesso e la fa a sua

[28] G. Ravasi, *Le sette parole di Gesù in croce*, Queriniana, Brescia 2019, p. 180. Vien da pensare ad Anassimene è all'"Aria" come *Principio* di ogni cosa (ed Elemento trascendentale comune). In qualche modo (inadeguato) spiegabile come causa efficiente mediante concetti fisici quali "condensazione" e "rarefazione", ma che nel profondo assume il volto metaforico dello *Pneûma* divino.

[29] «Tutte le cose, dico, in accordo con Paolo, sono in Dio e si muovono in Dio»: Spinoza, *Epistolario* (Lettera Oldenburg), in *Opere*, cit., p. 1302. Ciò che tuttavia – si badi – rimuove bensì il dualismo, ma solo nella sua configurazione più evidente (mitologico-cristiano-trascendentistica): *due* le sostanze esplicitamente poste; confermandolo tuttavia in forma più sottile (ma non meno radicale) riguardante la differenza ontologica fra la Sostanza/Dio (*una*, si dice) e gli "accidenti" suoi: si tratta dell'immanentismo spinoziano-hegeliano-gentiliano. Laddove infatti gli "accidenti" – in quanto uscenti dal loro niente (e ritornandovi) – sono del tutto *estranei* al Dio eterno: *contraddittori*. Dunque un'*altra* sostanza e perciò un'*altra* verità. (Può riconoscere ciò il nichilismo *restando tale*? Ma riconoscere ciò non è forse riconoscere, sia pur indirettamente, che il "divenire" è autocontraddittorio e perciò impossibile?).

[30] *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 77-8.

somiglianza. «Dio ha fatto l'anima secondo la più alta perfezione, e ha riversato in essa tutta la sua chiarezza nella prima purezza»[31].

In altri luoghi (valga per tutti, nel novero delle proposizioni censurate dall'Autorità ecclesiastica, la XXVII: «C'è nell'anima qualcosa di increato e di increabile […] questo qualcosa è l'intelletto»), Eckhart insiste sul carattere *increato* dell'anima: il vertice dell'anima (*Grund der Seele*, l'"intelletto"), là dove «non ha accesso niente che porti la forma di questo mondo»[32], è divino, dunque eterno: nulla di "fattibile", dunque, nemmeno da parte di Dio.

Non è difficile giustificare l'oscillazione: se infatti, da un lato, per la sua stessa natura e sostanza, il timbro del "divino" (*favilla minor Dei*[33]) che mi porto nel cuore non può che essere eterno (tanto più che, come si diceva sopra – cfr. Cap. V, § 3 –, il Dio cristiano conosce da sempre l'uomo e *perciò ne conosce interamente la coscienza*: la luce della coscienza di ogni uomo risplende dunque, increata, in Dio da sempre: in questa prospettiva, facevamo notare, è eterna *anche* la parte psicologico-sentimentale-individuale, non solo il *Grund* intellettuale-universale), è però anche vero, dall'altro lato, che Dio *crea* l'uomo (quanto meno nel suo aspetto fisico, corporeo: eterno anch'esso in Dio, ma solo più che come *idea*: essere potenziale); potrà allora dirsi che, se non *simpliciter*, Dio crea l'anima *nella sua relazione con il corpo*. *Increata* come tale, è *creata* nella sua sintesi con il corpo.

Laddove il *panenteismo* cristiano (eckhartiano, ma poi anche spinoziano e – ma solo in misura temporanea e cioè fino a che il Circolo dell'Idea *non* si chiude – hegeliano), richiedendo una *limitazione strutturale* (l'anima è divina ma non è Dio), importa una nuova forma di *dualismo* – di sbarramento – interno a Dio, fra Dio e se stesso (che il "peccato originale" non spiega, come già detto in varie occasioni, richiedendo se mai a sua volta di essere spiegato)[34].

(Quanto all'essenza del "panenteismo", può forse risultare interessante richiamare il problema dell'interpretazione dell'*idea* platonica da parte di G. Bontadini: «Noi vediamo dunque il platonismo come sospeso tra due motivi, tra due tipi di dimostrazione o introduzione dell'idea: a seconda che questa si concepisse come l'oggetto direttamente pensato nel concetto o come la *causa* del concetto. *Platonismo intuizionistico, platonismo inferenziale*». Egli cioè si domandava se lo spirito della dialettica platonica fosse di natura intuizionistica o inferenziale.

Che è quanto dire: i due termini della dialessi, la molteplicità e l'unità, sono entrambi conosciuti *per speciem propriam*, faccia a faccia, cioè, appunto, intuiti; o il secondo di essi è soltanto l'oggetto di un riferimento cogitativo, è dimostrato […] ma non è visto?». È ovvio che se nel primo caso «siamo in una posizione immanentistica, ossia nella posizione secondo la quale l'esperienza – portata al suo eccellente grado di intelligibilità – si rivela essere l'assoluto. Nel secondo caso, al contrario, il concetto dovrebbe intendersi come una rappresentazione affatto inadeguata dell'Idea; che si riferisce bensì all'Idea, ma senza coglierne tutta la

---

[31] *Ibid.*, p. 48. Scrive Eckhart: «l'immagine, in quanto è immagine, non riceve niente di sé dal soggetto in cui è, ma riceve tutto il suo essere dall'oggetto di cui è immagine […] il modello, in quanto è modello, è nella sua immagine» (*CVG*, cit., n. 23, pp. 89-91); "l'anima porta l'immagine divina ed è simile a Dio. Non può esservi immagine senza uguaglianza" (*La nobiltà dello spirito*, cit. p. 95).

[32] I *sermoni latini*, cit. n.505, p. 285.

[33] Perciò la similitudine eckhartiana dell'anima umana in Dio *come una goccia d'acqua in una botte di vino* (cfr. *Dell'uomo nobile*, cit., p. 96) appare del tutto inadeguata, stante l'eterogeneità sostanziale che mette in campo (sì che allora non potrebbe più dirsi che «l'uomo è formato a immagine di Dio, è della stirpe e della famiglia di Dio»: *ibid.*, p. 158).

[34] In merito al "panenteismo", vorremmo qui richiamare l'episodio leggendario che vede protagonista sant'Agostino, grande indagatore dei misteri di Dio, il quale un giorno, meditando in riva al mare, si imbatte in un bimbo intento a versare acqua marina in un secchiello. Il Santo gli chiede lo scopo del lavoro e quello gli risponde che intende porre tutto il mare nel secchio. Agostino, sorridendo, gli fa notare che l'impresa è disperata. Al che il bimbo, ben sapendo chi aveva di fronte, ribatte dicendogli che se non è possibile versare il mare in un secchio, ancora più impossibile sarà sperare che i misteri del Dio Trinitario possano mai "abitare" in una mente umana. Ricordiamo che il suggestivo episodio ha conosciuto varie traduzioni pittoriche più o meno famose, ad esempio quelle di F. Lippi, di S. Botticelli, di J. Barba.

ricchezza di realtà che, pertanto [secondo l'essenza del panenteismo], resta trascendente alla nostra esperienza anche intelligibile[35].

In tal guisa conducendo il platonismo in prossimità formale con il tomismo, in cui se l'*esistenza* di Dio può ben essere inferita, la sua *essenza* – che è dire il Volto concreto di Dio –, oltrepassando i limiti della ragione umana, resta infinitamente oscura e ignota: trascendente).

Ma che significa, in ultimo e cioè *nello sguardo del destino*, "uomo, immagine di Dio"?

Nell'*Antigone*, Sofocle così dice dell'"uomo": Πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει (1, vv. 332-3). Versi celebri, tradotti in genere così: "Molte meraviglie vi sono al mondo, nessuna meraviglia è pari all'uomo". In ciò riconducendo δεινόν a θαῦμα – che, come tante volte ha ricordato Severino, non significa semplicemente "meraviglia" nel senso dell'asettico stupore dinanzi agli spettacoli del mondo, ma l'angosciato terrore che questi, imprevedibili e perciò inquietanti, suscitano (tradurre, è ovvio, non consiste nella meccanica sostituzione di una parola con un'altra, presupponendo infatti, anzitutto, la conoscenza più profonda dell'orizzonte di senso in cui le parole da decifrare risuonano). Il passo allora suona: "Tra le cose inquietanti e terribili (perché, venienti dal loro nulla assoluto, non possono non comportare, in quanto estranee, *un'onda d'urto*, rispetto alle presenti), nulla è più inquietante e terribile dell'uomo (in cui il divenire "naturale" del mondo s'intensifica al massimo grado)".

In greco antico l'aggettivo "imprevedibile" è detto dal termine αὐτόματον, che significa "ciò che si muove e agisce da sé, spontaneamente".

Ha scritto Severino:

> L'*autòmaton* è cioè l'assolutamente imprevedibile. Si tratta dell'imprevedibilità stessa della vita. E nella vita il più imprevedibile degli eventi è l'uomo stesso.
> Ma l'imprevedibilità della vita e dell'uomo è la fonte più profonda del terrore. Nell'*Antigone* di Sofocle il Coro parla del terrore suscitato dall'imprevedibilità dell'uomo: "Che egli – l'uomo – non si segga presso il mio focolare". Ma il focolare del Coro è l'uomo stesso: il terrore angoscia quello stesso che è causa del terrore. Affinché all'uomo sia consentito sedere presso il proprio focolare, diventando familiare e di casa a se stesso, è allora necessario che la sua imprevedibilità sia attraversata e dissolta da una luce rassicurante che stabilisca la Regola inderogabile all'interno della quale ogni iniziativa umana deve sorgere e mantenersi.
> Quando l'uomo fa dire al suo dio: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", l'uomo consente a se stesso di sedere presso il proprio focolare allontanando così da sé il terrore.
> Come immagine e somiglianza, l'uomo non è più *autòmaton* (cioè imprevedibile spontaneità del caso), ma si costituisce come *automa*: nel significato fondamentale che questa parola possiede e che si rispecchia (anche impoverendosi) nei congegni meccanici costruiti dalla tecnica e nel progetto della cibernetica di organizzare l'intera esistenza sociale come un unico grande automa.
> Ciò non significa che il grande concetto greco-cristiano di creazione sia riducibile al concetto di un dio fabbricatore di congegni meccanici; ma significa che la *volontà* di evocare un dio creatore dell'uomo e della dignità dell'uomo in quanto persona e realtà spirituale, è la stessa volontà che spinge all'automatizzazione tecnologica dell'esistenza: la volontà di superare il terrore dell'imprevedibile e di consentire all'uomo di sedersi presso il proprio focolare; la volontà di controllare l'*autòmaton* mediante l'automa, cioè mediante l'esistente sottoposto alla regola che presiede alla sua produzione e al suo sviluppo[36].

Si tratta della Grande Questione: mentre, *nello sguardo del destino*, *autòmaton* è concetto contraddittorio in quanto posizione del diventar nulla e da nulla, il concetto di *automa* è *doppiamente* contraddittorio: sia rispetto al diventar nulla e da nulla sulla cui base nasce, anzitutto riconoscendolo come "evidente", perciò vero e reale (*automa* include *autòmaton*, come la Legge include ciò rispetto

[35] G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza,* Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 78-9.
[36] E. Severino, *La strada*, Rizzoli, Milano 1983, pp. 61-3. Cfr. anche, dello stesso Autore, *Sortite*, cit. pp. 28-30.

a cui è Legge: la "vita", il diventar altro), ma poi anche contraddicendolo (negando ciò che presuppone, in linea di principio annientandolo – salvo che ne sarà invece annientato); sia rispetto al *destino* in quanto appunto tratta come suprema evidenza l'impossibile.

Si aggiunga che per la tradizione cristiano-cattolica, l'"uomo" è inteso a immagine di Dio, concepito a sua volta come assolutamente libero (come assoluto "libero arbitrio": ha creato il mondo avendo potuto non crearlo, si è incarnato avendo potuto non farlo, si è incarnato in un uomo, ma – diceva Ockham, per sottolinearne il suo esser slegato da leggi, al contrario del Dio dei filosofi greci, – avrebbe potuto incarnarsi in un asino o in un sasso) anche come *libertà* (ancorché, certamente, non assoluta come quella di Dio). Lo ricorda ad esempio Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Veritatis splendor* (*op. cit.*, p. 43), citando un passo del *Siracide* lapidario e molto frequentato dai teologi: «Egli ha fatto l'uomo dal principio / e l'ha lasciato in balia del suo consiglio» (15, 14). E subito appresso prosegue, confermando: «Se vuoi, osserva i comandamenti, / chi ha buona volontà, pratica la fedeltà. / Egli ti ha messo davanti il fuoco e l'acqua: / dove tu vuoi, stendi la mano […] A nessuno ha comandato l'empietà» (15, 15-20). Ma poi, considerando l'eterna maestà di Dio e la sua onnisciente onnipotenza, ecco che ritorna il dissidio insuperabile di cui si dice in *NOTA* 2: «Egli sonda l'abisso ed il cuore dell'uomo, / ne comprende i vari raggiri; / L'Altissimo possiede tutta la scienza / e fissa il suo occhio nei segni dei tempi, / svela le cose passate e le future / e rivela le tracce delle cose nascoste. / Non gli sfugge nessun pensiero, nessuna parola gli è nascosta»: 42, 18-20. In tal guisa, ben lungi dall'esser abbandonato alla propria spontaneità imprevedibile, l'"uomo" – ogni uomo, anche quelli che non sono venuti al mondo e non esisteranno mai – esiste eternamente in Dio e perciò, in quanto *suo* eterno momento, è una *sua* totale espressione, *per sé* non essendo nulla – Dio essendo Tutto.

La necessità di tener assieme i due aspetti induce ad affermare che l'"uomo" non è puro *autòmaton* – dunque imprevedibilità assoluta e perciò assolutamente inquietante –: proprio nella misura in cui è fatto da un Dio che è Legge Suprema (Legge a sé, dunque libertà suprema), proprio perciò si costituisce come *automa* e cioè come un divenire, che è sì scelta, decisione e contingenza, ma *relativamente* tali, in quanto appartenenti a una coscienza-immagine-di Dio. La *sinderesi* (*syn-tereo*: vedere complessivo di sé: *scintilla conscientiae*, dice san Girolamo) di cui parlano i teologi medioevali, in quanto autocoscienza morale (cognizione innata del bene e del male – della quale è inconcepibile che Adamo, prima del peccato, sia privo, come invece è, visto che appunto non mostra di possederne conoscenza – ma allora non si comprende come possa esser considerato "colpevole") è appunto la sintesi (contraddittoria) fra una legge a priori (Dio), kantianamente (anti-metafisicamente) da tutti avvertita, ma da non da tutti seguita, e il "libero arbitrio" (uomo), che può avere spazio solo in quanto quella non appare senz'altro come incontrovertibile (dinanzi al quale *non* si decide), ma appunto come *fides quae*[37]. Che tuttavia la teologia assume e tratta esplicitamente *come incontrovertibile* – d'altra parte anche affermando esplicitamente la responsabilità (libertà) dell'uomo (perciò implicitamente riconoscendola *come fede*), dunque i suoi meriti e demeriti (da retribuire alla fine dei tempi) –, in tal guisa lasciando senz'altro sullo sfondo che, per necessità

[37] Se infatti, come scrive Kant, possedessimo il lume che ce la fa conoscere, «in luogo della lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere con le inclinazioni [dell'io empirico], nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista a poco a poco la fortezza morale […], *Dio e l'eternità*, nella loro *tremenda maestà*, ci starebbero continuamente *davanti agli occhi* […]. La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito […] e il pungolo dell'attività qui sarebbe sempre alla mano ed *esterno* [il che, a ben vedere, è falso, giacché *se si conosce* fino in fondo qualcosa – dunque la legge morale (seguendo l'ipotesi per assurdo di Kant) –, allora *si è* quel qualcosa, che perciò non è nulla di "esterno"], e quindi la ragione non avrebbe bisogno di sforzarsi a raccogliere le forze per resistere alle inclinazioni mediante la rappresentazione [non più che una fede, appunto – ma allora la fede opposta avrebbe stessa dignità] della dignità della legge» (*Critica della ragion pratica*, cit., p. 177). Laddove è chiaro che Kant finisce per tenere il piede in due scarpe: il suo anti-metafisicismo conclamato gli dovrebbe impedire, come invece accade, di considerare la legge morale «un fatto […] il fatto particolare della ragion pura» (*ibid.*, p. 40). Analogamente alla chiesa cattolica circa il rapporto ragione/fede, Kant tratta la legge morale, che è fede, *come se* fosse ragione.

(interna alla fede cristiana professata), debba affermarsi che, nell'eternità, dunque da sempre e per sempre, *omnia cosummata sunt*.

Così Severino concludeva l'argomentazione (in parte citata):

Ma l'uomo non ha forse evocato l'intimità dei focolari proprio perché, innanzitutto, ha evocato i turbini che, provenendo dalle lontananze più profonde e inesplorabili, meravigliano e terrorizzano – i turbini in cui l'*autòmaton* consiste?
Al di sotto dell'apparente opposizione dell'*autòmaton* e dell'automa non è forse rintracciabile la loro unità essenziale: il riconoscimento che le cose siano un *andare*, un *cadere*, un turbine (dal quale poi ci si difende sottoponendolo a una regola)?
E che le cose siano questo andare è proprio un concetto così indiscutibile?

Nello *sguardo del destino* l'"uomo" non è infatti né l'uno né altro (i due nominando in concreto le due facce *contrarie* in seno alla terra isolata, *contraddittoria* a sua volta rispetto al *destino*). L'"uomo" è "immagine" di "Dio" (se si vogliono conservare questi due termini invero assai consunti e nichilisticamente pregiudicati) non perché così "fatto" (nulla è "fatto", ogni forma di "potenza" è errore e alienazione), dunque non perché è identico/diverso dal Modello, ma perché è (già da sempre) *l'infinito stesso in quanto apparire finito dell'infinito* (si invera così, diciamo, *sul fondamento del destino della verità*, la lungimirante e presaga affermazione biblica: "uomo, lampada di Dio"). Sì che non "deve" diventare Dio: né come *Sollen*, né come *Müssen*; né come libera scelta, né come "necessità" nel senso inteso dal nichilismo (=fato, predestinazione, *mos geometricus*, determinismo, dialettica…), perché già da sempre, al fondo dell'inconscio più profondo, *ogni* uomo – ma all'animale forse che non appare il mondo? *se* è così, allora anch'esso, a suo modo, è *apparire del destino* (e al vento, all'acqua, alle piante…?) – *è* il Tutto concreto e infinito, al di là del suo attuale trovarsi "gettato" nell'alienazione della verità e dunque, come "esser uomo", nel dolore. Se vuol dirsi così, allora *già da sempre è "Dio"*. (Si inverano qui, in quest'ultima identificazione, le due grandi intuizioni eckhartiane di *Grund der Seele* e *Gottheit*).

Ed è proprio nel suo inaudito esserlo, *dunque all'interno di tale compiuta infinità di infiniti* – la sua più vera identità –, che "sperimenta" in "questa vita" e, dopo la "morte" del suo "esser uomo" (e cioè della volontà, che è sempre volontà di potenza e del linguaggio, che è un modo della volontà), all'infinito nell'"altra", il suo "diventarlo", come infinita adeguazione del finito all'Infinito. Ciò che nel linguaggio della *testimonianza del destino* si chiama *Gloria* (dell'inesauribile sopraggiungere della *Gioia*).

Noi siamo gli eterni cerchi dell'apparire della verità, in cui sopraggiungono gli eterni; e per questo siamo destinati alla Gloria della terra e ad accogliere nella luce dell'apparire la Gloria della Gioia, ossia ciò che in verità noi *siamo* all'interno del nostro *essere* l'inesauribilità della Gioia – che per essere inesauribile è necessario che sottragga la propria luce [*Deus absconditus* – dice la Follia più presaga], che è la più luminosa, alle infinite luci che all'infinito la illuminano [onde la vera *Apocalisse* ha natura infinita][38]

Rispondendo a un suo critico, Severino ne profitta per richiamare che nei "suoi" scritti – in forma *fondativa*, non certo meramente enunciativa – si mostra che «ognuno di noi è infinitamente di più di quel che crede solitamente di essere: è lo sguardo eterno in cui eternamente appare lo splendore delle "stelle" [=lo splendore del destino della verità; poco prima era stato citato l'ultimo verso dell'*Inferno* dantesco], l'eterno apparire del firmamento»; aggiungendo che nella luce del firmamento che noi siamo, si fa innanzi questa nostra "terra", nella quale, «abitandola, noi ci chiudiamo in quel che per lo più crediamo di essere e non vediamo il firmamento che noi siamo (al di sopra del quale sta un

[38] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 561.

Firmamento ancora più infinito) [quanto ai "due" firmamenti, cfr. Cap. IV, 4, *Nota*]». In meritò a tale nostro *essere Dio*, Severino cita due passi di A. Silesius: «Uomo, smetti di esser uomo se vuoi raggiungere il Paradiso: Dio riceve solo altri dèi» (*Pellegrino cherubico*, V, 219); «Uomo, se non hai dentro di te il Paradiso, non vi entrerai mai» (*ibid.*, I, 295). E aggiunge:

Certo anche queste sono metafore [come le "stelle" dantesche]: ogni loro parola [rispetto al *destino*] indica e nasconde. Ad esempio è sommamente occultante l'*imperativo* ("smetti d'esser uomo"), perché *ogni* uomo ha già smesso da sempre di essere quell'uomo che per lo più crediamo di essere, e già da sempre, necessariamente, ha dentro di sé il "Paradiso" che peraltro è destinato a raggiungere. Ma poi sono le parole "uomo", "Dio", "dèi", "Paradiso" a dover deporre il loro timbro mitico-metaforico – anche perché sapere che cosa significhi "uomo" *non* è per nulla più facile che sapere che cosa significhi "Dio"[39].

NOTA: Sulla presunta ovvietà del concetto di "genesi" (e "essere niente").

Nella misura in cui, con Aristotele, la filosofia nasce da *thaûma*, e cioè dall'angoscia dinanzi al sorgere (nascere, *orior*: avere un'"origine") delle cose dal loro nulla e del loro ripiombarvi, si può ben dire che allora la filosofia nasce da "genesi". Un concetto "scontato", quanto è scontato poiché "evidente" il "nascere" e il "morire", intesi come incominciare e il cessare di essere. Onde è necessità che le cose abbiano un'origine, un'*Arché* che le faccia essere, essendo esse, *sibi relictae*, niente. La Bibbia si apre infatti con l'"Inizio": *Bereshit*, cioè *In principio*: *Genesi* (di tutte le cose da Dio). Le due tradizioni giudaiche che ne sono l'Autore (la *Jahvista* e la *Sacerdotale*), restando in clima mitologico, *narrano* la vicenda della creazione, senza coglierne la radice ontologica, ma limitandosi ad affermare *indeterminatamente* la dipendenza assoluta delle cose dell'uomo dal loro Principio.

La lacuna viene colmata in 2 *Maccabei* (redatto nel II sec. a. C., quando ormai la filosofia è entrata nel circolo delle idee). In esso infatti, liberi dal mito, si nomina esplicitamente l'essenza della "creazione": «Ti prego, figliolo, guarda il cielo e la terra e osserva tutte le cose che sono in essi. Sappi che non da cose esistenti Dio le ha fatte e che anche il genere umano è stato fatto allo stesso modo» (7, 28). Creando il mondo, Dio non trasforma un "che" di preesistente (così il Demiurgo platonico), ma crea *dal nulla*. Nulla preesiste dunque all'atto creatore di Dio, fermo restando che tutto preesiste in Lui. In certo modo: *intelligibiliter* (*in mente Dei*), non già *simpliciter* (ché non ci sarebbe nulla da creare; ma Dio crea, ergo). *Omnia nuda sunt oculis eius*: «Davanti a lui non vi è creatura che resti invisibile; tutte le cose sono nude e scoperte ai suoi occhi» (*Eb*, 4, 13).

Le cose dunque – e l'uomo con esse – per reggersi in piedi, essere e apparire, richiedono un Principio (un'Energia, un Forza, una Causa) che le faccia essere traendole dal loro nulla e, una volta entrate nell'essere, non receda dal sorreggerle in esso (dunque incessantemente ricreandole), per evitare che, lasciate a sé, ripiombino nel nulla. Come a dire che una "cosa" – un essente, un non-

[39] *La potenza dell'errare*, cit., pp. 226-7. Del resto, questo geniale versificatore di Eckhart, giunge persino a scrivere che «l'eternità ci è connaturata» (*Il pellegrino cherubico*, cit., V, 235, p. 229), ma avendo premesso alla sua celebre opera, in accordo con Taulero (altro famoso mistico, discepolo di Eckhart), che l'anima «diventa per grazia quel che Dio è per natura […] Poiché Dio e l'anima sono una cosa sola in tale unione, benché non per natura, ma per grazia» (*ibid.*, "Premessa d'avvertimento al lettore", p. 35). Onde, al più potrà dirsi che l'eternità conviene alla nostra natura non in quanto è tale, ma – ancora e sempre nella tradizione dualistica – le è donata. (Aggiungendo, fra le molte e decisive obiezioni, che «*nessun nesso necessario* [come questo fra l'anima e l'eternità] *può incominciare ad essere*. Esso è necessario, proprio perché non incomincia a un certo momento, non è nel tempo […] Se Dio crea l'uomo dal nulla è impossibile (contraddittorio) che abbia la potenza di renderlo immortale […] perché l'immortalità è appunto un nesso […] che incomincerebbe ad essere necessario» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 637). (Ma in questo caso, diciamo, il cristiano potrebbe ribattere che non di "nesso necessario" si tratta, ma, daccapo, di libero *dono* che, in linea di puro principio, potrebbe esser revocato).

niente –, in quanto tale, è niente. È il sottinteso fondamentale del concetto tutt'altro che scontato e trasparente di "genesi" ("creazione", "origine"). Agli occhi del *destino*, uno pseudo-concetto, in verità un'idea oscura e maligna, una *fede* nell'impossibile.

«L'immenso e tremendo sottinteso di questa fede è la convinzione […] che le cose, di per sé, sono incapaci di stare sulla terra […] sono incapaci di "essere" e poi sono preda del "nulla". Cose morte [non-niente-che-è-niente]. La morte e il nulla sono la loro culla naturale. Perché si alzino dal sepolcro occorre dal loro un'*origine*»[40]. Non necessariamente *divina*; il nichilismo maturando infine, per interna coerenza, la convinzione che sia il Nulla stesso l'origine di ogni cosa. «E perfino il nulla è un succedaneo di vecchi e nuovi dèi – il nulla da cui i più oggi pensano, più o meno consapevolmente, che l'esistenza abbia l'origine ultima»[41].

Sulla base cioè di ciò che viene da sempre inteso (implicitamente dal Mito, esplicitamente dalla Filosofia) come la "suprema evidenza" del nascere e del morire in quanto diventar nulla e da nulla, sulla base cioè della necessità di affermare – per la sua massima, innegabile *visibilità* – la genesi delle cose (e la loro morte), sulla base cioè del divenire, di cui il principio di non contraddizione esprime il ritmo immanente (quando è, è; quando non è, non è), escludendo la "contraddizione" (quando è, non è; quando non è, è), si fa sempre più pressante nella storia secolare dei concetti (che seppur in forma indiretta immancabilmente si riflette nella vita comune), l'esigenza stringente – per non trovarsi a sostenere che ciò che non è, è (*per non entificare il niente*) – di eliminare progressivamente ogni superfetazione rispetto al piano del diventar nulla. Che se richiede certamente un fondamento, lo richiede come coessenziale e connaturale, non già come metafisica Eterogeneità che, rendendo essente il niente (del passato e del futuro), rende niente il divenire stesso, con ciò distruggendo l'"evidenza" irrinunciabile da cui si è partiti.

Ma è solo *nello sguardo del destino* che si può cogliere sino in fondo la "necessità" che appartiene all'essenza del nichilismo. Giacché è solo con gli occhi del *destino* che si può "vedere" l'essenza del nichilismo. Dunque il "piano inclinato" che conduce alla "morte di Dio"; non già "perché" le masse tendono ad abbandonare la religione e a farsi incredule (come anche Nietzsche, ma indebolendo assai il suo pensiero, ha anche sostenuto[42]), ma perché il "principio di non contraddizione", nichilisticamente assunto, "incontrovertibilmente" la richiede.

Questo, il "fondamento" che legittima la *crescita* della persuasione nichilista.

Cresce la *convinzione* che, al di là di ogni pensiero dell'Eterno e dell'Immutabile – che in vari modi avvolge (mantenendosi all'interno della terra isolata) la *tradizione* dell'Occidente –, le *cose* se ne vadano per conto loro, indipendentemente da quel pensiero e da suo rigore. Vanno tutte nel nulla – si dice –; tutte provengono dal nulla; c'è stato un "tempo" in cui non esisteva nulla e ci sarà un "tempo", in cui, daccapo, non esisterà più nulla: *aliquando nihil erit in rebus; aliquando nihil fuit in rebus*. Quando a parlare così è l'*essenza* del pensiero filosofico del nostro tempo […], è inevitabile che il pensiero filosofico della tradizione […] abbia a soccombere.

Il *presupposto* di quella convinzione è che l'*essente*, in quanto tale, sia separato dal suo *essere*, e che pertanto, per essere debba divenire, cioè procedere dal non essere all'essere (dal proprio esser nulla al non esserlo, e viceversa), sì che, da ultimo non potrà che riunirsi definitivamente al proprio nulla dopo esserne provvisoriamente separato[43].

---

[40] *Ibid.*, p. 193.
[41] *Ibid.*, p. 194.
[42] Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, trad. it. Mondadori, Milano 1971, § 95 (*La confutazione storica come definitiva*), in cui il Filosofo riconduce la "morte di Dio" al *mero fatto* (che non può escludere di rovesciarsi prima o poi nell'opposto) dell'incredulità crescente da parte delle masse.
[43] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 215-6.

Va osservato in merito che il rifiuto opposto da Tommaso alla tesi che *aliquando nihil fuit in rebus* (nella "terza via" circa la dimostrazione dell'esistenza di Dio) è corretto ed errato allo stesso tempo. *Corretto* poiché fondato sull'antico "teorema" *ex nihilo nihil* (all'interno del nichilismo certamente innegabile – al di fuori è invece da negarsi non per affermare che il nulla produca, ma per negare il divenire nichilistico che esso suppone); *errato,* poiché tale "teorema" consente di inferire l'"eterno", a sua volta però *non* implicante affatto, *ma anzi escludente* – sulla base dell'evidenza del divenire – la connessione "eternità-divinità" e cioè che "se è eterno, allora è divino" (così come va respinta, per la stessa ragione, l'implicazione "se è infinito (o assoluto), allora è divino"). Impossibile che *tutto* divenga (il nulla genererebbe); ma parimenti impossibile che esista Dio (il divenire sarebbe irreale).

Onde (il nichilismo si trova destinato a sostenere che) la morte riguarda tutte le cose *meno una*: l'Assoluto consistente nel Divenire stesso. L'Ultimo "Dio", che Leopardi necessariamente presuppone quando scrive: «Sola nel mondo eterna, a cui si volve / ogni creata cosa, / in te, morte, si posa / nostra ignuda natura» (*Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, "Coro dei morti"; cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda,* cit., I, 1). E tuttavia non riuscendo ad oltrepassare, al contrario di Nietzsche, il proprio dolente *esser uomo,* sì da giungere ad affermare, per immanente coerenza, il "piacere dell'annientamento": «Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel *sacrificio* dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità […] per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*»[44].

Chiosa Severino:

> Ma quel "noi stessi", di cui si dice che sono "l'eterno piacere del divenire", non sono i mortali (non sono nemmeno i loro "tipi più elevati", che vanno anch'essi nel niente). I mortali non sono "eterni". Sono, "quei noi stessi", la dimensione teologica che ricompare proprio come conseguenza inevitabile della "morte di Dio". Sono cioè l'eternità del superuomo (che per una via del tutto diversa viene a trovarsi così vicino all'eterno Io trascendentale dell'idealismo). E – l'Occidente stesso lo crede – l'eterno non teme l'annientamento, che è anzi la condizione della sua eternità, ma lo ama, ossia è l'eterno piacere del divenire e dell'annientamento[45].

Qui, diciamo uno dei due passi avanti di Nietzsche rispetto a Leopardi (che, a sua volta, ne anticipa la fondazione della "morte di Dio"): la consapevolezza che la verità, in quanto è tale, è necessariamente "bella e gioiosa"; e se così non la si sa riconoscere, è perché non se ne è all'altezza. Come a dire che Leopardi la vede bensì e anzi la annunzia, ancor più inattuale di Nietzsche, lasciando tuttavia la parola ultima all'"uomo vecchio" – direbbe san Paolo – nel giudicarla e viverla *male*.

L'altro passo avanti è l'"eterno ritorno dell'uguale".

3. ESSERE "DIO" NELLE TESI CENSURATE DI ECKHART

Il significato più paradossale del pensiero di Eckhart sta forse in ciò: che l'*avvicinamento* da lui potentemente e profeticamente (ed ereticamente) rivendicato dell'uomo a Dio (e viceversa) – al punto da suscitare l'entusiasmo degli idealisti, in particolare di Hegel, in cui, come tale, trova la più grandiosa sistemazione –, quanto più si fa radicale, sino all'*identità* senza residui fra i due momenti, tanto più esso risulta destinato a significare e a rivelarsi, rovesciandosi, come il proprio opposto e cioè come l'*allontanamento* più drastico dell'uomo da Dio – sino a compiersi in Leopardi e Nietzsche. (In Leopardi perché la "morte di Dio" lascia sul campo solo l'"uomo" e la sua disperazione: tutto è

[44] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. Mondadori, Milano 1981, p. 129.
[45] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 226.

(=diventa) nulla; in Nietzsche perché la "morte di Dio" importa bensì, di diritto, anche la morte dell'"uomo", in funzione dell'avvento del "superuomo"; ma, nel fatto, l'"ultimo uomo", l'"uomo più brutto" si trova nella stessa condizione dell'"uomo" leopardiano: circondato dal nulla: «io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla»[46]).

Del resto, dicevamo sopra (§§ 1 e 2), è la stessa *Genesi* (*faciamus hominem*…), liberata dal fumo mitologico, che dà inizio a questo processo millenario, di cui Agostino e Tommaso (il Platone e l'Aristotele cristiani) possono essere indicati come gli apici filosofici più autorevoli. Laddove l'*analogia entis* di Tommaso (implicita in Agostino, nella misura in cui, platonicamente, intende dimostrare l'esistenza di Dio) riprende ed esplica in forma filosofica il passo decisivo di *Genesi* (in qualche modo e in forma lapidaria lo fa già san Paolo: «abbiamo la mente di Cristo»: 1*Cor*, 2, 16). Per essa si dà un'*identità* fra Dio e uomo, la quale, per quanto ci si affanni a dichiarare "ben maggiore" la differenza, è ormai – e coerentemente, irreversibilmente – posta. Lutero ne intuisce l'inevitabile esito ateistico, perciò la rifiuta come l'Anticristo – in tal guisa tuttavia accettando implicitamente, come conseguenza necessaria dell'assoluta differenza (*Deus totaliter Alter*), l'incomprensibilità totale della parola di quel Dio, cui pure guarda ed esplicitamente riconosce come «la luce vera, che illumina ogni uomo che viene al mondo» (*Gv*, 1, 9).

Lutero presentisce, ma non può frenare la valanga (del resto *causa sui*), che non conduce né all'umanizzazione di Dio, né alla divinizzazione dell'uomo, ma alla rimozione definitiva di "Dio" dal piano dell'essere. E perciò – è la grande lezione di Nietzsche – dell'"uomo" medesimo, in quanto correlativo di "Dio": entrambi tramontando di diritto, in funzione del *superuomo*. L'"Io dionisiaco", analogo della coscienza trascendentale idealistica. In qualche misura (teologico-speculativa) anticipato dall'"uomo nobile" o "uomo divino" di Eckhart.

La nuova, rivoluzionaria concezione dell'"uomo" e di "Dio" che Eckhart così promuove, nello *sguardo del destino* appare come un capitolo decisivo del processo formidabile che riceverà le sue necessarie e ulteriori intensificazioni in Spinoza, Hegel e Nietzsche (Gentile).

E' per questa ragione che, *non* vedendo l'*unitarietà* di tale svolgimento, in cui una *medesima* essenza si sviluppa, sciogliendosi progressivamente e irresistibilmente dalle proprie, pur grandiose, incongruenze, sino a conseguire quel massimo di coerenza che le è consentito[47], è per questa ragione, si diceva, che, *isolando astrattamente* uno dei suoi momenti fondamentali – Spinoza –, si è potuto vedere nel pensiero del grande Olandese «il più radicale e alternativo sistema della storia della filosofia dell'Occidente dopo la venuta di Cristo»[48]. Giungendo iperbolicamente ad affermare che «non v'è dubbio che il pensiero spinoziano costituisca anche oggi un'alternativa radicale alla cultura dominante dell'Occidente, in certo senso alla cultura tendenzialmente dominante del pianeta»[49]. (Così in fondo pensa, *per la stessa mancata visione ontologica d'insieme*, M. Vannini di Eckhart). Ed è sempre per lo stesso motivo (come se Hegel non avesse insegnato nulla – senza perciò esser senz'altro

---

[46] *Zibaldone di pensieri*, cit., I, Pensiero 85, p. 79.

[47] «Sennonché il nichilismo non può raggiungere una compiuta coerenza. (È impossibile che l'errore, la follia, riesca ad essere, al proprio interno, compiutamente coerente, perché la coerenza è una forma dell'esser sé dell'essente, e al di fuori del destino ogni affermazione dell'esser sé è errore)» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 218).

[48] F. Mignini, *Un "segno di contraddizione",* in B. Spinoza, *Opere*, cit., p. XII.

[49] F. Mignini, Prefazione a B. Spinoza, *Opera posthuma*, Amsterdam 1677; trad. it. e riproduzione fotografica integrale a cura di P. Totaro, Quodlibet, Macerata 2008, p. X. Quasi che il Dio di Spinoza, pur nella differenza, non fosse anch'esso, come quello greco-cristiano, *eterno* e *potente*. Rispetto alle cose del mondo che, per sua virtù (*actio, poìesis, causa*), escono e tornano nel nulla: *Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam* (*Etica*, I, pr. XXIV). È per questa essenziale solidarietà metafisica rispetto ai parametri greci, che si deve affermare che «radicalmente *più decisiva* del modo in cui Spinoza "dimostra" l'esistenza di Dio […] è la convinzione che e cose del mondo non esistono necessariamente: nel senso, appunto, che non sono sempre esistenti (anche se [come pretende contraddittoriamente Spinoza] accadono necessariamente)» (E. Severino, *L'intima mano*, cit., p. 164). Dunque? Dunque questa "alternativa radicale" all'Occidente la sogna l'intelletto astratto.

hegeliani) che Spinoza è stato positivamente considerato «insubordinato e libertario» di contro a Hegel «conformista e autoritario»[50]. In relazione a quest'ultimo giudizio scrivevamo che «Hegel va invece inteso come "rivoluzionario" secondo la stessissima linea sulla quale lo è Spinoza, essendo *entrambi*, anche e nello stesso tempo conservatori [lo stesso vale per Eckhart], nella misura in cui, evocando la potenza del mondo [=il divenire], ancora pensano di poterla inscrivere in quella di Dio»[51]. Ancorché Hegel, rispetto alla rigidità del Dio spinoziano, compia il decisivo passo innanzi conducendo il divenire in Dio, con ciò mostrando la "necessità" di concepirne l'identità – dunque l'identità di *ogni* essente – in forma di circolarità "dialettica" ("diventar Dio" riguarda anzitutto Dio).

Ma appunto: non si tratta di fissare, isolandolo, un capitolo della Discesa agli inferi (sulla base dell'ontologia greca), da parte del pensiero occidentale (ormai planetario e privo di alternative: l'Oriente, senz'altro ormai assimilato, non ne era che l'incubazione e la preistoria) e dell'esistenza ad esso conforme. Ma di coglierne la "necessità" interna, la sua immanente, inevitabile, teleologia – una volta compiuto il primo, fatale passo, consistente nella convinzione che, immediatamente, e cioè come innegabile "evidenza" fenomenologica, il divenire si mostri come uscire e tornare nel nulla degli essenti.

E' su questa base che affermiamo (ma in radicale discontinuità rispetto a Vannini[52]) l'identità *teoretica* dello *edel Mensch* (l'"uomo nobile") eckhartiano e dello *Übermensch* nietzscheano. Dunque la *contraddizione* del primo rispetto al secondo; ma anche – stante che Nietzsche esprime la coerenza massima del Sogno e dell'Errore, nel profondo e al di fuori del quale, all'infinito, si dispiega la Veglia e la Verità – il suo esser *presagio* rispetto al *destino*. (La tesi di fondo di questo nostro lavoro – la ricordiamo – consistendo in ciò e cioè che quanto più una *sapienza* della terra isolata è *incoerente* rispetto alle proprie premesse ontologico-greche, tanto più è inconsapevolmente "simile" al contenuto del *destino*; ma il cristianesimo è il massimamente incoerente, ergo).

Ma intanto è chiaro che l'occhio acuto di papa Giovanni XXII e dei teologi convocati per esaminare gli scritti di Eckhart non poteva non cogliere l'estrema pericolosità di questa nuova antropo-teolologia, giudicandola, a ragione, capace di mettere in crisi la Chiesa e anzi l'essenza stessa del cristianesimo. Da qui la condanna, espressa nella Bolla papale *In agro dominico*, emanata nel 1329, quando Eckhart era ormai morto da un anno.

Con grande dolore annunciamo che, in questi tempi, un certo Eckhart, dei paesi tedeschi e, secondo quanto si dice, Dottore e Professore di Sacra Scrittura, dell'Ordine dei Predicatori, ha voluto saperne più del necessario, in modo imprudente e non conforme alla misura della fede, allontanando l'orecchio dalla verità e rivolgendosi a delle invenzioni. Sedotto, infatti, da quel padre della menzogna che spesso assume le forme dell'angelo della luce per diffondere la tenebra e odiosa oscurità dei sensi al posto della verità, quest'uomo, condotto in errore contro la splendente verità della fede, ha fatto crescere nel campo della Chiesa spine e zizzania, sforzandosi di produrre cardi nocivi e velenosi rovi. Ha così insegnato numerose dottrine che oscurano la vera fede in molti cuori, esponendosi specialmente nelle sue prediche di fronte al popolo incolto ed anche proponendole per iscritto[53]

Tale Bolla raccoglie 28 proposizioni o «articoli», considerati riassuntivi del pensiero del Maestro: «i primi quindici e anche gli ultimi due, sia per i termini adoperati, sia per la connessione dei loro contenuti, contengono errori e la macchia dell'eresia. Invece gli altri undici […] li abbiamo trovati

[50] A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 202.
[51] F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza,* cit., p. 301, nota 11.
[52] Cfr. *Mistica e filosofia,* cap. VII.
[53] La Bolla, inclusiva delle proposizioni incriminate, è integralmente riportata da M. Vannini, in *Introduzione a Eckhart*, cit., pp.20-5 e in *I sermoni latini,* cit., pp. 29-34.

pericolosi nella espressione, molto temerari e sospetti di eresia, benché, mediante molti chiarimenti e spiegazioni, possano ricevere o avere un senso cattolico»[54].

Senza commentare analiticamente tutte le proposizioni, intendiamo portarne alla luce gli aspetti più decisivi: sia nel senso delle profetiche anticipazioni speculativo-hegeliane (eretiche), sia nel senso della contraddizione rispetto alle premesse ontologiche di base; sia, ancora, nel senso del carattere di presagio del *destino*.

È chiaro che l'*essenza* dell'eresia rilevata, nella quale tutti gli altri suoi aspetti si raccolgono, consiste nel fare di *ogni* uomo un Cristo, un uomo/Dio: *l'esser Dio* cioè da parte dell'essenza di *ogni* uomo. (Un "essere Dio" in radicale bilico però: fra cristianesimo ed hegelismo e anzi destinato a scivolare oltre, per la sua *autocontraddittorietà*, verso il dionisiaco di Nietzsche; ma anche, per certe sorprendenti intuizioni, capace di guardare, sia pur oscuramente e perciò in forma di *presagio*, persino al di là del nichilismo compiuto).

Dicevamo: di *ogni* uomo? Dovremmo dire in fine di *ogni* essente, a partire dalle prime tre tesi, in cui è affermato un radicale immanentismo, onde Dio crea eternamente il mondo nell'atto stesso in cui crea se medesimo («appena Dio fu»: tesi I; *Deus causa sui*: confermando Plotino sono così anche anticipati Spinoza ed Hegel) e il proprio Figlio. Identità e simultaneità di creazione e incarnazione. La deviazione dall'ortodossia pare proprio radicale ed emerge perciò lo sbocco immanentistico (non escludente il panenteismo) necessariamente implicato da un Dio che, essendo infinito, non può avere altro oltre di sé (onde se crea, crea sé: autoproduzione).

Donde la necessità, per il carattere onniavvolgente di Dio (*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest*: Spinoza, *Etica*, I, pr. XV), che anche una colpa, anche la negazione («ingiuria» o «bestemmia» che sia) di Dio implicitamente lo presupponga come fondamento del suo essere e apparire e perciò, indirettamente, ne sia una lode (tesi IV, V, VI). In qualche misura si presentisce così che la "verità" – dunque in ultimo il *destino* – è a fondamento della contraddizione stessa. Che non può esistere come *pura*, ma solo *come negata* (ancorché inconsciamente, prima ancora che consapevolmente). Ove l'"uomo divino", nella sua essenza universale (Enrico e Corrado, in quanto tali, per Eckhart – come per Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Spinoza, Hegel, Nietzsche e Gentile – erano e torneranno ad essere nulla), *è* la verità stessa, fondamento di sé e dell'errare.

La VII tesi suppone la *necessità* che ogni cosa che accade sia bene, sulla base del volere di Dio inteso come unico, assoluto e intrascendibile. (La sua libera e assoluta volontà è cioè il presupposto dell'*omne datum bonum*). Sì che «chi chiede questa o quella cosa, chiede il male […] [chiedendo altro da quello che, per volere di Dio, accade] prega che Dio gli si neghi». (Il che "funziona" – come per la XV – solo se, presupponendo da una parte la volontà di Dio come *totale*, al tempo stesso, dall'altra, ne si sospende tale carattere e si concede spazio *anche* alla volontà dell'uomo che prega male – altrimenti questo stesso pregare dovrebbe appartenere a Dio, negante perciò se stesso: contraddizione che affligge anche Spinoza e che Hegel rimuove *distinguendo* esplicitamente fra categoria (eterna e necessaria: Io trascendentale) e sua empirica individuazione (temporale e contingente: io empirico); e che la *testimonianza del destino* risolve una volta per tutte, mostrando l'innegabilità della tesi circa *la necessità della totalità dell'accadere sulla base dell'eternità della totalità dell'accadere*: cfr. *Destino della necessità*, IV: ogni "evento" è cioè un eterno che, "accadendo", toglie una contraddizione e però è "bene"). Si rilevi che anche questo contraddittorio intreccio fra Dio che vuole *tutto* ("come in cielo così in terra") e, purtuttavia, l'uomo *qualcosa*, segna anche la tesi XIV (in cui sono ammesse le *due* volontà): dualismo *obtorto collo* ammesso (mentre la XXIII esplicitamente lo nega: «chi vede la dualità non vede Dio»): Dio vuole, ma *anche io* voglio

[54] *Ibid.*, pp. 20-1.

(dirà Hegel: «Dio è, e anche noi siamo […] [in qualità di sostanze autonome] un cattivo congiungimento sintetico»[55]).

La tesi VIII riguarda il "distacco", onde nella rinuncia al possesso e al successo (onori, beni, premio…), le cose si mostrano nel loro vero volto divino e nell'"uomo" in cui ciò *accade*, Dio viene adeguatamente "onorato" (un autentico presagio del *destino*, una volta che si prescinda dalla "buona volontà").

La tesi IX (con la XIII) è radicale: espressione dell'identità assoluta (nemmeno parziale o panenteistica) fra Dio e uomo – divino senz'altro, quest'ultimo, nella sua essenza, dunque in alcun modo al di sotto di Dio «o suo inferiore»: sia pur nella sua forma arcaica rispetto all'elasticità *attualista*, pensiamo che Gentile l'avrebbe in sostanza sottoscritta.

Dicevamo della XIII: ribadisce l'identità assoluta della IX, giungendo per coerenza a sostenere che l'uomo «giusto e divino […] ha creato insieme a Dio il cielo e la terra […] e Dio non saprebbe cosa fare senza tale uomo». (Analogamente per la XX, XXI, XXII).

L'essenza del nichilismo greco-cristiano è chiaramente esplicitata nella XXVI: «Tutte le creature sono un puro nulla: non dico che siano poca cosa o qualcosa, ma che sono un puro nulla». (Ma che le "cose" sian "creature" è il presupposto nichilistico di sempre). D'altronde dovendo riconoscere che la negazione (assoluta) in parola presuppone il negato (altrimenti non negando nulla e dunque non essendo negazione). In guisa che ci si trova a negare il fondamento del negare stesso. Dovrà dirsi allora o con Tommaso che le cose sono "quasi" nulla, dunque pur "qualcosa", che, come tale, *si aggiunge* a Dio, che non è perciò infinito e dunque… non esiste; oppure, con Leopardi, che sono nulla non già in quanto tali, ma in quanto tutte *diventano* nulla (anche questo caso richiedendo la negazione dell'esistenza di Dio che, se ci fosse, renderebbe mera apparenza e inganno l'"evidente" diventar nulla delle cose – che perciò deve essere totale. *Tranne* il processo stesso – eterno – del diventarlo. Ciò che sorprendentemente Vannini considera il vero volto del Dio *cristiano*!).

Di particolare interesse per noi anche la XXVII, in cui si afferma che creando l'"uomo", Dio non lo crea dal nulla *in toto*, giacché «l'intelletto» (*Grund der Seele*), «ciò che vi è di supremo nell'anima umana»[56], è «qualcosa di increato e di increabile»: il divino stesso nell'uomo. Che appunto, in tanto è (fatto) uomo, in quanto è anche (fatto) divino: non un mitologico e assurdo "altro" da Dio, ma Dio stesso, entro di sé, fuori di sé. Di cui Dio non è un "ospite", per la semplice ragione che nessuno è "ospite" in casa propria.

Così Eckhart si conferma per noi "luogo" di stupefacenti anticipazioni idealistiche, grandiose e sintomatiche contraddizioni, ma anche enigmatici ed alti presagi del *destino*. Particolarmente laddove mostra l'esigenza pressante – di cui stranamente non v'è traccia nelle tesi incriminate – di oltrepassare *Gott* (incluso il suo Volto uno e trino) in funzione dell'abissale *Gottheit*. Identico ad essa, come questa stessa l'"intelletto" è significativamente pensato *al di là dell'operare*[57]: della *follia del far diventar altro* e cioè della volontà di potenza in quanto errore e alienazione estrema. In questo senso, diciamo, l'"uomo" è davvero *divino*: non come Io trascendentale idealistico e nemmeno come superuomo

[55] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di A. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1949, pp. 134-5.

[56] Agostino, *La trinità*, cit., XIV, 8, 11, p. 821.

[57] Intuendo perciò, sia pur oscuramente e del tutto implicitamente, un'inedita forma di libertà, consistente *nell'esser liberi dall'operare nel nostro stesso operare* (= in una superiore libertà rispetto al "libero" agire, inteso questo sia come *necessità* dell'agire stesso nel liberare le cose, creando, dal nulla e dall'essere, sia come a sua volta *libero* e perciò non unidirezionalmente creativo). L'alternativa a tale inaudita "libertà", scrive Eckhart, è che – restando al mondo e persino a "Dio" – «tu cerchi il nulla, e perciò trovi anche il nulla. Che tu trovi il nulla, dipende solo da questo: che tu cerchi il nulla» (*La nobiltà dello spirito*, cit., p. 27). A buon diritto un grande presagio (entro la nichilistica convinzione dell'eternità esclusiva della *Gottheit*), diciamo, giacché, nello sguardo del *destino* e dell'eternità di tutte le cose, l'errare (in questo caso credere di agire e dunque di far essere/non essere) consiste proprio nell'alienazione del voler far diventar altro (=agire): esistente come fede, inesistente (dunque *nulla*) come contenuto della fede.

dionisiaco nietzscheano (coerenza ultima della follia): l'autentico *oltre-uomo* – che si pone perciò anche *oltre-Dio* –, che non vuol guadagnare mercantilmente più nulla, nemmeno la "salvezza", *perché non vuole più simpliciter*. Ed è perciò (perché *non* lo "vuole") il *Vero Distacco* dalla *Regio dissimilitudinis infinitae*, la sfera della fede nel (far) diventar nulla e da nulla.

Daccapo: straordinarie profezie idealistiche, vertiginose contraddizioni (eredità del grande passato greco-cristiano e prefigurazioni dell'ontologismo moderno), abissali e sorprendenti presagi del *destino*. Si può vedere per noi, in questo trinomio, una sorta di lapidaria ed essenziale epitome del pensiero di Eckhart. Indiscutibilmente da includere fra i più profondi e straordinari *tentativi* (mancati) di affermare che quello che da sempre crediamo e consideriamo come "uomo" non è che l'aspetto più esterno di (un) Dio.

4. ESSERE "DIO" NELLA FILOSOFIA

Ego sum veritas – è ciò che *non può non dire* ciascun "io" mortale (ciascun "uomo").

Non si tratta di un'esorbitante pretesa fuori di ogni controllo "razionale", ché, anzi, proprio in questo "teorema" si esprime il massimo di "razionalità" concesso, *anche e nonostante tutto* (lo si deve ammettere), in sede nichilistica.

Infatti: forse che la verità potrebbe non esserci? Certo che no – se non ci fosse sarebbe *vero* che non c'è, dunque ci sarebbe. Non è dunque un problema l'*esistenza* della verità (eterna, immutabile); lo è il suo concreto "volto". Ma non può essere "trascendente" – ché altrimenti, in quanto compiuta e separata (dal mondo), renderebbe apparente l'"evidente" (far) diventar altro, alle spalle del quale – da sempre e per sempre – tutto sarebbe già compiuto. Dunque la verità esiste ed è immanente. Si rilevi ulteriormente che la negazione della sua "trascendenza" (sin qui, Spinoza e Hegel, ancorché la sostanza statica del primo si trovi daccapo in contraddizione con il movimento innegabile del mondo) implica in ultimo la negazione della sua esistenza, come "verità in sé", al di là dell'esperienza evidente ed attuale – al di là del pensiero in atto (ancora una volta, in quanto autocoscienza del divenire evidente, reso contraddittoriamente apparente da ciò che ne starebbe "oltre"). (Il "monismo-immanentismo" hegeliano, agli occhi di Gentile e Croce, contro le proprie intenzioni, ripristina cioè il dualismo e dunque il trascendentismo: lo "spirito", in quanto evidenza attuale del divenire, non può aver nulla alle proprie spalle).

La "verità", dunque – *deve* dire il mortale –, necessariamente esiste, è immanente ed è identica alla coscienza attuale. Intesa questa non come individuale (psico-fisiologica, empirica) – benché una molteplicità di coscienze non sia affatto un'evidenza immediata, richiedendo perciò una dimostrazione[58] –, ma come universale: trascendentale.

Nell'idealismo attualistico (non dunque, grossolanamente, una filosofia fra le tante; men che meno un reliquato del tempo che fu!) converge e si concretizza l'andamento generale della storia (filosofica) del mortale. E anzi della (storia filosofica della) teologia. Gentile è l'ultimo capitolo della teologia filosofica. Che inizia con san Paolo e che vede nei grandi protagonisti della Patristica (Agostino) e della Scolastica (Tommaso) quei formidabili snodi, in cui il *dualismo* Dio-uomo, *in rebus* assai problematico, ancora si presenta come indiscutibile.

---

[58] Si rilevi che nel suo concetto di "società trascendentale" (soprattutto in *Genesi e struttura della società*), non diversamente in fondo da Kant, anche Gentile mostra di assumere l'altrui coscienza, che non appare *come tale* nell'esperienza, come una verità data (mentre non è che una fede), in tal guisa trovandosi *per di più* ad affermare, contraddicendosi ulteriormente da "attualista", una realtà presupposta ed esterna al pensiero attuale. Cfr. E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp.50 sgg.

Quanto a ciò, Eckhart è il primo straordinario maestro della grande eresia: «Un uomo giusto non ha bisogno di Dio. Non ho bisogno di quello che possiedo»[59].

Sia pur carico di resipiscenze (lo si è visto), è il suo grande messaggio teoretico: nella sua essenza più profonda – nel suo fondo più profondo – l'"uomo" *è* Dio. «Qui il fondo (*grunt*) di Dio è il mio fondo e il mio fondo il fondo di Dio. Qui io vivo dal mio proprio, come Dio vive dal suo proprio. Chi mai un attimo guardò in questo fondo –, per quest'uomo mille marchi di fulvo oro coniato sono quanto un soldo falso»[60]. Formalmente parlando, Hegel non avrà nulla da aggiungere.

Eckhart getta così le basi dell'onto-teologismo moderno che, attraverso Spinoza e Hegel, giunge a Gentile. E cioè al limite estremo in cui l'Assoluto (la "verità") è ancora inteso come "Dio" ("io son cattolico", rivendica Gentile). Giacché nessuno nega o può negare l'"Assoluto" – che però in Leopardi e Nietzsche assume i tratti radicalmente antiteologici del "perpetuo circuito di produzione e distruzione" e del dionisiaco "eterno ritorno dell'uguale" – restando in ogni caso fermo (ma in ciò Leopardi è qui sorpassato da Nietzsche e, soprattutto, da Gentile) che, nell'essenza, *ego sum veritas* (in quanto autocoscienza della "verità"). E con Nietzsche: *ego sum Dyonisus* – che è un modo di ribadire – in forma opposta – *l'ego sum Deus* della tradizione romantico-idealistica. (Ove l'"*ego*" nietzscheano, daccapo, non è l'io individuale ma l'autocoscienza trascendentale del Caso che ogni "io", nel profondo, è: *Dyonisus in nobis*).

Un esito obbligato, giacché, sia pur immanente (ma anche questo di necessità: in filosofia non si "sceglie" – e anzi, nello sguardo del *destino*, non si "sceglie" *simpliciter*, nemmeno "fuori" della filosofia cioè), "Dio" resta tale e cioè eterno e immutabile, a fronte del *proprio* stesso essere tempo e mutevolezza. Sì che posta questa dimensione è tolta quella e viceversa. (Una contraddizione, si badi, che affligge *ogni* forma di immanentismo o di cosiddetto "monismo", benché quello "teologico", concependo l'assoluto immanente come *divino,* la raddoppi).

"Essere Dio" a fronte del diventar nulla e da nulla è impossibile. Una *contraddizione* insanabile –, i cui innegabili splendori (chi potrebbe negare l'irresistibile fascino che suscitano le opere di Eckhart, Spinoza, Hegel e Gentile?) derivano dal suo esser, insieme, un grande *presagio*. Giacché nella testimonianza del *destino*, l'"uomo", in verità, è proprio "Dio". Sì che potremmo considerare la Filosofia cristiano-idealistica come il formidabile, ma disperato e fallimentare, tentativo – concepito nell'orizzonte impossibile del diventar nulla e da nulla – di affermare quell'"esser sé" dell'"uomo" (e di ogni essente), onde lo si debba intendere come l'apparire finito della verità infinita; che è dire: *la verità stessa che appare finitamente a sé all'infinito.*

Certo, la parola "Dio", così onto-metafisicamente – e cioè nichilisticamente – pregiudicata, non si addice al linguaggio che, al di là della stessa Filosofia, testimoniando il *destino,* si porta oltre – sia pur solo formalmente – la contraddizione (l'infinità di contraddizioni) in cui consiste la terra isolata, unitamente ai suoi molti modi di intendere cos'è "uomo" e cos'è "Dio" (ad es. dicevamo, il Dio di Spinoza e il Dio cristiano sono certo diversi, ma sottesi da un'essenziale identità, che accomuna anche il "Dio" di Hegel e di Gentile; come quello, che par così remoto, di Aristotele).

E tuttavia noi seguiteremo, con qualche rischio, ad utilizzarla, in forza del teorema che sorregge l'intero nostro scritto e che, ribadito, suona: *nel più radicale stravolgimento del destino, il cristianesimo è, insieme, ciò che gli è più simile.*

Nella testimonianza del *destino*, "Dio" è l'apparire infinito dell'Infinito, l'apparire del Tutto infinitamente concreto o assolutamente assoluto – là dove ogni contraddizione, dunque ogni dolore, è tolta da sempre e per sempre. Una tesi, questa, che non può non apparire un'insensata iperbole (o

---

[59] *Sermoni tedeschi*, cit., p. 162.

[60] *Le sessantaquattro prediche…*, cit., p. 711. In fondo gliel'aveva insegnato l'amato (ma assai più prudente) Agostino: *Deus intimior intimo meo*; *Deus est intimior animae quam ipsa sit sibi ipsi*.

una vana tautologia), solo se astrattamente assunta come *separata* (o *isolata*) dal processo fondativo che nelle opere di Severino, "spaventosamente", la accompagna.

Non si tratterà, qui per noi, di inseguire questo "lavoro" prodigioso e veramente immane che ancora e sempre ci lascia senza respiro; ci limiteremo a considerarne la "base". Che è dire il nocciolo del *destino,* là dove la "divinità" dell'"uomo" appare da subito – in quanto apparire dell'incontrovertibile – come incontrovertibile.

(Ma anche in questo – e nonostante la decisività del Contenuto (l'essenza del fondamento) –, procedendo in breve, comunque sempre in funzione dello scopo che ci prefiggiamo, che non è il puntuale resoconto delle grandi tesi severiniane, le quali, in ogni caso, non necessitano certo delle nostre parafrasi. Va da sé dunque che la nostra rapida sintesi a seguire – § 5 e le due *NOTE* corrispondenti – è ben lungi dall'esaurire l'incomparabile analisi esposta nelle "cosiddette" opere di Severino, alle quali perciò si rinvia).

5. E. SEVERINO: ESSERE "DIO" (LA BASE INCONTROVERTIBILE)

Il destino o struttura originaria della verità (o "persintassi", cioè sintassi/predicato di *ogni* essente, che esiste e appare in quanto, proprio essendo in relazione a sé e cioè alla propria *concreta* identità, è in relazione a tale struttura, che perciò ha carattere *trascendentale*) consiste anzitutto nell'innegabilità *dell'apparire dell'esser sé non essendo il proprio altro*: immediatezza fenomenologico/logica. Laddove l'immediato/innegabile apparire dell'esser sé non essendo l'altro (e dunque l'assolutamente altro: il niente) – l'apparire della differenza dei differenti (e degli assolutamente differenti) – implica immediatamente, a sua volta, l'esser *eterno* da parte di ogni ente. (=essendo impossibile che un certo ente sia un cert'altro ente è a maggior ragione impossibile che sia niente e dunque che ci sia un tempo – prima e dopo il suo esser ente – in cui *quel certo ente* – e ogni ente – sia niente: sia sé essendo l'altro o sia l'altro essendo sé e dunque sia e non sia sé: non-niente-che-è-niente).

L'incontrovertibilità sta in ciò, che la «negazione della struttura originaria, ossia della differenza dei differenti e della esistenza di ciò che appare, è autonegazione perché nega ciò senza di cui essa sarebbe impossibile»[61].

Il che significa che l'apparire dell'esser-sé-non-essendo-l'altro è innegabile non già *perché* negandolo si nega il principio di identità/non contraddizione, oppure *perché* ci si contraddice (presupponendo in tal modo l'innegabilità del primo e il non doversi contraddire), ma perché *come* la negazione dell'esser sé/non esser l'altro *si fonda su ciò che nega* nell'atto in cui lo nega e però si autonega: «perché la negazione di esso non riesce ad esserne la negazione, la *pura* negazione che non abbia bisogno di ciò che essa nega: l'esser sé è ciò senza di cui la negazione di esso non sarebbe [sia in quanto *individuazione* di quello che nega, sia, e anche più radicalmente, in quanto la negazione *dell'esser sé*, per negarlo davvero, presuppone l'esistenza del negato e però si auto-nega]»[62]; *analogamente* «per negare ciò che appare, e non altro – per negarlo (o per negare la) configurazione che gli è propria –, è necessario che questa negazione si riferisca alla effettiva configurazione di ciò che appare, ossia è necessario che, in tale negazione, questa configurazione appaia»[63].

---

[61] E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 275.
[62] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 54.
[63] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 250.

Si dovrà allora dire che «la struttura originaria del destino è l'unità dell'*élenchos* [confutazione] della negazione dell'esser sé dell'essente e dell'*élenchos* della negazione dell'essente che appare»[64].

È noto che il formidabile tema dell'*élenchos* è presentato nel modo più esplicito da Aristotele (*Metafisica,* IV), in relazione a un supposto negatore della *bebaiotátē archḗ* (quella che sarà detta *principium firmissimum* o "principio di non contraddizione").

Lasciando da parte il contesto nichilistico in cui opera Aristotele in merito (tacendo anche della presupposizione circa l'esistenza del "prossimo": il negatore – per altro non considerato essenziale), la poderosa analisi aristotelica mette in piena luce come si costituisce la dimostrazione "elenctica" (=per confutazione). Consistente, com'è noto, in ciò: *se* compare il negatore del principio – è infatti necessario «che l'avversario dica qualcosa» (1006 a 12-13) –, «allora e solo allora scatta il procedimento *elenctico*; diversamente, dell'*élenchos* non c'è bisogno. In questo modo però – rileva giustamente G. Goggi – viene messo in ombra il rapporto essenziale tra la verità e la negazione della verità»[65]. In ciò mostrando che la negazione *esplicita* del principio presuppone la sua affermazione *implicita*, giacché quel che si dice – quanto più fortemente lo si intende tener fermo – è proprio *quello e non altro*.

Vale a dire, al di là dello stesso Aristotele (per il quale l'ente non è il suo altro *finché* non lo è, giacché anche lo era e lo sarà), che la negazione dell'opposizione degli opposti presuppone immediatamente la loro affermazione nella misura in cui tale negazione è determinatamente tale, in tal guisa opposta al proprio opposto[66].

E dunque: da un lato la negazione della determinatezza (esser sé) universale si risolve, contraddicendosi, in una determinatezza particolare (oppure nella presupposizione della stessa determinatezza o esser sé che nega, non potendo altrimenti negarla); dall'altro la negazione di ciò che

---

[64] *Ibid.,* p. 249.

[65] G. Goggi, *Emanuele Severino,* Lateran University Press, Città del Vaticano 2015, p. 174. Nell'immediato prosieguo, opportunamente Goggi cita il seguente passo di Severino relativamente al rapporto tra verità e sua negazione: «nel quale, indipendentemente da ogni situazione intersoggettiva, appare che la negazione della determinatezza (incontraddittorietà) dell'essere si costituisce solo in quanto è riconoscimento e affermazione di tale determinatezza. Questo "dialogo" tra verità e la propria negazione appartiene all'essenza della verità» (*La tendenza fondamentale del nostro tempo,* Adelphi, Milano 1988, p. 104).

[66] Chiaro poi che se l'identità degli opposti può essere affermata solo se è negata (fondandosi cioè sull'affermazione di quello stesso che nega: a) in quanto negazione universale dell'opposizione, come affermazione *di una parte* di esso, in cui consiste l'*esser sé* della negazione universale stessa; oppure, b) in forma più semplice e più radicale, allorché è negata *una certa* differenza (fra x e y poniamo), nel qual caso, dovendo tale differenza esistere ed apparire per essere negata, la negazione non si fonda sull'affermazione di una "parte" di ciò che nega, ma sull'intero negato: autonegazione della negazione dell'opposizione); *reciprocamente* va riconosciuto che anche l'affermazione dell'opposizione (=della differenza dei differenti), negando l'identità degli opposti è necessità che la pensi e che perciò la affermi come esistente. Onde si direbbe che, *alla pari*, anche l'opposizione esplicita implica e presuppone la propria autonegazione implicita. *Ma la simmetria in parola è apparente*, infatti mentre la negazione dell'opposizione si costituisce e vive proprio nell'esser a sua volta opposta al proprio opposto e perciò negando quel che dice (nelle due forme sopra citate), la negazione dell'identità degli opposti presuppone bensì l'identità, ma come un positivo che non è la reale identità degli opposti, ma il positivo significare del nulla (che, in quanto positivo, non è a sua volta il suo negativo). Cfr. *Essenza del nichilismo,* cit. pp. 49-50. Insomma: mentre la negazione dell'opposizione presuppone *simpliciter* quel che nega (affermato come parte o come intero), la negazione dell'identità non presuppone quello che nega, ma *il positivo significato* di quel che nega; infatti, mentre quella, per essere, si trova ad essere proprio quel che nega e cioè un esser sé/non esser altro (o a riconoscere *in toto* l'esistenza di una certa differenza proprio per poterla negare), questa invece non si trova a sua volta ad esser quel che nega e cioè un non esser sé/esser altro, ma è un *esser sé* che ha presente l'esser altro non già come reale, ma come positività significante e cioè come *positivo significato* del nulla (in quanto tale appartenente alla totalità dell'essere, onde si dice che il nulla *è* nulla). «Il destino, cioè, non si fonda sulla propria negazione: in quanto tale negazione è, è un essente e in quanto essente è se stessa. Il destino non nega l'essere del positivo significare del nulla, non nega l'essere di ciò di cui il destino è necessariamente l'apparire e senza di cui il destino non è, ma nega l'essere del nulla, del nulla di cui il non esser sé e l'esser altro da sé sono il positivo significare. È per questa distinzione tra il nulla e il suo positivo significare [cfr. *La struttura originaria,* IV] che la negazione, da parte del destino, del non esser sé e dell'esser altro da sé non è autonegazione e che l'essente (includente il positivo significare del nulla) è l'esser sé e il non esser l'altro da sé» (*La morte e la terra,* p. 55).

appare si risolve, contraddicendosi, nell'apparire, in tale negazione (altrimenti priva di oggetto o rivolta a un altro negato), di quello stesso che si nega. In generale: la negazione della differenza dei differenti (siano x e y) può esser tale solo nella misura in cui tale differenza appare. (Se infatti in una certa situazione x e y fossero identici, allora la negazione del destino non consisterebbe nel negare la loro differenza, ma la loro identità. Infatti: la differenza dei differenti (l'opposizione degli opposti) «può essere negata solo in quanto appare, e solo in quanto appare come affermata, ché, se apparisse come negata, la negazione della differenza negherebbe non la differenza, ma la negazione della differenza»[67]). Lo stesso vale in generale per la negazione di ciò che appare.

Si ripeta (cfr. nota 66): mentre l'*élenchos*, nella sua forma *semplice*, consiste nel rilevamento per cui, affinché ci sia effettiva negazione della differenza specifica fra x e y, è necessario che essa differenza appaia ed esista come tale (apparire dell'esser sé/non esser l'altro: immediatezza fenomenologico-logica); in caso contrario la negazione, priva di oggetto (o riferita ad altro) non sarebbe negazione (o sarebbe un'altra negazione); sì che la negazione in parola si fonda su ciò che nega (in questo caso, sull'*intero* contenuto negato), dunque auto-negandosi; invece la negazione *universale* dell'opposizione, più *complessa*, si fonda su quella specifica affermazione dell'opposizione in cui consiste la negazione universale stessa, in quanto è sé e non altro (dunque, in quest'altro caso, su *una parte* del negato). In ogni caso, ripetiamo, la negazione (della differenza dei differenti e dell'apparire di ciò che appare) è errore non *perché* si contraddice, ma si contraddice *perché* è errore, *essendo negazione di ciò senza di cui non sarebbe quello che è* (sua condizione necessaria per apparire ed esistere). Certo, tal negazione è autocontraddizione, ma non *perché* viola il "principio di non contraddizione" (presupposto come innegabile), ma *perché si fonda su quello che nega* (sull'affermazione implicita di ciò che esplicitamente nega: come parte o come intero). (Non è *perché* lo viola che va a sua volta negata, ma *perché* non riesce a costituirsi senza ciò che nega; in tal modo, certamente, violando il principio di non contraddizione (senza virgolette): non più presupposto però, ma auto-fondato, nella sua intima e concreta connessione originaria con l'*élenchos*).

Laddove, ripetiamo, la necessità dell'esser sé (*e del suo apparire*: un ente che non apparisse, privo perciò di autoriflessione immanente, non potrebbe mostrarsi uguale a sé; quindi sarebbe identico a sé solo *in sé*, in questa misura non potendo escludere di non essere l'altro, il che è assurdo; se ne deduce che l'apparire appartiene all'essenza dell'ente in quanto tale: «l'essente in quanto essente appare»[68]) importa immediatamente la necessità che, *in quanto tale*, l'ente sia (affermato come) eterno (è quella che in *Dike*, p. 95, viene chiamata «implicazione aurea» fra l'esser sé e l'eternità di ogni ente).

E poiché il "divenire" – l'incessante mutare del volto dell'esperienza – è evidente e innegabile, si dovrà dire che «al tratto consistente nel sopraggiungere, inteso [nella terra isolata] come divenir altro, corrisponde nella pura terra quel "più simile" che, pur nella differenza abissale, è il sopraggiungere degli eterni»[69]. Dunque il sopraggiungere *necessario* del loro stesso apparire (cfr. *Destino della necessità*, cit., IV).

Circa il distendersi del divenire come apparire e scomparire degli eterni, a partire dalla necessità di un Inizio all'infinito, s'è detto (§ 1, nota 9). Altro se ne dirà al § 6.

Si aggiunga che il *cerchio originario* (l'orizzonte o "coscienza" immediata in quanto attuale apparire dell'essere) è il punto di partenza di tale analisi fondativa, richiedente – in base alla necessità che ogni incominciante sia oltrepassato (§ 1, nota 9), così anche l'*attualità* del cerchio originario e di *ogni* cerchio – l'esistenza di infiniti cerchi dell'apparire: di infinite altre "coscienze" (cfr. *La Gloria*, V).

---

[67] *Ibid.*, p. 56.

[68] E. Severino, *Oltrepassare*, p. 546. Immediatezza logica (determinatezza, incontraddittorietà) e fenomenologica (esperienza, apparire di ciò che appare) si coappartengono giacché nulla appare senza esser determinato e non v'è determinato che non appaia: apparire dell'esser sé non essendo l'altro: il cuore del *destino* (da cui tutto segue).

[69] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 478.

Ecco l'"uomo": l'apparire finito del Tutto ("Dio") – *il Tutto stesso nel suo infinito apparire finito* (l'apparire infinito e assolutamente assoluto, infatti, in quanto Luogo di ogni "divenire" e cioè di ogni apparire e scomparire, non diviene in alcun modo; ogni sopraggiungente – fosse pure una delle più ampie "terre" della Gloria della Gioia – non essendo mai l'infinito in quanto tale, cioè "trascendente").

È inevitabile che a un tempo radicalmente imbevuto di nichilismo come il nostro, in cui *il nulla* (ben più implicitamente e inconsapevolmente che il contrario) la fa in genere da padrone e, con esso o sul suo fondamento, la contingenza e la casualità degli eventi (dunque il contrasto e le "passioni fredde" che ne conseguono come l'ansia, la depressione, l'angoscia, l'ira…) – *è inevitabile*, si diceva, che la prospettiva dell'eternità di ogni istante e del suo necessario accadere sino al tramonto dell'isolamento (dunque dell'incubo in quanto fede nel dolore e nella morte come diventar nulla – per altro ben *esistenti* come tale fede, ancorché nulli nel contenuto loro, sì che chi così sogna soffre veramente e la sua sofferenza, al pari di ogni essente, è eterna), dopo il quale sopraggiunge l'"apocalisse" della "terra che salva", e con essa l'infinito processo della Gloria della Gioia per ciascun cerchio o Io del destino (all'interno del quale è "morto" il corrispondente essere umano o io empirico della volontà, oltrepassato ma anche eternamente conservato in ogni istante della sua vicenda dolorosa: non più che un "punto" ai piedi del proprio stesso infinito trono della Gioia), *è inevitabile* che tutto ciò appaia uno sproposito e un vaneggiamento, nella migliore delle ipotesi un anacronistico mito, che nulla ha da spartire con la filosofia che, si sa, è "critica".

In genere il fastidio che si avverte per asserzioni di questo genere resta alla loro superficie, limitandosi ad attaccarle nelle loro conclusioni (senz'altro *smisurate* se vale il metro del senso comune, ancorché "filosoficamente" affinato). Decisamente più arduo sarebbe invece farsi carico delle incontrovertibili (fino a prova contraria) premesse da cui con necessità quelle si traggono. In guisa che il giudizio che si esprime si basa in genere sui luoghi comuni condivisi, raramente avvistando i fondamenti di tali considerazioni. (Naturalmente questo discorso non vale per tutti i critici di Severino, alcuni dei quali – a cominciare dal suo stesso maestro G. Bontadini a V. Vitiello a M. Cacciari a P. Coda a G. Barzaghi a L. Messinese e molti altri ancora – hanno colto la radicalità inaudita di tale pensiero e lo hanno discusso, né cessano di meditarlo, con profonda consapevolezza).

Le obiezioni al *destino*. Certo – più crescono e s'intensificano quelle più si rende *concreto i*l destino stesso, stante che la verità non esiste nemmeno senza la sua negazione, o è poca cosa se l'avversario si lascia sbaragliare in un amen.

E chi, innanzitutto, obietta al *destino* se non il *destino* stesso? Affinché appaia la concretezza più concreta della propria incontrovertibilità. Nessuno stupore allora se le obiezioni più vertiginose le troviamo nei testi stessi di Severino – luogo privilegiato di monologico dialogo del *destino* con sé –, anticipatrici di quelle degli "altri", spesso assai più banali e inconsistenti (o a cui è già stato risposto).

Obiettare al *destino*.

> L'obiezione esplicita che nega il destino ha innanzitutto il carattere formale di ogni obiezione: di contrapporre a un dire un altro dire […] dove la contrapposizione *esclude*, dall'ambito di ciò che può essere affermato, ciò a cui la contrapposizione si oppone […] Questo significa che l'obiezione intende essere un dire che *differisce* dal dire a cui l'obiezione si rivolge. […] Un dire che non differisca dal dire al cui contenuto esso si contrappone non è un'obiezione a questo contenuto [sì che] – comunque si configuri – afferma dunque la *differenza* tra sé e quel contenuto o il dire che lo afferma. Afferma la *differenza dei differenti*: la differenza di quelli che anche per essa sono dei differenti.
> Ma il destino degli essenti è appunto originariamente l'apparire *della necessità della differenza dei differenti, e insieme della necessità dell'esser sé e non l'altro da sé, da parte di ognuno dei differenti*[70].

[70] *Ibid.*, p. 31. In *La potenza dell'errare*, cit., Severino riprende più volte il tema: «Discutere il destino è un modo di negarlo, sì che tale discussione nega se stessa. Infatti "discutere" significa affermare una *differenza*: tra ciò che è discusso

Né il punto di partenza può essere il chiedere – come in genere si ritiene (soprattutto in un tempo come il nostro, esperto nel tessere l'elogio del dubbio, dunque del domandare). Giacché anche la domanda è un essente, dunque un esser sé che appare, onde può così sopraggiungere sulla scena dell'esperienza solo sul fondamento di quell'originaria struttura che, permanente (trascendentale), è ciò in cui entrano ed escono gli essenti eterni (propriamente: entra ed esce la relazione eterna con essa da parte degli essenti che sopraggiungono). «Il punto di partenza non può essere il chiedere, ma il *destino*, cioè il sapere originario che fonda ogni domanda. Per quanto profonda, nessuna domanda può andare più a fondo di quel sapere»[71].

E se tutto fosse diverso? Detto in termini empirici (perciò inadeguati), è ciò che si chiede per primo Severino stesso (*Oltrepassare*, p. 467); ma è la testimonianza del *destino* (che non appartiene ovviamente a Severino) che non può evitare di dare spazio alle voci perplesse della terra isolata (fra le quali, certo, vi è anche quella dello stesso Emanuele Severino), ritenuta sicuramente evidente in quanto "data" ("sicura" dunque – nella sua radicale insicurezza).

In fondo buona parte della filosofia si è nutrita di questa fede secondo cui tutto potrebbe essere totalmente diverso da qualsivoglia interpretazione, categoria o significato che si intendano affermare. Ciò che appunto, sia pure formulato in molti modi, appare

largamente presente nel pensiero filosofico: dall'Uno neoplatonico e dalle diverse forme della teologia negativa alla "cosa in sé" kantiana, alla figura nietzscheana del "caos", dall'"assolutamente Altro" all'"infinità" filosoficamente contrapposta alla "totalità" e in generale ai diversi tipi di irrazionalismo […]
Tuttavia […] come domanda essa intende indicare una "possibilità", ossia intende che tale possibilità sia *significante*. A questo punto è tale domanda a dover stabilire il significato della possibilità da essa indicata. E non può intendere la possibilità come "incontraddittorietà": proprio perché l'incontraddittorietà è una delle categorie dominanti della dimensione al di là della quale la domanda intende portare, indicando il "diverso" […] La domanda non esce dal significato […] Infatti è necessario che in questa domanda il diverso sia diverso. E, se […] la domanda intendesse che il diverso sia il-diverso-che-non-è-diverso […], allora essa dovrebbe porre la *diversità* tra il diverso-che-*è*-diverso (e non identico a ciò da cui è diverso) e il diverso-che-*non-è*-diverso […]
Il diverso dal destino è il diverso. È l'esser se stesso da parte di un certo significato (il "diverso"). Ma il destino è appunto l'apparire della necessità dell'esser sé stesso da parte di ogni essente, cioè di ogni significato. Anche il diverso dal destino appare cioè secondo l'esser sé della cui necessità il destino è l'apparire. L'assolutamente altro dal destino è cioè una contraddizione, una autonegantesi negazione del destino[72].

Anche: «Il Tutto: la totalità degli essenti. Ossia la totalità di ciò che in una forma o nell'altra è ed è un modo di essere dell'essente in quanto essente [incluso il positivo significato di "nulla"]. Nessun

---

e che in vari modi gli si oppone. E il destino […] è innanzitutto l'apparire del senso che compete alla *differenza* (ossia alla differenza dei differenti). Discutere e opporsi al destino è quindi un *differirne*. E proprio per questo è *condividerne*, più o meno inconsapevolmente, il tratto originario: l'affermazione della differenza» (p. 138); «Ben vengano dunque le obbiezioni, purché intendano essere per davvero obbiezioni; ossia intendano *differire* da ciò contro cui obiettano e tengano quindi in gran conto la *differenza* dei differenti e l'impossibilità di negarla. E, una volta che avranno fatto tutto questo, capiranno di tener in gran conto proprio quel Contenuto contro il quale esse vorrebbero andare» (p. 179); «Chi obbietta contro la struttura originaria della verità […] intende dire la stessa cosa contro cui egli obbietta? Penso che tutti noi si risponda di no: altrimenti la sua non sarebbe un'*ob-iezione* ("*ob*" vuol dire "contro"). Anche quando si proclama assolutamente problematica e ipotetica, l'obbiezione assume come indiscutibile – incontrovertibile! – la *differenza* tra quello che essa dice e ciò contro cui essa dice. Alla base di ogni obiettare […] c'è la differenza dei differenti, cioè il riconoscimento che i differenti sono differenti – quella differenza che è appunto il contenuto primario della struttura originaria» (p. 246).

[71] E. Severino, *Dispute sulla verità e la morte*, cit., p. 84.

[72] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 467-72.

abisso, nessun "assolutamente Altro", nessun "indicibile" può riuscire a porsi al di fuori dell'essente in quanto essente»[73].

NOTA 1: Sull'angoscia di essere "Dio"

Ma la *Gioia* (e la sua Gloria – che è infinita: un itinerario in cui all'infinito si vien mostrando un'infinità di infiniti) è tutt'altro dalla "felicità", com'è intesa dal mortale nella terra isolata e cioè come *volontà soddisfatta*, termine agognato (e mai conseguito) di ogni nostro *desiderare*[74].

Non può dunque non apparire strabordante, smisurata e perciò del tutto inconcepibile all'io della volontà empirica. Si ha un bel dire che

prima del tramonto della Follia, l'uomo è rattrappito. Nelle sue certezze, anzitutto. È infinitamente più di quello che crede di essere. Rattrappito persino quando crede di essere Dio o il figlio di Dio, o che la sua anima sia immortale o che anche il suo corpo possa risorgere.
E' rattrappito anche nei suoi desideri: non perché debba desiderare di più, ma perché l'uomo desidera quando non è consapevole della propria infinita ricchezza e della necessità che tale ricchezza si faccia innanzi lungo un percorso a sua volta infinito al quale, dunque, si addice la parola "Gloria"[75].

Ma è appunto questo dire che lo lascia sgomento!

Certo, innanzitutto l'io empirico della volontà (l'individuo, l'io psicologico, l'esser uomo che appare nel cerchio di ogni Io del destino – "con nome e cognome", diceva Gentile), che vive la terra isolata come il "tutto sicuro", cioè evidentissimo e certissimo (con tutti i suoi problemi di sopravvivenza: economici, politici, sanitari, educativi, familiari, psicologici…), si angoscia per il dolore e la morte, propri e altrui.

Ma può accadere che l'io empirico che, volendo testimoniare il destino, crede di capire e condividere ciò che il destino manifesta, si angosci invece di fronte all'eterno e all'immenso che l'uomo mostra di essere nel destino come destino. Il sole dell'uomo è destinato a disvelare all'infinito, nella Gloria, la propria eterna infinità, il proprio essere il sempre più concreto apparire dell'infinità concreta ed eterna del Sole di tutti i soli. Nell'io empirico che crede di capire e condividere il destino, l'angoscia è di vedersi destinato a qualcosa di infinitamente più alto di ogni Dio e di credersi incapace di reggere questo peso. Ma questo io può così angosciarsi perché la sua incapacità di capire il destino include l'incapacità di capire che non è lui ad essere quell'immenso e ad essere destinato a mostrarsi tale, ma è il mio e l'altrui esser Io del destino, il quale vede che la volontà e quindi ogni forma di dolore e di angoscia appartengono alla terra isolata – destinata al tramonto e ad esser peraltro eternamente conservata nel suo essere oltrepassata[76]

---

[73] E. Severino, *Storia, gioia*, cit., p. 141.

[74] La fede dominante del "mortale", fondamento di ogni altra: che il nulla sia qualcosa (giacché si crede che il qualcosa era e sarà nulla). Per conseguenza necessaria e del tutto inconsapevole, guida del nostro cieco andare, «noi ci troviamo nell'oscurità più profonda, giacché la più profonda radice di ogni oscurità è credere, appunto, che il nulla, l'assolutamente nulla, sia qualcosa, e vivere conformemente a questa convinzione. L'intero universo è sbilanciato, spaesato, sfigurato e noi viviamo in esso, sbilanciati, spaesati, sfigurati, per quanto grandi e belle e potenti siano le cose da noi fatte e pensate. Nell'oscurità, che senso possono avere la salvezza, la felicità, il piacere? Infatti, anche se non vogliamo riconoscerlo, noi, in fondo – un fondo che spesso si lascia vedere – siamo sempre scontenti di ciò che siamo ed abbiamo» (*Il tramonto della politica*, cit., p. 119).

[75] E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 154.

[76] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 139. «Quando crede di capire il linguaggio che testimonia il destino, l'io empirico si rifiuta di esser destinato a sopportare il dolore universale. Ma non capisce che non è lui ad avere questa destinazione, bensì il nostro esser Io del destino» (E. Severino, *Storia, gioia*, cit., p. 168).

Ed è chiaro che ricondotto entro i parametri dell'io empirico della volontà – agli occhi del mortale, cioè –, il Contenuto incontrovertibile del *destino* assume fatalmente il connotato della fede (risolvendosi in un equivoco).

Ascoltando il linguaggio che testimonia il destino, l'io della volontà che appartiene alla terra del cerchio originario – ossia il "mio esser io", che peraltro è il portatore di quel linguaggio; e si sente vicino alla morte – *prova gioia* venendo a sapere che l'istante della morte è l'imminenza della Gloria della Gioia. […] Ma questa gioia provata è un equivoco. (E tuttavia è provata). Un equivoco in molti sensi. Non tanto perché quella gioia provata da un io della volontà non è la Gioia che è la stessa totalità infinita degli essenti […], ma, innanzitutto, perché il "sapere" posseduto da un io è una fede, e se si crede […] che un contenuto saputo nella fede sia lo stesso nel caso in cui esso sia saputo anche nel destino della verità, questo credere è una contraddizione, perché tale contenuto non è lo stesso, ma è diverso. Tutto ciò che l'io della volontà ascolta e sa è il contenuto di una fede, ossia non è verità[77]

Il nostro esser a un tempo – in superficie e nel profondo (inconscio dell'inconscio) – io della volontà empirica e Io del destino, ove il contrasto fra le due sfere mette temporaneamente in ombra il secondo, sì che il primo tende a impadronirsi della scena – ma la testimonianza del *destino incomincia* a gettare ombra sulla sua pretesa di assolutezza –, importa da un lato il tentativo da parte dell'io psicologico di impossessarsi del *destino* e perciò di capirlo (in verità sfigurandolo), gioendone ma anche angosciandosene; dall'altro un doloroso ondeggiare fra le due prospettive, ove la testimonianza del *destino*, fattasi innanzi, tende però – nell'urgere del mondo, cui l'io empirico è pronto a dar senz'altro credito – ad esser tralasciata e addirittura dimenticata.

Nel seguente passo (*speculativamente autobiografico* – perciò, anche, commovente), Severino disegna questa sofferta fenomenologia.

Ma il mio esser io non solo ha fede di trasformare la terra […] ma crede anche di saper testimoniare il destino e di capirlo e gioirne, e a volte temerlo. In tal modo il destino è un voluto, un "amato", ossia è incluso nella terra isolata; quindi non è il destino – nemmeno quando il mio io ne gioisce, credendo di sapere che l'imminenza della morte è l'imminenza della Gioia […]

Il mio io vuole, gioendone, il destino della verità (e tuttavia insieme tradendolo nella misura in cui egli vive come scopo il proprio gioire). Ciò accade all'interno di una continua oscillazione (presente nella terra isolata del cerchio originario), dove il linguaggio che testimonia il destino appare (facendo gioire il mio io) ed è dimenticato; è assente e riappare – e quando è dimenticato ed è assente si fa avanti, più gravoso, il dolore per ciò che la mia volontà non ha ottenuto e ha perduto. Ma quando il linguaggio che testimonia il destino si ripresenta nel mio esser io, si ripresenta anche quel gioire che, sì, tradisce la verità del destino, ma riempie l'anima. È ambiguo, il gesto del linguaggio che vuole indicare il destino [cfr. *NOTA 2*]; esso è una forma della terra isolata; in quanto fede è malafede; è ambigua l'"anima" stessa che ne è riempita, cioè la volontà del mio esser io. E tuttavia l'apparire di quel gesto – l'apparire pertanto del mio stesso io e del mio ambiguo gioire – conduce nel cerchio originario una terra isolata che è nuova in ogni sua parte, sebbene essa stessa venga e vada come quel gesto […]

L'andirivieni di quel gesto è insieme il mio continuo oscillare tra l'essere una volontà che vuole trasformare la terra lasciando ai margini, o addirittura dimenticando il linguaggio che testimonia il destino, e l'essere una volontà che avendo presente tale linguaggio sa (è convinta, ha fede) e dice di essere malata (cioè negazione della verità) non in quanto voglia questo piuttosto che quest'altro, ma in quanto volontà, e dunque qualsiasi cosa voglia e faccia (compreso il non voler più volere, che è anzi una delle forme eminenti della volontà). È il contenuto di una fede il suo sapersi malata – ma non perché invece sia sana (giacché il suo credersi sana è il contenuto di una fede ancor più malata) […]

Pur essendo un gesto che, proprio in quanto volontà di testimoniare, cioè di designare, è negazione del destino [cfr. *NOTA 2*], la volontà testimoniante lascia apparire il destino e il destino della terra: non lo conduce

[77] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 439-40.

nell'apparire (perché anzi è tale testimonianza a sopraggiungere nel cerchio dell'apparire del destino), ma incomincia a sottrarre il suo apparire alla prevaricazione delle voci che testimoniano la terra isolata.
D'altra parte, ciò non significa che questo diverso modo dell'errare "debba esser preferito" a quello in cui la volontà ignora la propria malattia. Il "dover preferire" presuppone una volontà libera, posta di fronte a un'alternativa in relazione alla quale abbia la capacità di scegliere il dovuto: il dover preferire presuppone l'impossibile, il nulla. Sebbene con un ritmo apparentemente casuale, la mia continua oscillazione tra quei due modi dell'errare accade con necessità (come tutto ciò che è inviato dalla destinazione di ogni cerchio del destino). Prima dell'avvento della terra che salva, tutti i popoli sono destinati a questa oscillazione – sono destinati, tutti, ad esser portatori della testimonianza del destino[78].

NOTA 2: Sulla volontà di testimoniare il destino (e il linguaggio)

Nella sua forma originaria il linguaggio, in ogni sua modalità, in quanto *volontà* che qualcosa sia segno di qualcos'altro «è l'interpretazione che isola la terra dal destino»[79].

Un evento ha ed è un certo significato che, come tale, non è il segno di qualcos'altro. Il mortale impone a tutte le cose della terra – venti, nubi, lampi, tuoni, pioggia, luci, tenebre, voli di uccelli, viscere di viventi – di essere segno di altre cose. La parola e la scrittura sono solo un aspetto, sebbene il più complesso e potente, di tale imposizione […] Questa volontà, d'altra parte, non è intenzionale: è necessità che l'isolamento della terra accada e che in esso il mortale voglia dar segni alle cose – e quindi voglia l'impossibile[80]

Anche il linguaggio che parla del *destino*, dunque – la testimonianza del *destino* –, in quanto tale, appartiene essenzialmente alla follia. Il che non significa però che la malattia che lo affligge riguardi anche *ciò* che viene detto. Infatti se la volontà di testimoniare il *destino* è a sua volta una forma dell'errare, non per questo è un errare anche il *destino* designato: «Che la testimonianza del destino sia un linguaggio mortale, non ha nulla a che vedere con una situazione in cui l'apparire del destino della verità sia alterato e velato [totalmente] dal linguaggio che ne parla. Il senso non è il segno e la malattia del segno non è la malattia del senso *in quanto senso*»[81].
Certo, e daccapo, anche il linguaggio che testimonia il *destino* è volontà di potenza (cfr. *La Gloria*, XXI, §§ 3-4), il che significa che

nemmeno questo linguaggio è il destino. Il destino è altro da esso, perché nel linguaggio da cui è testimoniato il destino appare come un designato e quindi come altro da ciò che esso in verità è. La testimonianza del destino non ne è l'apparire, ma mette in questione i linguaggi che testimoniano soltanto la terra isolata. Tuttavia il linguaggio che testimonia il destino dice l'incontrovertibile, ossia è il segno e l'aspetto del destino, perché, pur rendendolo un designato, e cioè alterandone il volto, non lo altera fino al punto di non lasciar apparire che la negazione del destino è autonegazione[82].

---

[78] *Ibid.*, pp. 461-4.
[79] E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 469. «Il linguaggio è un modo di far diventar altro le cose perché, da un lato, vuole che un certo essente, che ha già un proprio contenuto, sia *segno* di qualcosa, ossia vuole far diventar altro quel contenuto, dall'altro vuole che un cert'altro essente, che a sua volta ha già un proprio contenuto, sia il *designato* da quel segno, ossia vuole farlo diventare anch'esso altro da ciò che esso è […] Si aggiunga che, nonostante l'apparente casualità del suo variare, nemmeno la volontà del linguaggio è "libera" (come a volte ritiene di essere), ma, come tutto ciò che sopraggiunge (ossia come tutti gli essenti della terra e pertanto della terra isolata), segue un cammino immodificabile» (E. Severino, *Dispute sulla verità…,* cit., p. 157).
[80] *Ibid.*, pp. 469-70.
[81] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 549.
[82] E. Severino, *Oltrepassare*, pp. 132-3.

Anche il linguaggio che testimonia il *destino*, ripetiamo, è volontà (dunque, che è lo stesso, volontà interpretante che è volontà di potenza); lo è nel senso che *è fede di esserlo*. Tale linguaggio, nel suo sopraggiungere necessario, appare cioè unito alla fede di essere un voluto. E' un eterno (sopraggiungente), che appare avvolto dalla fede inconscia di non esserlo. La parola, in generale, implica tale fede: un eterno che appare avvolto dalla fede (eterna) di essere un voluto. Che la parola sia "volontà di dire" significa appunto questo: non appare se non in uno con l'apparire della fede di esser volontà. Forse che infatti il sopraggiungere del linguaggio (e del linguaggio che parla del *destino*) non è un eterno che incomincia ad apparire? Certamente; ma appare appunto come un eterno *voler* parlare. E cioè come "operatività", "prova", "volontà" di far diventar altro. In questo senso, per crasi, *il linguaggio è volontà*, perché si presenta all'interno della fede di esserlo e cioè alla fede, che è volontà, di esser volontà.

Severino dedica in particolare un saggio – *Oltre il linguaggio* (op. cit) – al problema in questione.

In esso, fra l'altro, si mostra che il *significato* non che distinguersi dalla parola, anche la oltrepassa e necessariamente anzi, nella misura in cui si tratta dell'incontrovertibilità del *destino*. Laddove il *destino* è tale – incontrovertibile, negazione della sua negazione – non in quanto detto, ma in quanto si tratta di un significare innegabile: «Anche il destino della verità e dell'essere si presenta all'interno del linguaggio e della storicità del linguaggio; ma il destino *sta* e non si lascia travolgere dal divenire della parola perché in esso l'identità che si manifesta nelle differenze [storiche] del linguaggio è l'innegabile»[83].

Un passo, questo, che giustamente G. Goggi (*op. cit*. p. 308) riconduce a quest'altro passo de *La Gloria* (cit., p. 475), relativo alla differenza fra l'apparire del *destino* e il linguaggio, sia pure quello che parla del *destino* stesso: «L'affermazione che, nel linguaggio della testimonianza del destino, il destino non può apparire, *non* mostra che, nel linguaggio, quella negazione [del *destino*] *non* sia autonegazione, ma mostra che, *nonostante l'autonegazione della negazione del destino*, nonostante cioè l'incontrovertibilità del destino, che viene indicata dal linguaggio, è impossibile che un contenuto del linguaggio (cioè della volontà, della fede) riesca ad essere il destino della verità».

«Il destino non è non appare perché è detto, ma può esser detto perché appare»[84]

Nella misura in cui il *destino* è l'incontrovertibile non in quanto è designato dal linguaggio che lo testimonia – e quindi appaia nel suo esser distinto dal proprio esser designato –, «il destino, in quanto tale, è l'*indicibile*. Indicibile è l'apparire del destino, a cui il linguaggio si riferisce. Il destino è l'incontrovertibile in quanto è l'indicibile: nel senso che non si esaurisce nel linguaggio che lo testimonia, non coincide col proprio esser designato, ma trascende il linguaggio, trascende il proprio esser designato, ed è l'apparire dell'immenso spettacolo della verità degli essenti»[85]. L'indicibilità del destino essendo «la stessa totalità delle determinazioni del destino – indicibilità inclusa – in quanto appare nella sua trascendenza rispetto al linguaggio che la testimonia»[86].

---

[83] E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 160. L'incontrovertibile non è cioè tale in quanto "detto", ma *nonostante* il suo esser detto è quel significare eminente che, unico, implica l'autonegazione della propria negazione.

[84] E. Severino, *Storia, gioia*, cit., p. 175.

[85] E. Severino, *La morte e la terra*, p. 126.

[86] *Ibid.*, p. 129. Come infatti si mostra, in particolare, in *Oltre il linguaggio* (Parte Terza, II), il linguaggio che intende designare il destino è *concetto astratto dell'astratto*; nel senso che presenta quella che è la totalità infinita dello sfondo di ogni cerchio (la persintassi, la struttura della verità: infinita anzitutto perché sono in esso presenti le tracce del Tutto infinito) secondo una successione di determinazioni, che appiano così *via via*, le une senza le altre. In tal senso la parte (l'astratto) appare astrattamente. Onde il significato esplicito che di volta in volta è nominato è incontrovertibile non in quanto tale, ma «in virtù del significato implicito a cui l'esplicito è necessariamente unito e che è il sottinteso essenziale [concreto e totale] dell'esplicito» (*Oltre il linguaggio*, cit., p.196); «L'"implicito" del linguaggio che parla dell'originario è l'*apparire* della totalità dell'originario» (*ivi*. p. 189). In questo senso deve dirsi che l'essenza *linguistica* del *destino* (la sua testimonianza) «altera e nega il destino *non* nel senso che essa si costituisca come una contraddizione normale […], ma nel senso che tale testimonianza è *contraddizione C*. Ciò significa che, in quanto designato, il destino è *contraddizione C*, il cui superamento non è dato dalla negazione del contenuto del destino, ma dall'oltrepassare l'astrattezza di tale

Nel tempo del contrasto tra pura terra e terra isolata, l'"affermazione" dei tratti del destino […] è incontrovertibile solo in quanto essa è l'apparire di quei tratti nel loro essere espressi dal linguaggio. Nel tempo di quel contrasto, si è detto, perché col tramonto a cui la terra isolata è destinata, dunque col tramonto della volontà-fede e quindi della volontà che guida il linguaggio, tramonta anche l'"affermazione" del destino, che pertanto continua ad apparire, non più contrastato, come puro significato[87].

Vale a dire che l'avvento della "terra che salva", importando il tramonto dell'isolamento (del dolore e della morte), dunque della volontà *e perciò del linguaggio*, porta con sé l'assoluta *trasparenza* del significare e perciò la fine di ogni *equivoco dialogico* (fra coscienze mortali).

Ogni "dialogo" fra "mortali" è essenzialmente un equivoco e cioè un *credere* di capirsi o di non capirsi (che è pur sempre un *credere* di capire – di non essersi capiti). Ma quando tramonta l'isolamento e il *destino* non appare più contrastato, tramonta anche la volontà e dunque anche quel modo del volere che è il linguaggio. «Con la verticalità appare il "venerdì santo", la "pasqua" della terra che salva, la Gioia: i cerchi del destino che in noi hanno già da sempre oltrepassato il nostro esser mortali non hanno bisogno di capirsi e di comunicare perché sono totalmente trasparenti gli uni agli altri»[88]

Che c'è di "più simile" a tal condizione, in seno alla follia del diventare/essere nulla, del Paradiso cristiano, in cui, in linea di principio, non c'è più bisogno di parole storiche (lingue e linguaggi), giacché *ogni beato è limpido, diafano e puro a ogni altro in Dio*?

(E d'altra parte il linguaggio – inevitabilmente un linguaggio storico – che testimonia per la prima volta il *destino*, con tutti i limiti che lo caratterizzano e lo differenziano dal *destino*, merita un'*apologia*:

Quando il linguaggio incomincia a testimoniare il destino, non per questo la terra isolata, cioè la volontà, giunge a compimento o scompare; tuttavia appare la testimonianza che la terra è, appunto, isolata, ossia è l'*alienazione* della verità del destino e quel culmine dell'alienazione che è il nichilismo. La terra isolata non se ne avvede e tuttavia, con la testimonianza del destino, incomincia ad apparire la relazione tra la dimensione vivente che non sa della propria alienazione e tale dimensione in quanto saputa come alienazione. Non solo: quando il linguaggio incomincia a testimoniare il destino l'*intera* dimensione dell'alienazione vivente, pur non sapendo di esser tale, incomincia a mostrare nel proprio sguardo (nello sguardo stesso della terra isolata) un volto *diverso* [nel senso che – per il nesso necessario ed eterno intercorrente fra tutti gli enti – appare necessariamente in essa, pur non rilevata e tanto meno decifrata, la *traccia* di tale essente, cioè di tale testimonianza] [89]).

---

contenuto – l'astrattezza che è l'isolamento dei tratti testimoniati di tale contenuto. La testimonianza del destino è questo incessante oltrepassamento, che ritorna continuamente sui propri passi […] La testimonianza del destino non è d'altra parte un percorso infinito, perché la terra isolata è destinata al tramonto, e perciò destinata al tramonto è ogni volontà del mortale, e pertanto anche la volontà del linguaggio e della testimonianza del destino» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 235).

[87] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 70.

[88] E. Severino, *Storia, gioia*, p. 179. Il grande Plotino: «…lassù tutto è trasparente, nulla è tenebroso e impenetrabile, ognuno è manifesto ad ogni altro nel suo intimo e in ogni dove, poiché la luce è manifesta alla luce. E infatti ognuno porta in sé tutto e in ogni altro vede tutto: perciò ogni cosa è dappertutto, ogni cosa è tutto e ciascuno è tutto e lo splendore è infinito. Ciascuno di quegli esseri è grande, poiché lassù anche il piccolo è grande; lassù il sole è tutti gli astri, e ogni stella è tutti gli astri insieme. Eppure ogni singolo essere è diverso e, nello stesso tempo, tutte le cose appaiono in esso. Lassù è puro anche il movimento…» (*Enneadi*, cit., V, 8, 4, p. 911).

[89] E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 338.

6. PRESAGI DEL DESTINO: SAN PAOLO ED E. SEVERINO (DOLORE E GIOIA 1)

Vannini, l'abbiamo detto, si rivolge ai "filosofi del *Lógos*" – Eraclito, Platone, Eckhart, Spinoza, Hegel –, per i quali, scrive, «tutto ha una ragione, tutto ha una causa, e dunque tutto è giusto e buono»[90].

Si tratta di un grande equivoco.

Prendiamo Hegel (che in sostanza recupera la tradizione eracliteo-platonico-cristiana). "Tutto è bene": «ma questa totalità è la totalità dell'essenziale e del profondo [della struttura delle categorie], non dell'accidentale e della superficie. La superficie dell'essenza [l'"accidentale", che individua la categoria] è caduca [esce e torna nel nulla]. E tuttavia è la dimensione in cui l'uomo si riconosce e in cui vive. Che tutto sia bene in senso hegeliano [o eracliteo, platonico, eckhartiano, spinoziano] è quindi deludente»[91].

In verità il facilismo del "tutto bene", quanto meno (ma poi non può reggere nemmeno così: Leopardi se ne avvede per primo), *coesiste*, non si può non riconoscerlo, con un'incessante valanga di "male"; il "male" (creduto) *vero e reale* consistendo dell'annientamento di essenti – "accidentali" fin che si vuole, ma "enti", che perciò annientandosi, diventano *identici al niente*: ecco il "male" (l'errore, la radice di ogni dolore: la follia): l'identità (creduta) di ente e niente, che la vacua banalità del "tutto è bene" si affretta a nascondere sotto la propria inconsistente retorica.

Nei cosiddetti "filosofi del *Lógos*" la redenzione dal dolore abbandona così al nulla la maggior parte di ciò che sta a cuore all'uomo!

> Ma vi è un'altra possibilità […] implicata dalla coscienza dell'eternità [incontrovertibilmente fondata] dell'essente […] Poiché tutto è eterno, tutte le contraddizioni del finito sono già da sempre risolte: il loro risolvimento non può essere un essente che ancora non esiste, e sia nulla, e debba attendere dal futuro la propria esistenza. Ogni contraddizione, cioè ogni dolore patito, è anche già da sempre superato. L'uomo non è un essere che, semplicemente, patisce il dolore: patisce il dolore essendone tuttavia già da sempre al di fuori, nella Gioia. Poiché questa parola significa qui il superamento di ogni contraddizione, l'uomo è veramente *se stesso* non nella contraddizione del dolore (che appunto lo allontana e lo separa da se stesso), ma nella Gioia, che si fa sentire anche quando non è avvertita e anche quando l'uomo soffre, nella disperazione più profonda, i patimenti più atroci. Potremmo dire che *quello dell'uomo è il dolore di un Dio – anzi del più alto tra gli dèi – che crede di essere uomo* [corsivo nostro][92].

Si veda in merito questo grande presagio di Eckhart:

> Se vuoi veramente sapere se il tuo dolore è tuo o di Dio, lo riconoscerai così: se viene da te, qualunque sia il suo modo, questo dolore ti fa male ed è duro a sopportare. Ma se soffri per Dio, e per Dio solo, questa sofferenza non ti fa male e non ti è grave, perché Dio porta il peso. In verità, se esistesse un uomo che vuole soffrire per Dio e per Dio soltanto, e se tutta la sofferenza che tutti gli uomini hanno sopportato e il mondo intero sopporta si abbattesse su di lui, questo non gli farebbe alcun male e non gli sarebbe grave, perché Dio porterebbe il peso[93].

---

[90] *Mistica e filosofia*, cit., p. 130.
[91] E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 270.
[92] *Ibid.*, p. 271.
[93] *La nobiltà dello spirito*, cit., p. 18.

Ma noi crediamo che se presagi del *destino* – essendo questo onnipresente e però onni-trapelante – sono necessariamente rintracciabili, più o meno mascherati, entro tutte le grandi forme della sapienza metafisico-nichilistica (occidentale e orientale), nell'Epistolario paolino essi si condensano e si raccolgono con una potenza profetica particolare. Sì che, al di fuori del colossale fraintendimento (su tutti si pensi a *Vita di Gesù* del 1863, di E. Renan) per cui Paolo è addirittura inteso come *disangelista* (come ancora oggi lo giudica Vannini, e in tal modo contrapposto, in particolare, all'evangelista-filosofo san Giovanni), ai nostri occhi la sua figura e le sue Lettere costituiscono un riferimento privilegiato da un lato per giustificare la tesi di fondo di questo nostro lavoro e cioè per mostrare nel modo più esplicito l'estrema vicinanza, nell'abissale lontananza, da parte del cristianesimo al *destino della verità*; dall'altro, di rimbalzo, per fondare sul *destino* quello che per noi, tra i mille pervenutici, quello di Paolo è il cristianesimo più autenticamente "cristiano" (anche perché non di rado inclusivo di apici speculativi e, parallelamente, di vertigini mistiche).

Laddove, *proprio perché* le contraddizioni sono radicali, giacché, non rinunciando all'"evidenza" del mondo e del (far) diventar altro, nemmeno si rinuncia a una virgola circa lo scandalo estremo della crocefissione, morte e resurrezione di Cristo, uomo-Dio, e con lui di ogni uomo (e anzi della Natura stessa) in prospettiva di una "vita" infinita e gloriosa, *proprio perciò* (proprio in quanto ancora al di qua rispetto a quel progressivo scivolamento filosofico-laico, in cui la salvezza finisce per riguardare non più che la larva di un Universale immanente) si presenta – sia pur in forma scaravoltata e nichilisticamente compromessa – l'*esigenza* fortissima di un'ontologia che garantisca la salvezza del Tutto. *Come se* nulla andasse nel nulla.

I presagi sono davvero grandiosi (che grave errore, ripetiamo, vedere in Paolo l'affossatore del cristianesimo – lui che lo solleva anzi al suo diapason!) e non si saprebbe a quale riferirsi per primo.

Pensiamo sia allora il caso di incominciare evocando il *nuovo* contesto in cui, questo geniale plasmatore della lingua greca, colloca il messaggio cristiano. Il che è già sufficiente, ci pare, perché si profili all'orizzonte la "similitudine" in parola.

In merito, consideriamo quelle che a buon diritto possono essere considerate le parole chiave dell'orizzonte teologico-escatologico paolino[94].

Sarcs (σαρξ), che in greco significa "carne", assume in Paolo una valenza molto più profonda, di natura metafisico-morale: a indicare il substrato maligno che ogni uomo (e addirittura ogni essente) si porta in seno dopo il peccato. Isolatasi da Dio in Adamo – che vuole per tutti questa tragica separazione originaria –, l'umanità brancola nella notte dell'errore, affastellando inevitabilmente peccato a peccato (*amartía*, αμαρτία), confermando così, incessantemente, il distacco di base. Né può valere, in tale situazione di erramento generale il tentativo (per eccellenza greco) di salvarsi autonomamente, da parte dell'uomo, con le proprie opere (*nómos*, νόμος) (Qualcuno ha giustamente sostenuto che, concettualmente, il Medioevo incomincia con il Concilio di Cartagine del 417, in cui papa Zosimo pronuncia la condanna del Pelagianesimo – che è dire dell'auto-salvazione).

In qualche modo facendo inconsapevolmente eco ad Anassimandro, per il quale Δίκη è l'originario "esser sé" di ogni essente in seno all'Ἄπειρον, originariamente violato – donde il "mondo" e il contrasto incessante che lo costituisce. Ove solo con la "morte" dei contrastanti, espiazione della misteriosa "Colpa" principiale, radice di ogni altra, è ripristinata la Quiete iniziale.

Ha scritto E. Severino:

Se l'uomo non si libera dalla colpa originaria, cercherà invano il rimedio dei mali […] Così, pensano le religioni. Ma così pensa sostanzialmente anche la filosofia della tradizione dell'Occidente. Il nostro tempo rifiuta invece questa visione. Eppure essa è l'immagine [il presagio!] di un pensiero più profondo – del pensiero

[94] In ciò, tenendo in considerazione l'interessante conferenza di G. Ravasi, tenutasi a Genova il 15/3/2008, dal titolo "San Paolo, servo di Cristo, apostolo per vocazione".

inaudito, diciamo (che non è un prodotto dei mortali o dei divini, sebbene stia al fondo della coscienza di ogni uomo, anche se non gli presta ascolto).
I gesti più indispensabili alla vita – come il cibarsi [perciò san Paolo invita a mangiare e bere dinanzi a Dio, «per la gloria di Dio»: 1 *Cor*, 10, 31] – sono sentiti, già sin dall'inizio, come gli errori più profondi, la vita stessa è deviazione, colpa. Anche per Eraclito la vera morte è nascere[95]

Sarcs, amartìa, nómos: si tratta, in Paolo, dell'atmosfera o dell'orizzonte "più simile", nello sguardo del *destino*, all'accadere della Follia. Le due prospettive si intrecciano intimamente, giacché l'una (il cristianesimo di Paolo) è, diremmo, l'*immediato* esito dell'isolamento dal *destino* dell'altra (la "pura terra"). Esse dicono *lo stesso* cioè, ma l'una – in forma isolata e separata, *senza* però ulteriori sviluppi radicalizzanti in seno all'isolamento stesso e perciò, paradossalmente, nella sua *impura purezza* –, fra le diverse prospettive di salvezza escogitate dalla terra isolata, ci pare che sia la "più simile" all'altra. L'accadere dell'Errore – la separazione da Dio, l'isolamento dal *destino* (rispettivamente: per libera scelta, e per necessità) – nel "paradiso terrestre", e cioè – nello sguardo del *destino* – nel «tempo in cui la terra isolata non è ancora sopraggiunta nello sfondo di ogni cerchio»[96] e dunque, anzitutto, nel *primo* cerchio, il "cerchio dell'alba"[97] (e, simultaneamente, dell'*assenza* dell'alba negli infiniti altri cerchi), costituisce l'alienazione trascendentale (*Sarcs*, nella prospettiva paolina). Non tramontando la quale non può non crescervi sopra, diciamo così, il "sistema" stesso dell'*amartìa* e, al tempo stesso, nell'avvertimento del male di vivere che si fa culminante come dolore e morte, il tentativo stratificato di liberarsene con le proprie opere: *nómos*, dice Paolo – si pensi all'agire umano in sede politica e ormai, dopo due millenni, fattosi "estremo" (estrema creatività/distruttività), in quanto Apparato planetario scientifico-tecnologico. Ma Paolo è tassativo in merito: l'auto-salvazione è esclusa. (Nello sguardo del *destino* proprio perché l'"uomo" si *vuole* salvare, per quello che la volontà presuppone, proprio per quello non può salvarsi – essendo al tempo stesso già da sempre salvo (anche come io empirico) *per altro*: quel "più simile" alla "grazia", della quale parla l'isolamento cristiano, in cui consiste il *destino*).

Ed è di notevole interesse in merito, diremmo, la profezia paolina (2 *Tess*, 2) circa la necessità dell'avvento e del conseguente fallimento del sistema della volontà di potenza e dei suoi «prodigi di menzogna» (2, 9), che Paolo riconduce al «mistero dell'iniquità» (2, 7), «alla parusia dell'iniquo [che] avviene per opera di Satana, con ogni genere di [illusoria] potenza e con miracoli di menzogna» (2, 9). Alcuni segni precederanno dunque l'avvento del Signore, che non verrà «se prima non viene

---

[95] *L'intima mano*, cit., pp- 126-7.

[96] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 343.

[97] Una delle più rilevanti aporie del destino (*Oltrepassare*, pp. 400 sgg.) è infatti la seguente: com'è possibile che *lo stesso* sfondo (trascendentale) di tutti i cerchi (necessariamente molteplici e anzi infiniti: cfr. *La Gloria*, cit., IV), identico cioè in ciascuno, possa implicare destinazioni diverse (stante appunto la parimenti necessaria diversità dei cerchi)? Si direbbe: impossibile, «come è impossibile che, se è necessario procedere in una certa direzione, sia insieme necessario procedere in un'altra» (*Storia, gioia*, p. 147). Sennonché l'obiezione presuppone il sopraggiungere *sincronico* della terra nei diversi cerchi. Ebbene, è questa "sincronia" l'impossibile: non già che gli sfondi siano uguali e nemmeno che i cerchi siano molti (infiniti) e perciò diversi (tutto questo è anzi necessario), ma che *l'alba della terra* «abbia a entrare in tutti i cerchi in un unico evento» (*Oltrepassare*, cit., p.401). «La pluralità dei passi è il succedersi delle terre: la successione per la quale esiste un primo cerchio dove lo sfondo implica necessariamente la destinazione *di quel cerchio* (ossia la destinazione della terra dell'alba) e *non* quella di altri cerchi. Negli altri cerchi la terra entra successivamente via via» (*Dike*, cit., p. 251). «Ciò significa che soltanto nel cerchio dell'alba il suo sfondo è destinato all'alba della terra: soltanto in questo cerchio la destinazione del suo sfondo è destinazione a quell'alba e al dispiegamento infinito della terra che a tale alba è necessariamente legato. La destinazione di ogni altro cerchio alla terra è quindi diversa dalla destinazione del cerchio dell'alba: appunto perché in nessun altro cerchio la terra può albeggiare e quindi si affaccia in ognuno con un volto diverso. Ogni volto è diverso perché è preceduto, in un altro cerchio, da un altro volto della terra, cioè da un'altra terra» (*Oltrepassare*, cit., p. 402). «D'altra parte, l'impossibilità di quella "contemporaneità" si riferisce al tratto iniziale, ossia a una serie finita di passi che la terra compie nei cerchi del destino» (*ibid.*, p. 404). (In ogni caso il problema s'impone – come si chiarirà in seguito – *prima* del tramonto della solitudine della terra).

l'apostasia e non si rivela l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, colui che si innalza su tutto ciò che è chiamato Dio o che è oggetto di culto, fino a sedersi egli stesso nel tempio di Dio, dichiarando se stesso Dio» (2, 3-4). Una profezia, diciamo, che si completa nella *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, laddove con sguardo davvero veggente, come evocando il nostro tempo – dunque la falsa sicurezza che lo segna, perché sono falsi i valori su cui retoricamente dà mostra di poggiare (si pensi anche alla critica di Heidegger) –, Paolo scrive: «Quando diranno: *Pace e sicurezza*, allora improvvisamente precipiterà su di essi la rovina, come i dolori del parto sulla donna incinta; e non sfuggiranno» (5, 3). Pace finta (che in verità è incessante guerra – se non militare, economica), sicurezza profondamente insicura quella di un mondo che ha voltato le spalle al problema della verità e vive (*sopravvive*, soddisfacendo tutti i bisogni della buccia dell'umano) *come se* "Dio" non ci fosse[98].

Come non pensare alla civiltà del Tecnica (e al capitalismo "democratico" che intende guidarla), in linea di principio (=sul fondamento *filosoficamente garantito* della morte di "Dio" e cioè di ogni limite immutabile) *pantocratica*, che detronizza il sogno del vecchio "pantocratore" celeste, presentandosi, «con tutte le seduzioni dell'iniquità» (2, 10), come il mega Strumento (che è al tempo stesso Scopo di sé), che è davvero in grado di spostare le montagne e risolvere in concreto, secondo quanto promette, il problema del dolore dell'uomo?

Un fallimento inevitabile mirabilmente già colto da Leopardi.

Se ne veda in particolare la *Palinodia al marchese Gino Capponi* (1835) in cui, unitamente ai tratti fondamentali della civiltà della tecnica e alla volontà di potenza come loro baricentro comune, sono richiamate «le miserie estreme / dello stato mortal» (v. 182-3): «vecchiezza e morte, / c'han principio d'allor che il labbro infante / preme il tenero sen che vita instilla» (vv. 183-4), di cui si dice – contro l'ottimismo imperante della civiltà scientifico-industriale ottocentesca – che «emendar, mi cred'io, non può la lieta / nonadecima età più che potesse / la decima o la nona, e non potranno / più di questa giammai l'età future» (vv. 186-9); «E indarno a preservar se stesso ed altro / dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa / eternamente, il mortal seme accorre / mille virtudi oprando in mille guise / con dotta man: che, d'ogni sforzo in onta, la natura crudel, fanciullo invitto, / il suo capriccio adempie, e senza posa / distruggendo e formando si trastulla» (vv. 165-72)[99].

Un fallimento inevitabile che, al di qua della stessa testimonianza del *destino,* la medesima essenza del mortale (della terra isolata, del nichilismo) può scoprire in se stessa, nella misura in cui, fattasi ontologicamente avveduta (sia pur all'interno dell'alienazione essenziale), si rende conto che il diventar nulla e da nulla è essenzialmente inaggirabile, perciò indominabile e imprevedibile. Onde ogni forma di "paradiso" della civiltà della tecnica «è destinato ad apparire come angoscia estrema del mortale, perché il sapere scientifico su cui è fondato, ha un carattere ipotetico, che non può liberare dall'angoscia del divenir altro, ossia dall'angoscia per liberarsi dalla quale il mortale ha evocato il mito, l'*epistḗmē,* la tecnica guidata dalla scienza moderna»[100].

La tecnica è tanto più potente quanto più ascolta la voce del pensiero filosofico del nostro tempo; ma appunto perché deve ascoltarla [giacché è quella che le assicura l'assenza di limiti assoluti e inviolabili: "Dio è morto" è teorema filosofico, non scientifico] ascolta che la propria volontà di vincere la morte e il dolore, per quanto

[98] Un altro passo di grande spessore profetico di Paolo: «Sappi poi che negli ultimi giorni sopravverranno tempi difficili. Gli uomini, infatti, saranno egoisti, amanti del danaro, vanagloriosi, arroganti, bestemmiatori, disobbedienti ai genitori, ingrati, empi, senz'amore, sleali, calunniatori, intemperanti, spietati, nemici del bene, traditori, protervi, accecati dall'orgoglio, amanti del piacere più che di Dio; gente che ha l'apparenza della pietà, ma ne rinnega la forza» (2 *Tim*, 3, 1-5). (Non si tratta di una nostra denuncia sterilmente "moralistica", ma del rilevamento di una tendenza inevitabile – al di sotto delle eventuali "migliori intenzioni", spesso tuttavia ridotte a vuota e ipocrita retorica: i "valori", la "solidarietà", la "pace", la "democrazia", lo "stato di diritto" ecc. – nell'orizzonte della "morte di Dio", al culmine del nichilismo).

[99] Cfr. in merito E. Severino, *Il nulla e la poesia…,* cit., X.

[100] E. Severino, *Oltrepassare,* cit., p. 597.

grandiosi siano i risultati che essa riesce ad ottenere, non può evitare l'impossibilità che l'essente – cioè piaceri, benessere, ricchezza, felicità, serenità, bellezza, verità, virtù, bene, potenza guidata dalla sapienza, nei quali l'essente consiste – incominci ad essere unito definitivamente all'essere, cioè incominci ad essere necessario ed eterno. Il *paradiso della tecnica* è il tempo in cui la potenza dell'essente è al culmine […]
Il paradiso della tecnica è il culmine della potenza, ma è anche il tempo in cui la potenza vede la propria essenziale impotenza, giunge cioè a sapere nel modo più perentorio […] che la potenza è radicale impotenza perché non può incominciare ad essere eterna e immortale e a rendere eterno e immortale lo smisurato carico di felicità che essa è riuscita a produrre. La potenza suprema è suprema impotenza perché è essenzialmente *destinata* a perdere se stessa e il proprio regno, il più grande di tutti, e la certezza della cui perdita è la più profonda delle angosce[101].

E si rilevi (lo abbiamo già detto: § 1, *NOTA 2*) che, in merito, Paolo giunge persino a sostenere che lo stesso erramento più decisivo e pericoloso è *necessario*. Infatti, scrive, è «Dio che manda ad essi una forza di errore, perché credano alla menzogna» (1*Tes,* 2, 11). *Necessità dell'iniquità*. (Se non per Dio, che avrebbe potuto scegliere altrimenti, quanto meno per l'uomo, una volta compiuta da Dio tale scelta). E suo necessario tramonto – come *presagio*, nella forma mitologica dell'Apocalisse cristiana; come verità incontrovertibile, nell'Apocalisse del *destino*. (Anche in Leopardi si può e anzi si deve parlare di una sorta di sbocco escatologico-apocalittico, alla fine dell'età della tecnica, che tuttavia non riguarda alcun "Dio", ma la Poesia: il canto potente cioè della Ginestra – del genio o poeta-filosofo –, che "salva", come "ultimo quasi rifugio", in virtù della potenza/purezza con cui è evocato l'Orrore medesimo, il diventar nulla del tutto – per un istante, in cui si condensa l'ultima illusione di stare al di sopra del nulla).

Ma *come* al trinomio negativo appena considerato (corrispondente alla terra isolata dal *destino*) – *sarcs, amartía, nómos* – , Paolo oppone innanzitutto la via della salvezza, a partire dalla nozione della "grazia" (χάρις), che richiede la fede (πίστις), onde il fedele trovi in ciò la propria giustificazione (δικαιοσύνη) e diventi nello spirito nuovo (πνεῦμα), figlio adottivo di Dio, *così* alla necessità del sopraggiungere (finito) della terra isolata, in cui la pura terra si trova irretita e rovesciata, della notte che cresce e delle opere, tutte fallimentari proprio in quanto (credute) "opere", *la testimonianza del destino* (che riassume in sé, oltrepassandone radicalmente l'inadeguata forma di presagio: χάρις, πίστις, δικαιοσύνη e πνεῦμα), in base alla necessità per cui nessun incominciante/sopraggiungente è inoltrepassabile, mostra l'incombere inevitabile del tramonto del "mondo" (*praeterit enim figura huius mundi*: 1*Cor,* 7, 31) e l'avvento (all'infinito) della Gloria della terra. «Attendono gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono», intuisce il genio di Eraclito (fr. 27).

«Ancora un poco, appena un poco, colui che viene giungerà e non tarderà» (*Eb*, 10, 37), scrive Paolo e, in aramaico, invoca: «*Maràna thà* (Signore nostro, vieni)!» (1*Cor*, 16, 22). E l'*Apocalisse* si chiude, com'è noto, con la grande promessa di Cristo: ἔρχομαι ταχύ, vengo presto! (22, 7 e 20) e con la corrispondente appassionata voce d'attesa: ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ: vieni, o Signore Gesù!

Ma *quando*? (Ecco un esempio di "mistero" che non si rivela un'autocontraddizione – com'è invece la nozione di una "sostanza" – l'*individua substantia* di Cristo – che, a un tempo, è Dio e uomo e cioè *Dio e non Dio*).

Scrive Paolo: «Circa il tempo e l'ora, o fratelli, non avete bisogno che ve ne scriviamo. Voi stessi infatti sapete perfettamente che il giorno del Signore arriva come un ladro di notte» (1*Tes*, 5. 1-2); e, in relazione a ciò, aggiunge: «Ecco, vi svelo un mistero: non tutti morremo, ma tutti saremo trasformati: in un istante, in un batter d'occhio, all'ultima tromba» (1*Cor*, 15, 51).

"Non tutti morremo": l'Apostolo allude a quelli che saranno in vita al momento della seconda venuta di Cristo e che, per entrare nella Gloria (essendo "trasformati"), dovranno pur, in qualche

[101] *Ibid.*, pp. 638-9.

modo, morire; non però sperimentando la morte come tutti gli altri e cioè come deperimento, dolore e agonia (è in questo senso che non moriranno).

Ebbene tal "suono di tromba" finale, in cui «i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati» (*ibid.*, 15, 52), in cui lo squallore diventa splendore, l'infermità potenza, il corpo naturale corpo spirituale (cfr. *ibid.*, 15, 43-44) e la morte è definitivamente *ingoiata nella vittoria* (*ibid.*, 15, 54) – moriamo attraverso tutta la vita e ciò che chiamiamo morte è in realtà la fine della morte (K. Rahner) – a noi appare, nella forma del mito, come il "più simile" a ciò che la testimonianza del *destino* nomina come la *verticalità*.

Presentare un contenuto così estremamente complesso (unitamente a tutte le correlative e vertiginose aporie che, detto empiricamente, Severino per primo pone a se stesso, risolvendole), inevitabilmente riducendone l'esposizione, significa finire involontariamente per opporre al (grande) mito paolino un altro (grande) mito, spacciandolo per "incontrovertibile" – si tratterà allora, quanto meno, di sottolineare con forza che il contenuto in parola *trova fondamento* nel *destino* o struttura originaria, sì che la nostra insufficiente esposizione fa riferimento ai (cosiddetti) testi di Severino, ove si trova appunto la fondazione compiuta di esso. (In particolare il tema, "preparato" ne *La Gloria*, IV sgg., trova la sua più esplicita formulazione in *Oltrepassare*, VII e *Storia, gioia*, Parte Seconda, II-IV).

In ogni caso, tenendo fermo la corrispondenza con il tratto "apocalittico" di 1*Cor*, 15, 51 sgg., inteso appunto, nello specifico di questo passo, e nell'orizzonte generale dell'Epistolario, come la dimensione sapienziale "più simile" alla necessità della *verticalità*, sul fondamento della struttura originaria del *destino*.

Giacché anche la "verticalità" accade "in un istante" (=accaduta già da sempre, eternamente, appare in un istante il sopraggiungente suo eterno apparire), manifestando a un tempo, in ogni cerchio, «un unico immenso bagliore dove appaiono tutti i dolori e tutti i piaceri, tutte le angosce e tutte le felicità della terra isolata»[102], *unitamente* al primo apparire della terra che salva (dall'isolamento e dalla morte): *nell'atto stesso* cioè in cui appare «il "venerdì santo" dello sconfinato bagliore della solitudine della terra», appare anche «la "pasqua" dell'ancor più sconfinato bagliore della libertà del destino […] un unico evento»[103]. Laddove la necessità del riapparire, in carne ed ossa, della totalità del dolore, sta in ciò:

> se la terra che salva non mostra la *necessità* del suo esser salvatrice, è infatti possibile negare che lo sia […] Perché lo sia [salvatrice], è necessario che essa mostri la necessità del suo esserlo; e l'apparire di questa necessità implica appunto l'apparire della totalità delle contraddizioni che sono determinate dal non apparire del contenuto concreto della terra che salva e che sono negate e oltrepassate dall'apparire di questo contenuto. Il convegno del "venerdì santo", dove l'infinità di tutte le terre isolate appare in ognuno dei cerchi, è una dimensione infinita; ma questa dimensione è soltanto un "punto" (un elemento di un insieme infinito) rispetto al Luogo della terra che salva […] [giacché] la dimensione infinita della terra isolata è inscritta in una rete infinita di relazioni – cioè nella rete il cui apparire è l'apparire stesso della terra che salva[104].

Come viene ulteriormente chiarito e approfondito in *Oltrepassare* e poi in *Storia, gioia,* si tratta di mostrare la necessità che in un certo cerchio della serie infinita (in parole povere, in un certo momento preciso della storia complessiva del mortale, *coincidente con il proprio compimento*) sopraggiunga e appaia, in un solo atto, in quel cerchio e anzi, simultaneamente, in tutti i cerchi del destino, la totalità terribile delle terre isolate (tutto il dolore e la volenza): la necessità dell'apparire del "venerdì" – «la

---

[102] E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 270.
[103] *Ibid.*, pp. 296 e 315.
[104] *Ibid.*, pp. 494-5.

verticalità è identica al venerdì santo»[105] –, che è "santo", perché, nell'atto stesso del suo tremendo apparire (ma il peso dell'universale dolore lo porta ogni Io del destino, non certo questo o quell'"uomo" o la stessa totalità degli "uomini"), esso è *insieme* l'apparire della "pasqua" della terra che salva[106]. Secondo un percorso infinito, giacché «ogni cerchio finito del destino è peraltro un infinito ed è destinato a un cammino infinito: il cammino della Gloria, la storia [dopo quella del dolore] della Gioia»[107].

Questo significa che, *mutatis mutandis*, sia nella testimonianza cristiana di Paolo sia in quella del *destino*, si "muore" in due modi profondamente diversi, a seconda che ciò accada *prima* della seconda venuta di Cristo e, rispettivamente, dell'apparire della *verticalità* (unità di "venerdì santo" e "pasqua"), oppure *simultaneamente* all'Apocalisse (cristiana o come avvento della terra che salva); *dopo* di ciò, con la "morte della morte" (nei due sensi abissalmente differenti, ma "simili"), si spalanca (nei due sensi abissalmente differenti, ma "simili) la "vita" infinita in "Dio".

Questi due momenti fondamentali così appaiono nello sguardo del *destino*:

> Questi due tratti della serie K1…, K… [=la totalità della storia dell'"uomo": gli infiniti cerchi dell'apparire finito del destino: il tratto finito che giunge sino a Kx, termine e tramonto dell'isolamento: l'umanità spettatrice attuale dell'Apocalisse, e il tratto infinito – da Kx in poi – come Gloria della Gioia] sono le due forme fondamentali dell'essenza dell'esser uomo. Quelli del tratto finito sono i *cerchi del dolore*; della Gioia, invece, quelli del tratto infinito: l'esser uomo del dolore, l'esser uomo della Gioia […]
> Quando sopraggiunge la terra che salva [in Kx e, simultaneamente in tutti gli infiniti cerchi], *in ogni cerchio del dolore* è quindi patito il *tremendum* della totalità possibile della sofferenza umana. E questo fondo nero permane all'infinito, per quanto si dispieghi la Gloria e la Gioia della Gloria a cui anche i cerchi del dolore sono pur destinati. Anche nei *cerchi della Gioia* quel fondo nero permane all'infinito, ma non appare mai lasciato a se stesso e, da quando appare, appare insieme alle grandi ali della salvezza […]
> A differenza dunque dei cerchi del dolore, dove l'Infinito della Gioia sopraggiunge in essi e li invade *dopo* la dominazione della terra isolata – cioè del dolore e della morte –, nei cerchi della Gioia la terra isolata non solo sopraggiunge *insieme* alla terra che salva, ma la terra che salva è il sopraggiungere dello stesso splendore dell'Infinito della Gioia [apparendo tuttavia nel finito, la stessa infinita concretezza dell'Infinito è un finito – all'infinito][108].

---

[105] E. Severino, *Storia, gioia,* cit., p. 157.

[106] È necessario che «il *tremendum* del "venerdì santo" della solitudine della terra […] appaia in ogni cerchio finito del destino *nell'evento stesso* in cui in ogni cerchio l'isolamento della terra tramonta, e pertanto tramontano il mortale e la morte» (*La Gloria*, cit., p. 548). È necessario cioè che il "venerdì santo" del dolore universale e la "pasqua" della liberazione appaiano *insieme*. *Da un lato* perché è necessità che la terra isolata appaia in totalità in *ogni* cerchio, altrimenti, in un certo cerchio, la sopraggiungente *assenza* della terra isolata di quella degli altri, si costituirebbe, contraddittoriamente, come un'inoltrepassabile (traccia di un nascosto); *dall'altro* perché è parimenti necessario che l'isolamento altrui appaia e sia perciò esperito come *altrui* (e non come un prolungamento o dilatazione del *proprio*); ma questo apparire implica necessariamente che lo sfondo degli altri cerchi – identico come tale a ogni altro, a parte la *destinazione* specifica (unico tratto iposintattico che appartiene alla persintassi di ogni cerchio), *astrattamente* (il nichilismo direbbe "potenzialmente") inclusiva dello sviluppo infinito di ogni cerchio (*individuato* perciò nella sua *hecceitas* dall'isolamento che gli compete) – appaia nel suo non esser più contrastato e isolato, dunque appaia *libera* dal dolore e dalla morte la (altrui e propria, è la medesima) persintassi o verità del *destino*. Il che significa appunto la necessità *apocalittica* che «il patimento estremo appare nella Gloria della Gioia» (*ibid.*, p. 548).

[107] *Ibid.*, p. 141. È ormai chiaro che, nello sguardo del *destino*, «la morte (che non può essere annientamento) sia l'evento per il quale, *all'interno di ogni cerchio* (all'interno dell'essenza di ogni esser uomo), essa è il compimento della terra isolata e il dispiegamento infinito della terra che salva. Ogni uomo muore all'interno di se stesso. Muore come volontà, all'interno di sé come cerchio dell'apparire del destino» (E. Severino, *Dispute sulla verità e la morte,* cit., p. 168). L'"uomo" è destinato a ciò, che «dunque non è un premio concesso a chi abbia usato "bene" la propria "volontà libera" […] È necessità che dopo il tramonto dell'isolamento della terra – e dunque dopo il tramonto della "vita" e della "morte", della "volontà" e dell'"abulia" – l'uomo sia l'inesauribile apparire della libertà della Gloria dalla terra isolata» (E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 155).

[108] E. Severino, *Storia, gioia,* pp. 160-3.

(E se può sembrare – secondo i criteri comunque errati della terra isolata – che il destino implichi questa "ingiusta" asimmetria circa la distribuzione così diseguale del dolore, è perché non si sa vedere quel "pareggiamento" fondamentale consistente nella necessità che, in ultimo, «in ogni cerchio, infinita sia la Gioia e finito il dolore. E, per quanto ampio e profondo, il dolore finito è pur sempre un "punto" rispetto all'infinità della Gioia […] Nei cerchi del dolore appare l'infinità della Gioia; in quelli della Gioia appare la finitezza e dunque il "punto" del dolore»[109]. Di là da qualsiasi logica "retributiva" sulla base del "libero arbitrio", «la differenza fra le volontà non può essere che la maggiore o minore ampiezza della terra isolata […] La differenza di quest'ampiezza può essere estrema [poniamo, fra san Francesco e Hitler]. Ciò nonostante l'attesa della terra che salva è per ogni ampiezza la stessa: un *istante*. E tuttavia, dove sovrabbonda la terra isolata sovrabbonda la terra che salva»[110]. Geniale e presago come sempre e a suo modo (implicante l'alienazione della libera volontà), Paolo aveva intuìto: «… ma dove si moltiplicò il peccato, sovrabbondò la grazia»: *Rm*, 5, 20; «Penso che le sofferenze del tempo presente non hanno un valore proporzionato alla gloria che si manifesterà in noi»: *ibid.*, 8, 18).

Si rilevi, in merito alla "verticalità" (ma anche in questo caso sintetizzando del tutto impropriamente un'altra questione formidabile), che il "passo innanzi" di *Oltrepassare* rispetto a *La Gloria*, consiste, fra l'altro, nel mostrare che il volto della Gioia non più contrastato dall'isolamento non si presenta solo come l'infinita "struttura formale (astratta) della verità", ma, di volta in volta – *di infinito in infinito all'infinito* (cfr. Cap. I, *NOTA 1*) –, come la Gioia stessa, nella sua concretezza totale, *benché in relazione a una parte*: alla parte sopraggiungente come Gloria della Gioia, il cui apparire importa l'apparire e la decifrazione (che «non è un'ermeneutica, non è volontà interpretante»[111]) delle infinite tracce (ogni ente nell'eternità sua essendo presente come negato in ogni altro) lasciate in essa dal Tutto infinito e da essa nel Tutto infinito. Sì che è lo stesso Tutto – la Gioia –, nella sua concretezza, a sopraggiungere «infinite volte in modo diverso»[112].

Una volta tramontata la terra isolata – e anzi, nel suo primo apparire, unitamente a tale definitivo tramonto. Onde «l'infinito *deinón* della terra isolata»[113] è oltrepassato ed eternamente conservato, ai piedi della propria stessa Gloria, non più che come *un punto*[114].

«*Nonne haec opurtuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam?*» (*Lc*, 24, 26-27), ripete Severino, entro tale trasfigurazione ontologica: «Quell'infinito patimento è necessario sopportare, quell'infinita grandezza è necessario mostrare per entrare nella Gloria di quel cammino. "*Haec oportebit pati et ita intrare in gloriam suam*" – dove il patimento infinito è un futuro [*oportebit*], non un passato [*opurtuit*] in cui è protagonista la passione di Cristo, e dove la Gloria di quel cammino è l'apparire della Gloria della costellazione infinita dei cerchi del destino, *come Gloria non più contrastata* dall'isolamento della terra»; «il patimento estremo appare nella Gloria della Gioia. *Haec pati in Gloria*»[115].

Laddove, in questa ardente "progressione" di sempre più ampi contesti di verità, tutto sarà trasparente a tutti e «non ci sarà [più] nulla di nascosto che non sarà manifesto, nulla di segreto che non sarà conosciuto e non verrà in piena luce […] Non c'è nulla di nascosto che non sarà svelato, né

---

[109] *Ibid.*, pp. 167-8.
[110] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 431.
[111] E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 542.
[112] *Ibid.*, p. 560.
[113] *Ibid.*, p. 566.
[114] Cfr. *ivi*, pp. 545, 566, 575-6, 676, 678, 696; anche *Dike*, cit., p. 363. Molto interessante in merito una poesia di D. M. Turoldo (*Amore e morte*, in *O sensi miei…*, BUR, Milano 2006, p. 145), là dove si dice (ed è a sua volta grande presagio): «Ma quando da morte passerò alla vita, / sento già che dovrò darti ragione, Signore. E *come / un punto* [corsivo ns.] sarà nella memoria / questo mare di giorni. Allora avrò capito come belli / erano i salmi della sera […] Allora saprò la pazienza / con cui m'attendevi; e quanto / mi preparavi, con amore, alle nozze […] E, allora, perché / dunque ero così triste?».
[115] E. Severino, *La Gloria*, cit., rispettivamente, pp. 281, 287 e 548.

di segreto che non sarà conosciuto. Pertanto ciò che avrete detto nelle tenebre, sarà udito in piena luce; e ciò che avete detto all'orecchio nelle stanze più interne, sarà annunziato sui tetti» (*Lc*, 8, 17 e 12, 2).

Cieco in Dio e perciò veggente, Paolo aveva pur *indovinato*: «Adesso vediamo come in uno specchio, in immagine [comunque deformante]; ma allora vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in parte, ma allora conoscerò perfettamente, come perfettamente sono conosciuto» (1*Cor*, 13, 12); «Noi, dunque, riflettendo [in questo caso lo specchio non deforma ma è luogo di verità] senza velo sul volto la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine *di gloria in gloria* [corsivo ns.], conforme all'azione del Signore che è Spirito» (2*Cor*, 3, 18).

«La Gloria dell'Immenso […] È destinata a sopraggiungere una luce infinita, a cui tengon dietro altre infinite luci, ognuna delle quali conserva le luci da cui è preceduta. Se c'è un luogo, nel linguaggio che testimonia il destino, a cui conviene l'espressione *Gloria della Gioia*, esso è questo»[116]. E non si perda di vista che, in tale fulgente processione infinita, l'oltrepassante è lo stesso oltrepassato – *trasfigurato*[117]. Ciò che, in qualche misura, adombra la *teofanica* trasfigurazione di Gesù sul monte (cfr. *Mt*, 17, 1-8; *Mc*, 9, 2-8; *Lc*, 9, 28-36).

D'altra parte, nello sguardo del *destino*, «ogni teofania evocata lungo la storia dei mortali è pallida, povera, angusta – il pallore, la povertà, l'angustia dell'illusione [ma anche, diciamo, la pallida luminosità, la povera ricchezza e l'angusta ampiezza di ciò che è *presagio*] –, rispetto all'*Immenso* che sopraggiunge quando la terra isolata tramonta. Tutti gli infiniti dolori e angosce, tutte quelle forme di dolore e di angoscia che sono i piaceri e le felicità dei mortali nelle infinite terre isolate dal destino e, insieme, tutta la magnificenza e profondità delle infinite terre isolate sono infatti soltanto un punto rispetto all'Immenso»[118].

Un *cammino che si allarga senza fine* – sul fondamento dell'*inesauribilità* della Gioia. Del cui Contenuto (un'infinità di infiniti), con il tramonto del "sentiero della notte", sopraggiungono nei cerchi del *destino* «regioni che, sebbene sempre più ampie, è impossibile che lo esauriscano [*necessario* è che l'Infinito concreto – la Gioia – sopraggiunga via via, all'infinito, *in relazione a una sua parte*; *impossibile*, che sopraggiunga *simpliciter* o in relazione a *ogni* parte], sì che esso sta eternamente al di là – nascosto nel proprio assoluto apparire – di ogni suo tratto che il dispiegamento della terra possa mostrare nei cerchi finiti del destino»[119].

San Paolo: Dio «abita una luce inaccessibile, che nessun uomo mai vide né potrà vedere» (1 *Tim*, 6, 16). È ciò che intuisce potentemente Eckhart (e J. Böhme) nel suo calcare la mano sull'idea di *Gottheit* (*Ungrund*) come distinta da *Gott* (*Urgrund*) e intesa come *Deus sine modis*: non "Dio" in una certa prospettiva (benché infinita e concretissima: bisognerebbe ricordare anche Leibniz e il suo straordinario concetto di "monade" come prospetto finitamente infinito), ma *in quanto tale* e perciò *sovrastante* ogni sua manifestazione infinitamente finita. Giacché, proprio nella testimonianza del *destino*, «la Gioia sovrasta ogni terra ed è destinata a mantenersi all'infinito in questo suo sovrastare

---

[116] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 560.

[117] Cfr. *ibid.*, p. 673.

[118] *Ibid.*, pp. 522-3. «Dopo la morte la sua ampiezza abbagliante [della Follia e del dolore universale] rimane un punto rispetto all'infinità mai compiuta del cammino la cui manifestazione del finito si fa sempre più concreta. Per questo a tale cammino si addice di esser chiamato *Gloria*. In qualche modo, nella nebbia, il cristianesimo lo *intuisce*. Cristo siede, nella "Gloria", alla destra del Padre. Ma non può aver dimenticato la propria sofferenza, dovuta ai peccati, cioè alla follia, dell'uomo. La ricorda forse da lontano, così come noi ricordiamo il passato? Nemmeno: sarebbe un modo di averla dimenticata. Allora l'ha completamente vicina a sé: nella somma felicità della "Gloria" continua a sperimentarla; ed è proprio *quella* sofferenza, in *tutti* i suoi aspetti. Non una briciola di essi va perduta, diventando un nulla. È eterna. Ma essa è una briciola in confronto all'infinita felicità della "Gloria". Al di là del racconto cristiano, si tratta di *pensare* tutto questo» (E. Severino, *Dispute sulla verità e la morte*, cit., p. 180).

[119] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 476.

[…] sovrastante e inestinguibile rispetto alla Gloria della Gioia [rispetto al suo infinito e glorioso sopraggiungere]»[120].

In relazione a ciò, la *parenesi* paolina – che nel modo più stridente e contraddittorio si intreccia con il concetto dell'eterno piano di Dio e la sua onnisciente predestinazione («con timore e tremore lavorate alla vostra salvezza. È Dio infatti colui che suscita tra voi il volere e l'agire in vista dei suoi amabili disegni»: *Fil*, 2, 12-13) – appartiene totalmente alla terra isolata e cioè al sogno (incubo) della volontà (di potenza). Laddove, fuori della follia della volontà come la concepisce la terra isolata (necessaria o libera: libera per Paolo e per il cristianesimo – nel senso cioè che, pur in vari modi condizionata, è al fondo sempre ritenuta arbitra delle sue azioni e del suo destino), «la *verità della volontà* è il destino, ossia è l'apparire della necessità»[121].

Fatto a immagine del Dio biblico giudaico-cristiano, s'è detto sopra, l'uomo si crede *capax Dei*. Ma, nello sguardo del *destino*, questo "Dio"

è pur sempre un *finito*, avvolto cioè dalla finitezza in cui si mantiene l'errore in quanto tale, ossia ogni errore e, in questo caso, l'errore fondamentale del credere di essere capaci di diventare altro da sé e di far diventar altro le cose. *Capax Dei* è pur sempre il mortale. Che in quanto (illusoriamente) capace di quell'errore che è Dio, è capace di qualcosa che è soltanto un finito rispetto all'Immenso della Gloria e della Gloria della Gioia che sopraggiungono, oltrepassando la terra isolata, nei cerchi del destino che da sempre circonda l'isolamento. Solo all'interno dell'isolamento della terra può apparire quell'accontentarsi del finito che sta al fondo del compiacimento visibile di chi, credendo di aver a che fare con l'infinito, si sente "capace di Dio"[122].

Del resto la "mortalità" dell'uomo in Paolo è avvertita con la stessa forza con cui – in ogni sua lettera quasi senza eccezione – egli si presenta come il *martire* (μάρτυς, testimone) della resurrezione di Cristo e, in Cristo, di ogni uomo e anzi della natura tutta. Si tratta del tema di fondo dell'intero suo Epistolario: «Se i morti non risorgono *mangiamo e beviamo, perché domani morremo*» (1*Cor*, 15, 32). (La fede nella resurrezione della carne è la fede dei cristiani – dirà Tertulliano –: credendo in essa siamo tali). Impensabile, per Paolo, ammettere l'annullamento di qualcosa in Cristo che è in Dio. Unico vero "vantaggio" è per lui la fede nella vita eterna in Cristo; ogni altro, una privazione:

circonciso all'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, Ebreo figlio di Ebrei; quanto alla legge, fariseo, quanto a zelo, persecutore della chiesa, quanto alla giustizia legale, irreprensibile. Ma per il Cristo ho giudicato una perdita tutti questi miei vantaggi. Anzi li giudico tuttora una perdita a paragone della sublime conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il cui amore ho accettato di perderli tutti, valutandoli rifiuti, per guadagnare Cristo ed essere in lui […] e per conoscere lui con la potenza della sua resurrezione e la partecipazione alle sue sofferenze, trasformandomi in un'immagine della sua morte, per giungere, in qualche modo, a risorgere dai morti (*Fil*, 3, 5-11)

---

[120] *Oltrepassare*, cit., p. 587.

[121] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 450. Il testo così prosegue: «Il destino è l'aver già da sempre "ottenuto" il proprio contenuto: non perché abbia già da sempre "rimosso" qualcosa, facendolo diventare altro, ma perché è l'apparire di ciò che con necessità compete agli essenti, in quanto tali. Il destino è la *verità dell'ottenere*, cioè della *soddisfazione*, del *piacere*, e quindi della *felicità*». Il senso autentico del "volere" è l'apparire della necessità (cfr. anche *Destino della necessità*, cit., XVI, 2). «La volontà è, nella sua verità autentica, l'apparire della necessità autentica, ossia l'apparire del destino della necessità» (*Oltrepassare*, cit., p. 589). Il che significa che, al fondo di ciò che crediamo di essere e di volere, e cioè in quanto siamo "Dio" stesso – il *destino*, cioè –, "noi", senza rendercene conto, vogliamo tutto quello che il destino vuole: dalla notte dell'estremo isolamento e dolore al suo oltrepassamento infinito come Gloria della Gioia. Si invera così il grande presagio cristiano (tanto caro a Eckhart) dell'*omne datum bonum*. (Una luminosa intuizione che l'*oscurità* presupposta come preliminare "evidenza" conduce coerentemente Leopardi a rovesciarne il senso: *omne datum malum*).

[122] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 664-5.

Ma, appunto perciò, evidentissima la miseria dell'uomo-nel-mondo: «sospiriamo in questa tenda, desiderosi di rivestire la nostra dimora celeste» (2*Cor*, 5, 2). Lasciato a sé, l'uomo non è che morte: polvere, nulla – e tuttavia, in qualche modo, portando in noi un tesoro: «ma questo tesoro lo abbiamo in vasi di creta […] portando sempre e dovunque la morte di Gesù nel nostro corpo, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro corpo» (*ibid.*, 4, 7-10). «Per me infatti vivere è Cristo e il morire un guadagno» (*Fil*, 1, 21).

Per Paolo non siamo dunque viventi in attesa della morte, ma morti in attesa della vera vita (che in qualche modo inizia già quaggiù se accettiamo di spogliarci dell'uomo vecchio e di rinnovarci nello spirito della fede in Cristo «nella giustizia e nella santità della verità» (*Ef*, 4, 23).

«Voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Quando il Cristo nostra vita, apparirà, allora anche voi apparirete con lui rivestiti di gloria» (*Col*, 3, 3-4).

Invero, diremmo, uno dei passi più potenti e sfolgoranti nella sua "similitudine" con la testimonianza del *destino* e con l'*avvento della terra che salva*. Certo, l'abisso rimane; tuttavia, come non ravvisare nel rapporto *Figlio-Padre* il "più simile", che mai sia stato concepito nell'isolamento, rispetto al rapporto *destino-Gioia* (= fra struttura formale della verità e verità totale; apparire finito e apparire infinito)?

In questa trasfigurazione del senso della parola "Padre" (in quanto apparire infinito dell'Infinito), si rispecchia allora la radice della nostra più profonda identità.

Glorificare il Padre è dunque glorificare il destino infinito che noi siamo, che si nasconde al nostro sguardo, ma di cui conosciamo la forma infinita [la struttura della verità nei suoi tratti fondamentali]. Glorificarlo è lasciarlo apparire nel suo sottrarsi, in quanto infinita ricchezza dell'essere, a quanto noi riusciamo a vedere di esso. La "gloria" nella lingua greca, è chiamata *dóxa* – che, appunto, significa innanzitutto apparire *(dóxa*, da *deíknymi*).
Ma se noi glorifichiamo noi stessi – cioè l'essenza dell'uomo in quanto apparire finito del destino – e non glorifichiamo il "Padre" – cioè il destino come apparire dell'infinito –, allora la nostra gloria è un nulla, è vana. "Se io glorifico [*doxàso*] me stesso, la mia gloria è un nulla [*oudén estin; nihil est*], dice Gesù nel Vangelo di Giovanni (8, 54). La gloria del finito non è vana, solo se il finito (il figlio) è glorificato dall'infinito (dal Padre) […]
In ognuno di noi l'essenza dell'uomo può dire quello che Gesù in questo passo dice di se stesso e del Padre[123]

Anche nello sguardo del *destino* la morte – che nulla ha però a che vedere con il "risorgere" (che presuppone annientamento, sì che quello che per l'ateo è *troppo*, nello sguardo del destino è *troppo poco*) – non è un futuro (come crede invece il mortale, ma non Paolo): è la stessa essenza del mortale. Il quale è persuaso, vivendo, di possedere il massimo e di esser destinato al minimo e anzi al nullo, laddove è invece lui – il suo striminzito vivere – il minimo, destinato necessariamente a un Massimo che non avrà mai fine.

I "mortali", che si pensano minacciati dalla "morte", ossia dalla distruzione, sono i *morti*, gli assolutamente morti che sognano la "vita" e la sua "distruzione" – la distruzione che incomincia da che la "vita" incomincia. Da quando l'uomo nasce è già abbastanza vecchio per morire, essi dicono; e sognano di poter vincere la morte, sognano i "salvatori" – gli Dei, "Dio", la "Tecnica" – che dispongono della potenza suprema che consente di vincerla.
Essi non sanno che quanto credono di sapere di sé appare all'interno del loro stesso essere più profondo, cioè più vero, che tuttavia essi non vedono: l'apparire del destino della verità […]

[123] E. Severino, *La follia dell'angelo*, cit., p. 282.

La nascita è l'opposto della morte, però, nella sua verità, non la precede, ma la segue: prima appare la vera morte, poi la vera nascita […] non sono i nati ad attendere la morte, ma i morti ad attendere la loro nascita, ossia il sopraggiungere della terra che salva[124].

Un "istante" divide il compimento e la morte della terra isolata in un certo cerchio (nel quale appare il "cadavere" al corrispondente Io del destino, *in cui* è morta quella volontà empirica[125]) dal primo apparire della Gioia. Con la morte di una certa volontà ha infatti compimento il sopraggiungere della terra in quel cerchio. Non più terra isolata, non ancora terra che salva – la quale sopraggiunge non con il compimento di questa o quella terra isolata, ma con il tramonto della totalità dell'isolamento. Né tale compimento è seguito da alcuna "attesa", «perché di "attesa" si può parlare solo se sopraggiunge qualcosa che non è l'atteso. All'istante senza attesa [in cui i nostri morti *stanno*[126]] corrisponde l'intero percorso della terra isolata nella costellazione dei cerchi [=della "storia del mondo"] – dalla terra dell'alba all'ultima terra. Duplice è il tempo: il "tempo" in cui consiste l'istante e il tempo di quell'intero percorso che "dura" tanto quanto "dura" quell'istante»[127].

7. PRESAGI DEL DESTINO: SAN PAOLO ED E. SEVERINO (DOLORE E GIOIA 2)

Il dolore – già lo si anticipava al principio del § prec. (cfr. anche Cap. III, § 5, nota 96) – riguarda così intimamente l'"uomo" che va detto che l'"uomo" *è* dolore (anche quando crede di provar piacere), ma la testimonianza del *destino*, confermando questo teorema leopardiano, anche aggiunge, rovesciando tutto e tutto perciò ricomponendo in forma inaudita: 1. Certo che l'"uomo" non è che dolore, ma la realtà – la verità – del dolore si risolve nel suo essere un incubo e cioè qualcosa che è *creduto* tale (anche se chi sperimenta un incubo soffre *davvero*, perché se l'incubo è illusione, l''illusione non è a sua volta illusoria, e in questo senso è ben *vera*); infatti il dolore sta al divenire come il tuono al lampo: l'"evidenza" di questo è l'"evidenza" di quello, che sarebbe *davvero* dolore se il divenire fosse *realmente* diventar nulla e da nulla; ma è impossibile che lo sia, ergo il dolore, come l'*errore*, non ha verità/realtà (ancorché, daccapo, ce l'abbia eccome in quanto *errare*); 2. Il dolore (reale solo come contenuto di un sogno) appartiene al sopraggiungere della terra isolata dal destino, che però è destinata a tramontare (è infatti contraddittorio che un incominciante sia inoltrepassabile), oltrepassata all'infinito dalla Gloria della Gioia; la quale non incomincerà ad essere, ma ad apparire, eternamente appartenendo alla totalità infinita degli essenti; sì che ogni "uomo", nel suo inconscio, qui e ora, è già questa infinita Gioia, di cui – per l'eterno e necessario intreccio di ogni ente con ogni altro – appaiono le tracce, tuttavia non viste, nel dolore (e nel "piacere") attualmente sperimentato.

---

[124] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 693-4.

[125] «Si può dire: "i morti sanno di essere quell'istante"; ma ciò propriamente significa che nel cerchio in cui consiste ogni Io del destino, questo nostro Io vede (in esso appare) il sopraggiungere di quell'istante, cioè vede la morte della volontà che gli appartiene» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 534).

[126] Riferendosi all'amatissima moglie morta, Violetta, Severino scrive: «Insieme a tutti i miei morti – e insieme a tutti i morti – mi aspetta. I nostri morti ci aspettano [oggettivamente parlando]. Ora sono degli Dèi. Per ora stanno fermi nella luce. Come le stelle fisse del cielo. Poi, quando la vicenda terrena dell'uomo sarà giunta al proprio compimento, sarà necessario che ognuno faccia esperienza di tutte le esperienze altrui e che in ognuno appaia la Gioia infinita che ognuno è nel profondo. Essa oltrepassa ogni dolore sperimentato dall'uomo» (*Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011, p. 11). «Ma il destino sa di essere il trono dei morti e dei vivi, che appare in essi come il loro più profondo esser se stessi e che è in attesa della terra che salva – sì che già ora il nostro esser Io del destino oltrepassa il dolore che i sopravvissuti patiscono» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 553).

[127] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 518.

La sintesi dei due punti esprime l'essenza dell'"uomo" in quanto *dolore di Dio*. (Ove "Dio" – di là da tutte le "teo-logie" – significa l'*apparire infinito dell'Infinita eternità dell'ente* e "dolore" è sì qualcosa di *veramente* terribile, ma solo all'interno della persuasione errata del diventar nulla; non potendo passare il segno nel senso dell'identità (impossibile) degli opposti: irreale e inesistente come *errore*, reale ed esistente come *errare*).

In genere si ha una cognizione del tutto inadeguata del dolore: immediatistica, meramente psico-fisiologica, del tutto astratta dalla radice ontologica che ne chiarisce lo strazio più o meno intenso. Giacché il "dolore" – *anche* il "dolore" – non è un dato oggettivo semplicemente constatabile. Esso dipende invece intimamente da quello che siamo persuasi (soprattutto inconsapevolmente) di essere. Facile obiettare con fastidio: ma che c'entra l'ontologia? Non bisogna essere professori di filosofia per soffrire! Certamente; tuttavia si resta sempre sulle nuvole (all'opposto di quel che pensava Aristofane) se si lascia la filosofia fuori della porta di casa. Essa spiega infatti, in questo caso, che il dolore è distinto ma *non separato* dal divenire come diventar altro. E se ne tempo del mito il dolore è connesso alle "metamorfosi" della "vita" nel suo incessante mutare e diventar altro da quel che era, con l'avvento della filosofia il dolore assume quel connotato estremo e radicale (che conosciamo bene, tuttavia in genere *non conoscendolo affatto*), che gli deriva dalla convinzione (quasi sempre inconscia e tuttavia intensissimamente vissuta) che il diventar altro è anzitutto un diventar *nulla* (temporaneo – come spesso si spera; o definitivo – come si crede di sapere). Di tutto ciò che ci sta a cuore: affetti, salute, ricchezza, bellezza, giovinezza, fama, potenza…

E se il Mito non porta chiaramente in seno questa persuasione tremenda, essendo tuttavia essa implicita nell'idea di "metamorfosi" che è il cuore di ogni mito, si trova già sulla via della sua esplicazione filosofica[128].

Ma san Paolo è un intellettuale che ha ormai alle spalle più di sei secoli di filosofia. Nel suo celebre discorso nell'Areòpago, ad Atene, evocando la fortunata e invero assai profonda tesi (fatta propria da Agostino, Malebranche e Spinoza), secondo cui *in Dio viviamo, ci muoviamo e siamo* (cfr. *At*, 17, 28), prosegue citando un verso del poeta-filosofo stoico Arato: "Di Lui infatti noi siamo stirpe" (*ibid.*), in tal guisa mostrando una certa qual conoscenza della sapienza greca (cui contrappone infatti nelle sue Lettere il messaggio di Cristo). In ogni caso egli appare del tutto immerso nella consapevolezza ontologico greca quando scrive che Dio "chiama all'essere le cose che non sono" (*Rm*, 4, 17). Il diventar altro e da altro in Paolo è dunque, chiaramente, *anche*, diventar nulla e da nulla. Donde, corrispondentemente, il culmine del dolore – a fronte dell'annientamento "evidente" e, come tale definitivo, in cui si crede che consista il morire, quanto meno nel suo *immediato* apparire. (Anche l'uomo Gesù, in occasione della morte di Lazzaro, partecipa del pianto e dello strazio dei sopravvissuti, quando si commuove dinanzi alle lacrime di Maria, sorella del defunto e dei giudei suoi conoscenti e amici: cfr. *Gv*, 11, 33).

Ma l'uomo Gesù, san Paolo e ogni buon cristiano (che non abbia già intrapreso, inconsapevole delle ragioni profonde che così lo muovono, l'opera di "demitizzazione" e perciò di rimozione proprio di tutto ciò che è l'anima e l'identità del cristianesimo stesso – ritenendo magari di rimaner "cristiano" e anzi, proprio perciò, di esserlo davvero), al tempo stesso, è anche persuaso che «Cristo è stato resuscitato dai morti, primizia di quelli che dormono. Poiché, se per un uomo venne la morte, per un uomo c'è anche la resurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati

[128] Nel suo intervento da titolo "La tradizione cristiana di fronte alla morte e al morire" nel testo AA. VV., *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*, a cura di I. Testoni, G. Bormolini, E. Pace e L. Tarca, Lindau, Torino 2015, p. 168), G. Ravasi cita il *Canto dell'arpista*, del 2100 a. C., giunto a noi nel Papiro Harris 500, il cui autore egizio scrive: «Non c'è chi venga di là, descriva la sua condizione, riferisca le sue necessità e tranquillizzi il nostro cuore… Vedi, non torna chi se n'è andato». Un passo in cui la profonda *delusione*, evidentemente dopo lunga attesa, circa il non ritorno (al contrario delle stagioni, ad esempio) dei "morti", predispone il terreno per attribuirne la causa al loro esser diventati irreversibilmente *nulla* (=nascita dell'ontologia).

in Cristo» (1 *Cor*, 15, 20-21). E che come «si semina nello squallore, [così] si risorge nello splendore […] Il primo uomo tratto dalla terra è di polvere, ma il secondo uomo viene dal cielo» (*ibid.*, 43-47).

È in questo spirito (lontanissimo dal "cristianesimo" di Gentile o di Vannini) che Agostino scrive la splendida lettera di consolazione all'amica Sapida, cui è appena morto l'affezionatissimo fratello Timoteo, fedele ministro di Dio. Egli, le scrive, commosso – indossando la tunica che ella stava tessendo per l'amato fratello e che ha voluto perciò regalare ad Agostino –, dicendole che Timoteo ha abbandonato «questa terra di morenti» (la "terra" è chiaramente per Agostino il luogo del diventar nulla e da nulla, restando alla testimonianza della quale nessuna consolazione è possibile), ma «è morto in modo che ora vive». Certo, prosegue, il dolore acerbo strappa il pianto come fosse sangue, «il tuo cuore però sia in alto e i tuoi occhi saranno asciutti», ché l'amore di Timoteo per te «rimane custodito […] e *nascosto con Cristo nel Signore*»; se ci si attiene all'attestato dei sensi, non c'è riparo, ma la fede in Cristo ci dice che «non andrà perduto neppure un capello della testa e i corpi, sepolti per un certo tempo, verranno ripresi in modo che non saranno mai più sepolti, ma saranno trasfigurati e resi immutabili; per questo v'è maggior motivo di rallegrarsi nella speranza dell'inestimabile eternità che di rattristarsi per una perdita di brevissima durata» (*Agostino invia cristiani saluti a Sapida, piissima signora e figliuola consacrata a Dio*).

(Già in *Ezechiele*, nell'orizzonte della grande onda giudaico-cristiana, è scritto: «Non farai lamenti per i defunti»: 24, 17).

Grandi presagi dunque (il tema dell'*inannietabilità* anche di un solo capello, sulla base del vangelo – *Lc*, 21, 18 –, è il contenuto *stupefacente* che Agostino, quasi incredulo, a più riprese cita nel suo *La città di Dio*: ad es., XXII, 12), incomparabili, diciamo, rispetto a quelli di qualsiasi altra forma di sapienza della terra isolata; ma, insieme, anche e correlativamente *grandi contraddizioni*. Su tutte, dominante, la seguente: posto che l'"evidenza" del dolore è *la stessa* "evidenza" del divenire (del diventar nulla e da nulla), allora, come sulla base di questa è necessaria la "morte di Dio" (Leopardi, Nietzsche), così e analogamente, sulla base di quella è impossibile che la realtà/vertà del dolore (in quanto reale/vero annientamento) *possa mai costituire la via lungo la quale si sbocchi nella Gioia finale.* Come infatti tracce che *in verità* indicano il Nord non possono certamente condurre a Sud (salvo appunto che siano non *vere*, ma *credute* vere), così e analogamente la realtà/verità del dolore (non del *sogno* del dolore – *essendo impossibile il diventar nulla*) è impossibile che costituiscano la *via crucis* che conduce all'Armonia finale (come mostra di sapere bene Dostoevskij, per bocca di Ivan Karamazov). In tal guisa il dolore rimanendo *non* riscattato, *non* redento. E anzi bisognerà rovesciare il teorema tradizionale. Non: poiché c'è Dio il dolore è sopportabile; ma: poiché c'è il dolore, Dio non esiste – e la via del dolore e del diventar nulla costituiscono la base innegabile per inferire l'escatologia più disperata. Rispetto alla quale «la possibilità di una composizione, di un legame permanente tra il dolore e Dio, senza più la necessità di negare il dolore da un lato, o Dio dall'altro»[129] si rivela mera retorica e cecità teoretica.

[129] G. Ravasi, *Il libro di Giobbe*, EDB, Bologna 2015, p. 72. Cfr. anche p. 92, ove si presume, errando, di poter conciliare i contraddittori: caos e Dio e p. 94 ove è la retorica infondata (o, se si vuole, un approccio *mitologico* al tema) che parla nel sostenere che «Dio non tenta di dimostrare a Giobbe come l'esperienza del male possa coesistere con l'essere e il senso, ma gli dice che questo incastro esiste». Una contraddizione, dunque, cui credere *perinde ac cadaver*. In relazione alla quale, la fuga nel solito *asylum ignorantiae* della «metarazionalità» (p. 83) implica inconsapevolmente una dimensione *altra dal suo altro* e perciò assolutamente *razionale*; oppure la tesi consueta che tutto ciò «può essere colto solo per via mistica» (p. 95) da un lato, dando l'impressione di asserire qualcosa di sublime, non dice *assolutamente nulla* (=dice il nulla), dall'altro nemmeno il mistico (che è mistico e non "non-mistico") può cogliere il "cerchio quadrato" (se non come positivo significare del nulla, come ogni contraddizione). (Ma ancora una volta: se lasciato a se stesso tale dire cade in pezzi da sé, in quanto sorretto dal *destino*, suo formidabile retroscena indovinato nella nebbia dell'erramento, è grande presagio).

Come Alësa Karamazov, contrapponendosi al fratello Ivan ("c'è un Essere che può perdonare tutto e a tutti e per conto di tutti"), così anche Benedetto XVI (alludendo anch'egli a Cristo), sostiene che «esiste la "revoca" della sofferenza passata»[130].

E tuttavia, *pur senza uscire dall'essenza del nichilismo*, ma portandone alla luce le conseguenze *inevitabili* (dunque *la necessità del suo sottosuolo* – la *coerenza* della terra isolata in quanto tale), la tesi in questione, *sibi relicta* (come appunto la si vuole), cade da sé – o resta in piedi solo come *presagio del destino* (in tal modo uscendo dal terreno nichilistico).

Giacché infine nessun evento può far sì che quanto si patisce non sia stato patito. Ma appunto questa è la pretesa del riscatto: che la sofferenza sia immessa in una dimensione dove è tolto a essa il carattere di pura sofferenza ed essa si mostra come condizione e premessa indispensabile alla felicità. […] Ingiustificato [il sangue versato], per un verso perché questa felicità non fa sì che il sangue non sia stato versato, e dunque il riscatto non esiste; per l'altro perché se il riscatto esistesse davvero e togliesse alla sofferenza il carattere di pura sofferenza mostrando che essa è invece condizione indispensabile alla felicità, allora la sofferenza come "pura", cioè come essa evidentemente appare, sarebbe una semplice apparenza, la sua esistenza sarebbe un'illusione o un incubo, cioè non potrebbe essere quell'evidenza suprema che invece è affermata dall'intero Occidente, cioè anche da chi afferma che nell'al di là si celebra l'apoteosi dell'"eterna armonia".

Beati coloro che soffrono. Ma se già durante la sofferenza sono destinati alla beatitudine, questa destinazione stravolge la sofferenza e finisce col vanificarla […]

Il pensiero epistemico-metafisico-teologico intende dare un Senso (divino) al dolore; ma proprio questo Senso avvolge il dolore impedendogli [analogamente al divenire!] di essere quella imprevedibilità che appartiene all'essenza del dolore e all'essenza del divenire – sì che l'imprevedibilità è solo un carattere del vissuto soggettivo che non lascia scorgere al sofferente la verità dello stato in cui egli si trova[131].

(Nel suo scritto *Le sette parole di Gesù in croce,* G. Ravasi cita un passo della *Lettera a Witold von Hulewicz* di R. M. Rilke: la morte è l'«altra faccia della vita rispetto a quella rivolta ora verso di noi»[132]. Il grande biblista inserisce il passo in orizzonte cristiano, presupponendo *senz'altro* che non ci sia alternativa tra l'ateistico abisso del nulla e l'abbraccio di Cristo (per il quale ovviamente propende, senza rilevare che *comunque,* nel supposto "abbraccio", qualcosa necessariamente cade nel nulla – con le conseguenze ontologiche inevitabili, *fatali* per Dio). Laddove per noi, l'*indovino* Rilke si trova oggettivamente a vaticinare qualcosa di *infinitamente* più grande, ove, diciamo, il "noi" cui "l'altra faccia della vita" è rivolta, non consiste in ciò che crediamo di essere (ché questo "noi" è *incluso* nello spettacolo alienato che ci appare attualmente, ne è cioè un *contenuto*), ma è quello che, nella testimonianza del *destino*, "noi" in ultimo siamo: l'Io del *destino,* l'apparire della verità del Tutto).

Eckhart: «Nulla sa più di fiele del soffrire, e nulla sa più di miele dell'aver sofferto; nulla di fronte agli uomini sfigura il corpo più della sofferenza, ma nulla davanti a Dio abbellisce l'anima più dell'aver sofferto»[133].

---

[130] *Spe salvi*, cit., p. 84.

[131] E. Severino, *Il muro di pietra,* Rizzoli, Milano 2006, pp. 71-3. La mistica Angela da Foligno, ad esempio, enuncia *grandi presagi* in merito (e non solo lei: da Eckhart a Etty Hillesum, come s'è visto). «Dopo aver sperimentato questo amore [di Dio: genitivo soggettivo e oggettivo], resto così felice, così angelica, che amo rettili, rospi e serpenti e anche demoni, e qualunque azione vedessi compiere, fosse anche un peccato mortale, non ne proverei dispiacere, perché sento che è Dio che lo permette per un atto di giustizia [Eckhart: chi bestemmia Dio, loda Dio]. E se allora un cane mi divorasse, non mi preoccuperei e penso che non ne soffrirei né proverei dolore» (*Il memoriale,* in *Il Cristo,* V, cit., p. 347). Laddove si intende potentemente sostenere che "esser divorato" e "dolore", colti nella luce di Dio come sua volontà (la stessa di Angela in "estasi": «vivo, però non più io, ma vive Cristo in me»: *Gal,* 2, 20; «per me vivere è Cristo e il morire un guadagno»: *Fil,* 1, 21), cessano di essere quello che, fuori di tale luce, si crede che siano; rivelandosi anzi l'opposto.

[132] *Op. cit.*, p. 181.

[133] *Del distacco,* in *Dell'uomo nobile,* cit. pp. 145-6.

E certo: «Se non si passasse per i sentieri della Notte, quanto poco si potrebbe gioire quando si imbocca il sentiero del Giorno!»[134]. È appunto ciò che il Maestro tedesco *indovina*, ma, come sempre, quello che in verità è un grande *presagio*, lasciato invece a sé (non rinviante ad altro) si rivela una *contraddizione*, giacché la "sofferenza" di cui parla *passa il segno* (=è reale e vera come annientamento di qualcosa: identità degli assolutamente opposti) per poter ambire ad essere la "via" lungo la quale si è accompagnati e destinati alla gioia in Dio. Laddove, dicevamo, nello sguardo del destino, la "sofferenza" (dunque la morte) è certo necessaria, ma *non più* che come Follia estrema e dunque esistente (reale e vera) come *errare*, del tutto inesistente invece (assolutamente nulla nel suo contenuto) come *errore*.

S'è detto sopra (Cap. V, § 4) della *necessità* dell'incarnazione di Cristo (non dunque per libera e fantastica scelta), affinché ne sia tutelata la concreta *onniscienza* (di cui non disporrebbe se osservasse dall'interno *solo* la sofferenza dell'uomo Gesù, rimanendo perciò astrattamente estraneo al dolore del mondo intero).

Due passi formidabili (come al solito) di Paolo, implicitamente intrecciati fra loro, ci conducono al cuore del problema e dunque al senso ultimo *del dolore e della gioia cristiani come contraddizione e presagio.*

Primo passo (*Col*, 1, 24): «Ora io gioisco nelle sofferenze che sopporto per voi, e completo nel mio corpo ciò che manca dei patimenti del Cristo per il suo corpo, che è la chiesa»: *Nunc gaudeo in passionibus pro vobis et adimpleo ea quae sunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius, quod est ecclesia*.

La traduzione della CEI 1983 (quella appena esposta) suscita qualche problema, dato che – come si avverte nelle note della Bibbia stessa da cui citiamo – l'atto redentore di Cristo non può esser considerato mancante, ma perfetto e sovrabbondante: non ha senso pensare a un'insufficienza di esso. Perciò, sempre in nota, i curatori (fra cui G. Ravasi) propongono di intendere la frase di Paolo «riferendola all'apporto personale di ciascuno al conseguimento della salvezza: come l'azione di Cristo non è sufficiente se non si aggiunge la risposta di ciascuno, così le sue sofferenze devono essere integrate dalle nostre»[135]. In tal guisa, ci pare, aprendo la via a una diversa, e parimenti legittima traduzione, per cui Paolo avrebbe detto: *completo ciò che, delle sofferenze di Cristo, manca nella mia carne*. E dunque: *non* (1): completo in me ciò che manca a Cristo; *ma* (2): completo in me ciò che di Cristo mi manca.

Secondo passo (2 *Cor*, 5, 21): «Colui che non conobbe peccato, egli lo fece peccato per noi, affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui»: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* (τὸν… ἁμαρτίαν ἐποίησεν), *ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso.* Un passo, il cui riferimento veterotestamentario è Isaia, in cui appare la grande profezia circa la passione e la morte dell'agnello Cristo: «Disprezzato, ripudiato dagli uomini, / uomo dei dolori, conoscitore della sofferenza, […] / egli portò le nostre infermità, / si addossò i nostri dolori […] / egli fu trafitto a causa dei nostri peccati, / fu schiacciato a causa delle nostre colpe […] / Noi tutti come pecore erravamo, / ognuno di noi seguiva il suo cammino / e il Signore fece ricadere su di lui / l'iniquità di tutti noi» (53, 3-6).

Questo, il commento di Severino:

Caricandosi della malvagità umana e addossandosela, Cristo accetta il suo "esser reso peccato" da Dio. Ma non ci si può caricare dei peccati dell'uomo come ci si carica della legna sulle spalle. È infatti anzitutto necessario conoscere i peccati, ma non come si può aver conoscenza della legna che si porta: è necessario *esperire* i peccati. Se non li si esperisce non si è resi peccato, ma se ne ha una semplice conoscenza astratta

[134] E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., p. 155
[135] *La Bibbia*, ed. Paoline, Roma 1983, p. 1799, nota 24.

dove chi conosce rimane esterno al peccato. Esperire il peccato è commetterlo. Reso peccato, Cristo commette tutti i peccati commessi dall'uomo e quindi è l'agnello sacrificale che "toglie il peccato del mondo" (*Gv*, 1, 29-30).

Non solo. È impossibile esperire il peccato dell'uomo senza esperire il contesto in cui il peccato è commesso. Ciò significa che Cristo esperisce l'intera esperienza, la vita intera del peccatore, e pertanto la vita intera, l'esperienza posseduta da tutti gli uomini passati, presenti, futuri [ciò che del resto, diciamo, è necessariamente implicato dall'onniscienza concreta di Dio, a prescindere dal decidere di incarnarsi e di farsi peccato per redimere l'umanità]. Isaia dice appunto che oltre alle nostre malvagità e iniquità l'agnello mette su di sé anche le nostre infermità e i nostri dolori (quindi anche la felicità e il piacere loro connessi). Nel cristianesimo il fondamento di questo racconto è la fede che Dio ama l'uomo a tal punto da sacrificare per lui il proprio figlio divino. Il peccato ha tolto a Dio qualcosa che gli spetta; il sacrificio di Cristo gli restituisce il maltolto. Per la fede cristiana la decisione di Dio di rendere Cristo peccato è libera (e Cristo accetta liberamente di essere reso peccato). La perfezione divina sarebbe rimasta intatta anche se Dio avesse deciso di non salvare l'uomo […]

Ma l'esperire la totalità dell'esperire altrui non è qualcosa che, presentandosi all'interno di una fede, sia richiesto dalla libera decisione di un Dio della terra isolata […] Tale esperire è implicato dalla struttura originaria del destino […] Lo si mostra nei capitoli VI-VII della *Gloria*, e il tema si sviluppa lungo tutto il testo di *Oltrepassare* e in quello di *La morte e la terra*. Si mostra cioè la necessità che il sopraggiungere della terra che salva (la "pasqua") sia insieme, in *ogni* cerchio, del destino, il sopraggiungere della totalità del contenuto che appare in ogni altro cerchio (il sopraggiungere cioè del "venerdì santo") […]

Non da un Dio della terra isolata, ma dalla necessità del destino *ogni* cerchio è "reso peccato", sì che esso viene a portare sulle proprie spalle i peccati di tutti. In *questo* senso, ogni cerchio del destino è un Cristo. Ma nessun Cristo può "togliere" il peccato del mondo, perché nella terra isolata il "togliere" è sempre inteso – anche quando è insieme un "conservare" [Hegel] –, come annientamento parziale o totale di ciò che è tolto. La terra che salva non "toglie", non annienta la terra isolata, ma la conserva *totalmente* e infinitamente la oltrepassa manifestando l'Immenso rispetto al quale la terra isolata è un punto[136].

---

[136] E. Severino, *Dike*, cit., pp. 349-51. Va tuttavia sottolineato che Agostino (nell'*Omelia 41* e nel *Discorso 152*) interpreta il passo di Paolo in modo differente. Il fondamento dell'interpretazione agostiniana consistendo nel rilevamento del *duplice* significato di *amartìa* (corrispondente di *hattat*, in ebraico): non solo "peccato", ma anche "sacrificio-per-il-peccato". Semplicemente Paolo userebbe *da ebreo* il termine greco *amartìa.* Scrive Agostino (*Omelia 41, 6*): «E' forse solo una mia opinione personale che *peccato* [*amartìa*] vuol dire sacrificio per il peccato? Coloro che hanno letto le Scritture, sanno che è così; e coloro che non le hanno lette, si affrettino ad andare a vedere per rendersi conto che è così. Quando Dio ordinò di offrire sacrifici per il peccato, e in tali sacrifici non vi era l'espiazione dei peccati, ma l'ombra della realtà futura [Cristo], quegli stessi sacrifici, le stesse vittime, le stesse oblazioni, gli stessi animali che venivano immolati per i peccati, col sangue dei quali veniva prefigurato il sangue di Cristo, dalla legge erano chiamati peccati. La legge arrivava anzi, in certe sue parti, a prescrivere che i sacerdoti nel compiere il sacrificio *stendessero le mani sul peccato* [corsivo ns.], volendo dire sul capo della vittima da immolare per il peccato. È questo il senso che nostro Signore Gesù Cristo si è fatto *peccato*, cioè è diventato *sacrificio per il peccato* [corsivo ns.], egli *che non conobbe peccato*». E nel *Discorso 152, 10-11*: «…non possiamo contraddire l'Apostolo [il quale dice appunto che *Cristo fu fatto peccato*] […] La Carità vostra veda di comprendere un grande e profondo mistero […] Nella legge erano chiamati "peccati" *anche i sacrifici* [corsivo ns.] che si offrivano per i peccati. Quando la vittima per il peccato veniva portata, eccoti che dice la legge: *I sacerdoti posino le loro mani sul peccato*, cioè sulla vittima per il peccato. E che altro è Cristo se non il sacrificio per il peccato?». Tommaso conferma (*Summa Theologiae*, III, q. 15, art. 1, ad 4): «Dio "ha fatto diventare peccato Cristo", non già permettendone il peccato, ma facendolo vittima del peccato ecc.». *Una prospettiva incompatibile* rispetto alla tesi di Severino (il quale prende alla lettera l'*eum peccatum fecit,* che invece per Agostino e Tommaso significa *eum sacrificium peccatorum fecit*). *Comunque*, diciamo, l'adesione alla lettura dei due giganti del cristianesimo non porta nocumento per la nostra tesi di fondo (mentre risulta discutibile, in Severino, l'interpretazione del Cristo "fatto peccato" in quanto prefigurazione del "venerdì santo" del *destino* e cioè dell'esperire la totalità dell'esperienza altrui da parte di ogni cerchio). *Aggiungiamo*: già espressa di passata nella parentesi quadra entro la lunga citazione di Severino, ribadiamo ora a più chiare lettere l'aporia formidabile di cui il cristianesimo, ci pare, non può dar ragione. Dicevamo infatti che la totalità del peccare/soffrire umano non deve attendere il sacrifico di Cristo per esser *ab aeterno* nota a Dio (*omnia nuda sunt oculis eius*: *Eb*, 4, 13) e cioè per esser concretamente "sperimentata" da Dio, che perciò, in quanto Padre, è necessariamente e originariamente, oltre a tutto il resto, anche il Grande Peccatore: *se, ab origine, peccatum fecit!* (Non "sacrificio per il peccato", ma proprio "peccato"). Negarlo comporta negare a Dio l'onniscienza (non sperimentandoli/compiendoli, conoscerebbe i peccati dal di fuori, astrattamente cioè) e, nello stesso tempo, cadendo nel dualismo, assegnare all'uomo *un'autonomia e un'indipendenza* che rendono inevitabilmente Dio un ente *finito*. E perciò Dio è *o Grande Peccatore o inesistente*. Ove se la seconda soluzione esprime la coerenza del nichilismo, la prima,

Si era detto (Cap. V, § 4) della *necessità* dell'incarnazione e anzi dell'immanentismo; in questa interpretazione di Severino l'esito risulta *in certo modo* identico, nel senso che comunque Cristo porta su di sé il peso e l'esperienza – la conoscenza concreta – della totalità dell'errare e del soffrire, tuttavia per *libera scelta* (sua e del Padre: di sé con sé); perciò "in certo modo", la libera scelta implicando dualismo di contro al "monismo" della necessità.

Ma l'aporia insuperabile che si fa innanzi sta in ciò: esperendo l'intera esperienza umana – passata, presente e futura –, Cristo rende *nullo* l'esperire storico-effettuale degli uomini in carne ed ossa. Addossandosi anzi tutti i peccati (e le connesse sofferenze o "piaceri" correlativi), e dunque anticipando in sé la totalità del futuro, Cristo rende addirittura *nullo* il concetto stesso di "peccato", richiedendo questo, analiticamente, per la stessa logica cristiana e comunque della terra isolata, libertà di scelta, dunque autonomia e indipendenza dell'uomo – che in tale cornice è del tutto cancellata. E se non Cristo – che secondo la limpida lettura del passo paolino datane da Agostino (nota 136), non è fatto da Dio "peccato", ma "sacrificio" (per il peccato) –, è Dio stesso, nella sua totalità perfetta (*Omnitudo realitatis*), che rende impossibile "altro", dunque il "peccare".

Analogamente a quanto dice Zaratustra circa il creare ("se esistessero gli dèi, che mi resterebbe da creare? Ma io creo, ergo), ora si può ben dire: se esistesse come già compiuta la totalità del peccare/soffrire – anticipata o nel Figlio, "uomo [della totalità] dei dolori" (*Is*, 53, 3) oppure nel Padre, atto puro privo di potenza –, chi potrebbe mai *ancora* soffrire davvero o esser responsabile di un solo peccato? (Non sarebbe un disperato *prope nihil* qualsivoglia "aggiunta"?).

Appare allora, come conseguenza dell'*Eum peccatum fecit* come l'intende Severino, che Dio redime *per eccesso* al punto che l'uomo non esiste nemmeno (manca l'oggetto della redenzione).

In tal modo pervenendo alla conclusione opposta rispetto a quella della prima traduzione del passo dei *Colossesi*, ove l'atto redentore di Cristo *va completato* dall'esperienza della sofferenza umana e dunque è mancante e redime *per difetto*, dunque non è divino (manca il soggetto della redenzione).

Come allora nel primo caso vale l'*aut-aut* a favore di Dio (inesistendo l'uomo), in questo secondo caso vale l'*aut-aut* a favore dell'uomo (inesistendo Dio). (Essendo formalmente corretta l'inconciliabilità di contraddittori come "uomo" e "Dio" secondo l'idea che ne hanno Paolo e la tradizione cristiana – diversamente invece da come li concepisce Gentile, ad esempio).

Laddove la seconda traduzione del passo dei *Colossesi* tenta di fatto un compromesso in chiave dualistica (*et-et*), perciò a sua volta contraddittoria: l'atto redentore di Cristo è perfetto e totale, ma, come scrive in nota Ravasi assieme ai suoi colleghi, l'apporto personale e libero da parte di ogni uomo è parimenti decisivo per il conseguimento della salvezza (Cristo cioè si addossa la *totalità* del peccare – lo si intenda in quanto fatto "peccato" *simpliciter* (Severino), oppure in quanto fatto "vittima/sacrificio del peccato" (Agostino) –, ma a mia volta io, come ogni uomo, ho il *compito* di non peccare; di nuovo ci si trova così a sostenere che Dio è Tutto, ma poi, indipendente e autonomo, c'è *anche* l'uomo).

La contraddizione (il groviglio di contraddizioni) è manifesta, né – ancora una volta – vale appellarsi al "metarazionale" (che, s'è visto, è concetto immediatamente autocontraddittorio) o al "mistero" (che, eventualmente, non può ridursi a una contraddizione); ma parimenti manifesta è la ricchezza incomparabile dei *presagi*.

Se, come si ricava dalla lunga citazione di Severino, l'*Eum peccatum fecit* conduce a *intuire* la vertigine escatologica dell'avvento della libertà del *destino* in quanto necessità dell'esperire la totalità dell'esperire altrui (ciò che in sede cristiana è invece un passato, rimesso alla libera decisione di Dio

---

altrimenti preziosa, si rivela *contraddizione* (posto Dio è posto tutto e non c'è spazio per nient'altro) e *presagio* (giacché il *destino*, predicato di ogni essente, è il fondamento dello stesso errare e cioè del "peccare" – in questo senso il destino ha da sempre "commesso" tutti i "peccati" e cioè è *da sempre in eterna relazione con la totalità dell'errare* e, naturalmente, con il suo infinito oltrepassamento).

e riguardante il solo Cristo[137]), il passo dei *Colossesi*, come meglio non si può nella terra isolata, *intuisce* il senso più profondo della sofferenza umana e della morte, intesa (a partire da un'originaria "colpa" separante) in intima connessione con la sofferenza e la morte di Cristo e cioè di Dio nel suo volto umano: chi soffre e muore, nello sguardo del *destino*, essendo cioè l'"esser uomo" cui "Dio", per così dire (=l'apparire infinito dell'Infinito), nell'orizzonte dell'isolamento, si consegna sfigurandosi.

Alla morte ci si avvicina perché anche la "vita" sopraggiunge nei cerchi del nostro esser lo splendore dell'Io del destino, ed è necessario che ogni sopraggiungente sia oltrepassato. Il contrasto tra la pura terra e la terra isolata appare in ciò che Noi siamo prima dell'avvento della terra che salva – e nel contrasto appare "questa nostra vita". Avvicinarsi alla morte è avvicinarsi all'*istante* che divide tale contrasto dallo splendore della Gioia[138]

Potremmo allora dire (senza temere ormai di esser fraintesi) che ognuno di noi mortali è sulla croce con Cristo e soffre con lui, "completandone" il soffrire, affinché la terra isolata, compiendo la propria necessaria ed eterna parabola – per altro originariamente "compiuta" nell'Apparire infinito dell'Infinito ("nostro" inconscio più profondo) –, appaia via via in ogni "uomo" e, in ultimo, tramonti totalmente e definitivamente nell'istante medesimo in cui appare il *primo* degli infiniti spettacoli della Gloria della Gioia. («In Dio si scoprono sempre nuovi mari quanto più si naviga»: Fray Luis de León).

E io non vidi differenza alcuna tra Dio e la nostra sostanza, ma era come se tutto fosse Dio… (Giuliana di Norwich, *Libro delle rivelazioni*).

[137] E se si respinge tale interpretazione in favore di quella di Agostino e Tommaso, il grande tema del *presagio cristiano del destino* si ripresenta (v. conclusione nota 136) come eterna relazione originaria del "Padre" – perfetto, concretamente onnisciente – con tutti i "peccati" (che, in verità – implicando libera volontà, responsabilità, merito, contingenza… tutte forme della follia – cessano di esser tali, rivelandosi come la molteplicità sterminata, necessaria ed eterna dell'errare).
[138] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 558. (Per vedere Dio bisogna morire, dice santa Teresa di Lisieux).

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane,* a cura di E. C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.
- AA. VV., *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni,* a cura di I. Testoni, G. Bormolini, E. Pace, L. V. Tarca, Lindau, Torino 2015.
- AA. VV., *Il Cristo*, V, a cura di C. Leonardi, Fondazione L. Valla/Arnoldo Mondadori, Milano 2000.
- AA. VV., *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle "Ricerche filosofiche" di F. W. J. Schelling*, a cura di F. Forlin e M. Dalla Valle, Mimesis, Milano 2010.
- AGOSTINO (sant'), *La città di Dio,* a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2015.
- AGOSTINO (sant'), *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019.
- AGOSTINO (sant'), *La vera religione*, a cura di M. Vannini, Mursia, Milano 1987.
- AGOSTINO (sant'), *Le confessioni,* a cura di C. Mohrmann e c. Vitali, Rizzoli, Milano 1958.
- ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2008.
- ARISTOTELE, *La metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1978.
- ARISTOTELE, *La fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2018.
- BENEDETTO XVI, Enciclica *Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- BOARETTI, TIZIANO, *La via mistica. Itinerario filosofico in quindici stazioni*, Mimesis, Milano 2012.
- BOEZIO, SEVERINO, *La consolazione della filosofia*, a cura di C. Mohrmann, Rizzoli, Milano 1988.
- BÖHME, JAKOB, *Aurora nascente*, a cura di C. Muratori, Mimesis, Milano 2007.
- BONTADINI, GUSTAVO, *Saggio di una metafisica dell'esperienza,* I, Vita e Pensiero, Milano 1979.,
- BONTADINI, GUSTAVO, *Sudi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- BLOCH, ERNST, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.
- BRUNO, GIORDANO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in *Opere di G. Bruno e T. Campanella*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Ricciardi, Napoli 1956.
- CACCIARI, MASSIMO, *Labirinto filosofico,* Adelphi, Milano 2014.
- CARTESIO, RENATO, *Meditazioni metafisiche,* a cura di L. Urbani, Ulivi, Milano 1998.
- CARTESIO, RENATO, *Le passioni dell'anima,* a cura di E. Lojacono, UTET, Torino 1994.
- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA (compendio), San Paolo, Milano 2005.
- CAVALLERA, HERVÈ A., *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo spirito, Roma 1994.
- CAVALLERA, HERVÈ A., *Riflessione e azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile,* Fondazione Ugo Spirito, Roma 1996.
- CAVALLERA, HERVÈ A., *Giovanni Gentile. L'essere e il divenire*, SEAM, Roma 2000.

- CHIEREGHIN, FRANCO, *Rileggere la "Scienza della logica" di Hegel*, Carocci, Roma 2018.
- CORRIERO, EMILIO CARLO, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.
- CROCE, BENEDETTO, *Indagini su Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1967.
- CUSANO, NICCOLÒ, *La dotta ignoranza*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988.
- CUSANO, NICCOLÒ, *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Laterza, Roma-Bari 2004.
- CUSANO, NICCOLÒ, *La visione di Dio*, a cura di G. Gusmini, Edizioni Studium, Roma 2013.
- DE CAUSSADE, JEAN-PIERRE, *L'abbandono alla provvidenza divina*, Adelphi, Milano 1989.
- DE' PAZZI, M. MADDALENA, *Le parole dell'estasi,* Adelphi, Milano 1984.
- DI GIOVANNI, BIAGIO, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli 2011.
- ECKHART, MEISTER, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1988.
- ECKHART, MEISTER, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999.
- ECKHART, MEISTER, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014.
- ECKHART, MEISTER, *La nobiltà dello spirito*, a cura di M. Vannini, SE, Milano 2016.
- ECKHART, MEISTER, *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017.
- ECKHART, MEISTER, *I sermoni latini*, Le Lettere, Firenze 2019.
- EMO, ANDREA, *Le voci delle muse*, Marsilio, Venezia 1992.
- EMO, ANDREA, *Il Dio negativo. Scritti teoretici (1925-1981)*, Bompiani, Milano 2006.
- FABRO, CORNELIO, *L'uomo e il rischio di Dio,* Edivi, Roma 2014.
- FAROTTI, FABIO, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano,* Pensa Multimedia, Lecce 2000.
- FAROTTI, FABIO, *Studio metafisico della pedagogia gentiliana*, Pensa Multimedia, Lecce 2002.
- FAROTTI, FABIO, *Il concetto dionisiaco della vita*, Mimesis, Milano 2009.
- FAROTTI, FABIO, *Ex Deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare,* Mimesis, Milano 2011.
- FAROTTI, FABIO, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura,* Mimesis, Milano 2015.
- FAROTTI, FABIO, *L'eternità mancata. Spinoza,* Mimesis, Milano 2018.
- FAROTTI, FABIO, *Sul concetto dionisiaco della tecnica (in dialogo con E. Severino)*, in «La filosofia futura», n. 10, Mimesis, Milano 2018.
- GENTILE, GIOVANNI, *Il pensiero italiano nel Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1940.
- GENTILE, GIOVANNI, *La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze, 1955.
- GENTILE, GIOVANNI, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957.
- GENTILE, GIOVANNI, *Introduzione alla filosofia*, Le Lettere, Firenze 1981.
- GENTILE, GIOVANNI, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1982.
- GENTILE, GIOVANNI, *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze 1984.

- GENTILE, GIOVANNI, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* 2 voll.: Sansoni, Firenze 1955 e Le Lettere, Firenze 1987.
- GENTILE, GIOVANNI, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento,* La Lettere, Firenze 1991.
- GENTILE, GIOVANNI, *La mia religione,* Le Lettere, Firenze 1992.
- GENTILE, GIOVANNI, *La riforma della dialettica hegeliana,* Le Lettere, Firenze 1996.
- GENTILE, GIOVANNI, *Teoria generale dello spirito come atto puro,* Le Lettere, Firenze 1998.
- GIOVANNI DELLA CROCE (san), *Notte oscura,* a cura di F. Ciardi, Città Nuova, Roma 2006.
- GIOVANNI DELLA CROCE (san), *Salita del monte Carmelo,* a cura di S. Giordano, ODC, Roma 2010.
- GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Veritatis splendor*, Edizioni Paoline, Milano 1993
- GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, Piemme, Casale Monferrato 1998
- GOETHE, WOLFGANG, *Faust*, a cura di C. Cases e B. Allason, Einaudi Torino 1965.
- GOGGI, GIULIO, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- HEGEL, GEORG W. F. *Lezioni sulla storia della filosofia,* a cura di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1949.
- HEGEL, GEORG W. F., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. a cura di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze 1973.
- HEGEL, GEORG W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 199.
- HEGEL, GEORG W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009.
- HEGEL, GEORG W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia,* a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2020.
- HEGEL, GEORG W. F., *Scienza della logica*, 2 voll. a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2021.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.,
- HEIDEGGER, MARTIN, *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1966.
- HILLESUM, ETTY, *Diario (1941-1943)*, a cura di J. G. Gaarlandt, Adelphi, Milano 1985.
- HISAMATSU, SCHINICHI, *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddismo Zen*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1985.
- KANT, IMMANUEL, *Critica della ragion pratica,* a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1979.
- KIERKEGAARD, SÖREN, *Diario,* a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano 1975.
- LEOPARDI, GIACOMO, *Canti,* Einaudi, Torino 1962.
- LEOPARDI, GIACOMO, *Operette morali*, a cura di P. Ruffilli, Garzanti, Milano 1982.
- LEOPARDI, GIACOMO, *Zibaldone di pensieri,* 2 voll., Mondadori Milano 1988.
- NEGRI, ANTONIO, *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano 1981.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Così parlò Zarathustra,* 2 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi Milano 1968.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Ecce homo,* a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1969.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1971.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Aurora*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1971.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La nascita della tragedia*, a cura di P. Chiarini, Laterza, Roma-Bari 1973.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Crepuscolo degli idoli*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1981.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La volontà di potenza*, a cura di P. Kobau e M. Ferraris, Bompiani, Milano 2000.
- OTTO, RUDOLPH, *Il sacro*, a cura di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009.
- OTTO, RUDOLPH, *Mistica orientale, mistica occidentale*, a cura di M. Vannini, SE, Milano 2011.
- PANIKKAR, RAIMON – SEVERINO EMANUELE, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo fra oriente e occidente*, Jaca Book, Milano 2014.
- PAOLO (san), *Lettere*, in *La Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma 1983.
- PASCAL, BLAISE, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Mondadori Milano 1973.
- PLATONE, *Lettere*, a cura di A, Maddalena, Laterza, Roma-Bari 1971.
- PLATONE, *Cratilo*, a cura di L. Minio-Paluello, Laterza, Roma-Bari 1975.
- PLATONE, *Teeteto*, a cura di M. Valgimigli, Laterza Rima-Bari 1975.
- PLATONE, *Politico*, a cura di A. Zadro, Laterza Roma-Bari 1975.
- PLATONE, *Simposio*, a cura di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1976.
- PLATONE, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1977.
- PLATONE, *La repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1978.
- PLATONE, *Timeo*, a cura di C. Giarratano, Laterza, Roma-Bari 1978.
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992.
- PORETE, MARGHERITA, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2018.
- PSEUDO MEISTER ECKHART, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei,* a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2018.
- RAHNER, KARL, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, a cura di Lydia Mariconz, Morcelliana, Brescia 1972.
- RAVASI, GIANFRANCO, *Qohelet*, Edizioni San Paolo, Milano 1988.
- RAVASI, GIANFRANCO, *La Bibbia di Gerusalemme*, I, Edizione per il "Corriere della sera", Milano 2006.
- RAVASI, GIANFRANCO, *Il libro di Giobbe*, EDB, Bologna 2015.
- RAVASI, GIANFRANCO, *Le stette parole di Gesù in croce*, Queriniana, Brescia 2019.
- RENSI, GIUSEPPE, *Lettere spirituali*, Aldelphi, Milano 1987.
- SCHELLING. FRIEDRICH W. J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano*, a cura di M. Losacco, ed. R. Carabba, Lanciano 2008.
- SCRIBANO, EMANUELA, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- SCRIBANO, EMANUELA, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza,* Laterza, Roma-Bari 2019.

- SEVERINO, EMANUELE, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia, La Scuola 1960.
- SEVERINO, EMANUELE, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- SEVERINO, EMANUELE, *La struttura originaria* (nuova ed. ampliata), Adelphi, Milano 1981.
- SEVERINO, EMANUELE, *Essenza del nichilismo* (nuova ed. ampliata), Adelphi, Milano 1982.
- SEVERINO, EMANUELE, *La strada*, Rizzoli, Milano 1983.
- SEVERINO, EMANUELE, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984.
- SEVERINO, EMANUELE, *L'Orestea*, Rizzoli, Milano 1985.
- SEVERINO, EMANUELE, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.
- SEVERINO, EMANUELE, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- SEVERINO, EMANUELE, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Rizzoli, Milano 1994.
- SEVERINO, EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.
- SEVERINO, EMANUELE, *Tautótēs,* Adelphi, Milano 1995.
- SEVERINO, EMANUELE, *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia,* a cura di I. Testoni, Rizzoli, Milano 1997.
- SEVERINO, EMANUELE, *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi,* Rizzoli, Milano 1998.
- SEVERINO. EMANUELE, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1998.
- SEVERINO, EMANUELE, *La buona fede*, Rizzoli, Milano 1999.
- SEVERINO, EMANUELE, *L'anello del ritorno,* Adelphi, Milano 1999.
- SEVERINO, EMANUELE, *La legna e la cenere. Discussione sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano 2000.
- SEVERINO, EMANUELE (e PIERO CODA), *La verità e il nulla*, San Paolo, Milano 2000.
- SEVERINO, EMANUELE, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO, EMANUELE, *Nascere – e altri problemi della coscienza religiosa*, Rizzoli, Milano 2005.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Milano, Rizzoli, 2006.
- SEVERINO, EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- SEVERINO, EMANUELE, *L'identità della follia. Lezioni veneziane,* a cura di G. Brianese, G. Goggi e I. Testoni, Rizzoli, Milano 2007.
- SEVERINO, EMANUELE, *L'identità del destino. Lezioni veneziane,* a cura di G. Brianese, G. Goggi e I. Testoni, Rizzoli, Milano 2009.
- SEVERINO, EMANUELE, *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010.
- SEVERINO, EMANUELE, *Volontà, Destino, Linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente,* a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011.

- SEVERINO, EMANUELE, *Intorno al senso del nulla,* Adelphi, Milano 2013.
- SEVERINO, EMANUELE, *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente,* Rizzoli, Milano 2013.
- SEVERINO, EMANUELE, *Attualismo e storia dell'Occidente,* Prefazione a G. Gentile, *L'attualismo,* Bompiani, Milano 2014
- SEVERINO, EMANUELE, *Dike,* Adelphi, Milano 2015.
- SEVERINO, EMANUELE, *Storia, gioia,* Adelphi, Milano 2916.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo,* Rizzoli, Milano 2017.
- SEVERINO, EMANUELE, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018.
- SEVERINO, EMANUELE, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2018.
- SEVERINO, EMANUELE, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.
- SILESIUS, ANGELUS, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018.
- SPINOZA, BARUCH, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto,* in *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.
- SPINOZA, BARUCH, *Epistolario*, in *Opere*, cit.
- SPINOZA, BARUCH, *Trattato teologico-politico*, in *Opere*, cit.
- SPINOZA, BARUCH, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto,* in *Opere*, cit.
- SPINOZA, BARUCH, *Opera posthuma*, Amsterdam 1677; trad. it. e riproduzione fotografica integrale a cura di P. Totaro, Quodlibet, Macerata 2008.
- SPINOZA, BARUCH, *Etica*, a cura G. Durante, Bompiani, Milano 2014.
- SPIRITO, UGO, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948.
- SPIRITO, UGO, *La vita come ricerca*, a cura di H. A. Cavallera, Luni, Milano 2000.
- SUSO, ENRICO, *Il libretto della verità e i sermoni, a cura di M. Vannini*, Mondadori, Milano 1997.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *La Somma teologica*, a cura dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1949.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *La Somma contro i Gentili*, a cura di T. Centi, UTET, Torino 1975.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *L'unità dell'intelletto*, in A. Tognolo (a cura di), *L'uomo e l'universo*, Rusconi, Milano 1982.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Metafisica, antropologia ed etica*, a cura di N. Turi, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- TUROLDO, DAVIDE MARIA, *Canti ultimi*, Garzanti, Milano 1991.
- TUROLDO, DAVIDE MARIA, *O sensi miei…*, BUR, Milano 2006.
- VANNINI, MARCO, *Mistica e filosofia,* Le Lettere, Firenze 2007.
- VANNINI, MARCO, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011.
- VANNINI, MARCO, *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2018.
- VANNINI, MARCO, *Mistica, Psicologia*, Teologia, Le Lettere, Firenze 2019.
- VATTIMO, GIANNI, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-bari 1980.
- VITIELLO, VINCENZO, *Il Dio impossibile. Esperienze di cristianesimo,* Città Nuova, Roma 2002.
- WAHL, JEAN, *La coscienza infelice,* a cura di F. Occhetto, Laterza, Roma-Bari 1994.

- WEIL, SIMONE, *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985.
- WEIL, SIMONE, *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993.
- WEIL, SIMONE, *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008.

«Penso che le sofferenze del tempo presente non hanno un valore proporzionato alla gloria che si manifesterà in noi», scrive san Paolo (*Rm,* 8, 18); «Non sono i nati ad attendere la loro morte, ma i morti [= i "viventi"] ad attendere la loro nascita, ossia il sopraggiungere della terra che salva», scrive Emanuele Severino (*Oltrepassare*). L'estrema vicinanza – fra cristianesimo e *destino* – non deve far perdere però di vista la parimenti loro *estrema lontananza*. Il che significa che il *destino* "fonda" il Contenuto cristiano ("il più simile" al *destino* stesso), il quale, *sibi relictus*, cede al nichilismo. Giacché è contraddizione, ma, al tempo stesso (il più), grande presagio.

Fabio Farotti, componente dell'ASES, collabora alle riviste «La filosofia futura» (Mimesis), «*Eternity & Contradiction. Journal of fundamental ontology*» (Pensa Multimedia). Ha pubblicato: *Giovanni Gentile. Il problema della religione nell'attualismo* (Armando Editore, 1999); per Pensa Multimedia: *Senso e destino dell'attualismo gentiliano* (2000); *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo* (2001); *Studio metafisico sulla pedagogia gentiliana* (2002); *Sulla pedagogia del futuro. Scritti di filosofia dell'educazione* (2002); *Sviluppi della pedagogia gentiliana. Paideia, Nichilismo, Tecnica* (2005); *Il pensiero pedagogico di G. Rayneri* (2006); per Mimesis: *Il concetto dionisiaco della vita* (2009); *Ex Deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare* (2011); *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura* (2015); *L'eternità mancata. Spinoza* (2018).

La Collana EndLife Nootebook (ENB) si inserisce nelle attività del Master in "Death studies & The End Of Life" diretto da Ines Testoni, la quale è professoressa all'Università di Padova, ed è research fellow all'Università di Haifa (Israele). Riconosciuta tra le 100 scienziate più importanti per i suoi studi sulla morte in Italia, è autrice di circa duecento articoli scientifici e di una ventina di volumi. È stata componente del tavolo bilaterale MUR / Ministero della Salute per l'insegnamento di cure palliative nei corsi di laurea italiani e direttrice scientifica di diversi progetti europei tra i quali l'Erasmus-Plus "Death Education for Palliative Psychology". L'obiettivo fondamentale di ENB è quello di rimuovere l'occultamento dei temi relativi alla morte e a ciò che la segue, aprendo un dibattito culturale di vasto respiro, mettendo in dialogo "hard sciences" e "soft sciences".

The EndLife Nootebook Series (ENB) is part of the activities of the Master in "Death studies & The End Of Life" directed by Ines Testoni, who is a professor at University of Padua, and is a research fellow at University of Haifa (Israel). Recognized among the 100 most important scientists for her studies on death in Italy, she is the author of about two hundred scientific articles and twenty books. She was a member of the bilateral table MUR / Ministry of Health for the teaching of palliative care in Italian degree courses, and scientific director of several European projects including the Erasmus-Plus "Death Education for Palliative Psychology". The fundamental objective of ENB is to remove the concealment of issues related to death and what follows it, opening a wide cultural debate, bringing into dialogue "hard sciences" and "soft sciences".

ISBN 9788869382420